

Université catholique de Louvain

Faculté de théologie



LES SIGNIFICATIONS THEOLOGIQUES DU MARTYRE

DANS LES TRADITIONS CATHOLIQUE ET SUNNITE

LECTURE COMPARATIVE DES ECRITS

DE MOHAMED SAÏD RAMADAN AL-BOUTI ET D'ADALBERT GAUTHIER HAMMAN

Mémoire présenté par MWANANGANI MAWETE ADELIN

en vue de l'obtention du diplôme de Master interfacultaire

en sciences des religions

Promoteur : Professeur Brigitte MARÉCHAL

Année académique 2011-2012

Avant-propos

Le présent mémoire de master sur le martyr est rédigé dans le cadre des études en sciences des religions. Notre intérêt à ce sujet a été suscité par nos contacts et échanges, par nos travaux pratiques, nos lectures, par l'écoute du monde aussi bien séculier que religieux, par certaines situations de violence entre les religions et par nos discussions avec certaines personnes au sujet des relations conflictuelles entre les membres de différentes religions, plus spécialement entre les chrétiens et les musulmans, entre les religions et les autres convictions non-religieuses, entre les religions et certains régimes politiques... La problématique actuelle du martyr touche celles du dialogue interreligieux, de l'acceptation du pluralisme culturel et religieux et de la promotion de la vie humaine. Car qui dit martyr religieux aujourd'hui dit sacrifice de la vie humaine. Or son emploi dans les textes fondamentaux des chrétiens et des musulmans est plus large, d'une extension qui s'apprête aussi à l'amalgame. D'autre sa restriction théologique et populaire à la mort ne répond pas à l'esprit de la Bible et du Coran. Cette situation est une difficulté réelle à l'approche de la notion de martyr.

Nous devons avouer que l'élaboration de ce travail a été très difficile. Parmi les difficultés, nous signalons celle relative à l'accès aux documents traitant directement du sujet, surtout pour le deuxième chapitre. Nous étions amené à par la notion du *jihad* et de celle-ci à celle du martyr islamique. Le texte d'Al-Bouti sur lequel nous avons proposé faire notre lecture du martyr sunnite est plein de répétitions. D'autre part, le lien du thème de martyr islamique avec la notion du *jihad* et la diversité des lectures que les différents groupes musulmans font et du *jihad* et du martyr, rendent le thème de martyr islamique est très complexe et compliqué.

Cette difficulté nous a souvent poussé au découragement et à la tentation d'abandonner. Heureusement que nous avons eu des gens qui, tout en reconnaissant le sujet complexe, délicat, difficile, nous ont quand même encouragé à aller de l'avant. Qu'ils trouvent nos sincères remerciements.

Ainsi nous adressons nos gratitude au professeur B. Maréchal qui a accepté de diriger ce mémoire, en dépit de ses nombreuses occupations. Nous lui restons reconnaissant pour sa patience, et remarques et suggestions.

Nous ne pourrions oublier de remercier le professeur Jacques Scheuer qui nous a toujours offert sa disponibilité à lire le texte et à nous apporter ses suggestions.

Notre reconnaissance est aussi manifestée à tous les professeurs de la faculté de théologie et d'autres facultés (philosophie, psychologie, anthropologie, sociologie) qui, lors des séminaires, nous ont initié aux méthodes de recherche scientifique.

Que tous et chacun(e) trouve ici l'expression gratitude.

Adelin Mwanangani awete

Introduction

1. Contexte du sujet

Le martyr est l'un des phénomènes religieux qui font parler d'eux ces deux derniers siècles. Ce thème, lié à la vie et à la mort qui constituent « le point extrême de l'existence » humaine, donne encore, en ces temps qui sont les nôtres, « matière à des réflexions ». ¹ Le XXI^e siècle est plein d'actualités à ce sujet quand on considère les relations entre les musulmans et les autres religions. C'est dans ce contexte contemporain où l'on désire la paix entre les religions, l'on sent la montée de la violence et des sentiments de victimisation, de persécution, des conflits entre croyants. Les chrétiens se disent persécutés par les autres religions (Islam, Hindouisme,...) ou idéologies du monde (Franc-maçonnerie...) et les politiques. ² Les musulmans aussi éprouvent les mêmes sentiments et se défendent. Le monde s'inquiète de plus en plus des discours et des actes islamistes. Les différents groupes musulmans sunnites et chiïtes sont toujours en conflit et se sentent réciproquement persécutés ; les victimes des manifestations contre les régimes politiques dans certaines régions arabo-musulmanes sont déclarés « martyrs d'Allah ». ³ Les écrits et les témoignages sur la question de martyr sous les termes de persécution, discrimination, rejet... sont nombreux. ⁴ Ces faits signifient que l'idée de martyr est toujours présente chez les croyants, quels qu'ils soient et appellent à une réflexion approfondie sur la signification religieuse du martyr.

En effet, le martyr est l'un des termes qui, dans la religion, signifient la pratique, la profession, la confession et la pratique de la foi dont la preuve suprême est le don de la vie à

¹ Cf. K. RAHNER, *Le chrétien et la mort* (Foi vivante, 21), Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 94.

² On peut le constater en lisant R. DELPARD, *La persécution des chrétiens aujourd'hui dans le monde*, Paris, Michel Lafon, 2009. Cet auteur retrace l'histoire du martyr des chrétiens depuis les premiers siècles de notre ère jusqu'au 21^e siècle. Il pense que si les bûchers et les dents des animaux féroces ne sont plus d'usage, les formes nouvelles de persécutions existent en ce siècle dans le but de faire abjurer la foi aux chrétiens.

³ Nous considérons ce qui s'est passé et se passe en ces siècles en Irak, en Algérie, Lybie, en Égypte (entre 1993 et 2011), en Syrie, au Nigéria ...où des musulmans comme des chrétiens sont tués.

⁴ Nous pouvons mentionner parmi ces témoignages : le panorama que donnent l'ONG chrétienne « Portes Ouvertes » et l'Observatoire de l'Église en détresse sous l'égide de l'AED (Aides à l'Église en détresse) au sujet de la persécution des chrétiens donne à s'interroger sur le martyr. Dans son « Index mondial de persécution » de 2010 et 2011, l'ONG « Portes Ouvertes » montre que dans plus ou moins 60 pays, les chrétiens sont encore persécutés. Nous avons aussi certains écrits qui nous ont interpellés : par exemple : « Les nouveaux martyrs d'Allah » de F. Khosrokhavar, « Mourir pour Dieu. L'invention du martyr aux origines du Judaïsme et du Christianisme » de D. Boyarin, « Prier 15 jours avec les martyrs chrétiens du XXI^e siècle » de D. Rance, etc.

cause de Dieu. La notion du martyr connaît des déplacements ou l'évolution significative. Étymologiquement, martyr vient du verbe grec *marturéo* qui signifie rendre témoignage, témoigner ou être témoin (*martus*). *Marturion*, dont l'équivalent latin est *martyrium* ou parfois *testimonium*, même s'il n'a pas de véritable pendant arabe, sinon *Shahada*, est présent dans le terme *shahîd* (témoin). Du grec *martus*, de *sanskrit* Problèmes, du latin *testis*, de *l'arabe shahîd*, martyr (témoin) signifie celui qui fournit « des renseignements qu'il puise dans sa mémoire », qui a le souvenir, qui se rappelle, « celui qui mémorise, et donc celui qui transmet ou témoigne de ce qu'il a vu, entendu, vécu.⁵ Ainsi défini, martyr est d'abord une notion juridique, mais il a acquis un sens religieux déjà présent dans la Bible, dans le Coran et dans les théologies. Cela semble être le fait de l'évolution et des contextes : les témoins de la foi devaient en répondre aux tribunaux pour attester ou non leurs convictions religieuses. Son usage est passé du juridique au religieux (témoignage de la foi) et du religieux au profane dans le contexte de mort violente pour une cause juste (exemple les martyrs politiques).⁶ Sur le plan religieux, il a une double acception : la preuve du témoignage de sa foi et, de façon technique, spécifique et générale, il est compris et connu comme le fait de souffrir, de supporter la souffrance et d'accepter la mort pour une cause supérieure (Dieu). Sous cette acception, il est lié à la persécution et a pour sens le sacrifice volontaire ou involontaire. Ainsi, il implique nécessairement et essentiellement un engagement « associé aux termes d'efforts et de sacrifice..., de combat..., de souffrance ».⁷

Dans la tradition islamique, la notion de martyr, rattachée à celle du *jihad*, est encore discutée. Le professeur B. Maréchal parle des « controverses autour du martyr ».⁸ Ce qui se vérifie surtout dans beaucoup de cas, par exemple autour de la mort de Saddam Hussein, des Égyptiens noyés en 2007 quand ils voulurent aller clandestinement en Europe.⁹ On perçoit combien l'application de cette notion est restreinte par certaines écoles théologico-juridiques et élargie par les autres : pour les unes, surtout le sunnisme, il s'agit de la mort au combat soit contre les non musulmans, soit entre les différentes tendances islamiques ; pour les autres,

⁵ F. CHIOVARO, *Les saints dans l'histoire du christianisme*, dans CHIOVARO F. (éd.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, t.1, *La nuée des témoins*, Paris, Hachette, 1986, p. 37.

⁶ Cf. F. KHOSROKHAVAR, *Martyre*, dans R. AZRIA et D. Hervieu-Léger (éd.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010, p. 688.

⁷ Cf. B. MARECHAL, *La sémantique de l'action engagée, en rapport au martyr, dans des discours apparentés aux Frères musulmans européens*, dans *Le suicide offensif en islam*, dans F. DASSETTO et B. MARECHAL (éd.), *Maghreb-Mashrek*, 186, (2005-2006), p. 40.

⁸ Cf. B. MARECHAL, *La sémantique de l'action engagée, en rapport au martyr*, p. 48.

⁹ Cf. SAMIR-KHALIL SAMIR, *Pourquoi nous avons besoin de témoignage. Structures de la révélation chrétienne et méthode du dialogue religieux*, dans *Oasis*, 7(2008), p. 2.

notamment le chiisme, c'est l'ensemble de la pratique de la religion islamique et de la défense des intérêts de cette religion jusqu'au sang. C'est ce qu'explique Mohamed Saïd Ramadan (MSR) al-Bouti dans son livre où il parle du volet prédicatif et de l'aspect belliqueux de la vie du musulman.¹⁰ Ces deux volets ne s'excluent pas : ils sont solidaires et complémentaires.

De son côté, l'Église catholique de tous les temps n'est pas indifférente à cette question. Se référant toujours à la martyrologie des Pères¹¹, elle réfléchit sur la notion du martyr et cherche à éviter les ambiguïtés ou les abus de son application en répondant aux questions : qui, pourquoi, comment... du martyr. Son intérêt pour ce sujet a été récemment exprimé lors des célébrations du jubilé 2000 : elle parle des « martyrs contemporains ». Le pape Jean-Paul II n'a pas hésité à dire qu'« au XXe siècle, l'Église est redevenue une Église des martyrs » ou que le XXe siècle « a été un siècle de martyr ».¹² Pierre Delooz constate, lui aussi, que le nombre des défunts déclarés martyrs et canonisés dans l'Église catholique a augmenté entre 1966 et 1998.¹³ L'institution d'une « Commission pontificale des nouveaux martyrs » a pour but de réfléchir « sur le sens de la vie et de la mort de ceux auxquels la conscience chrétienne réserve, dès le II^e siècle, le beau nom de « témoin » (*martus*) du Christ ».¹⁴ Cette théologie reprise par A.G. Hamman dans ses livres sur le martyr dans l'Église¹⁵ consiste à définir les termes théologiques d'un martyr chrétien.

Ces constats, ces événements, certaines approches et la lecture de certains textes ont éveillé notre attention et notre intérêt pour la question théologique du martyr, et nous ont incité à nous interroger sur ce sujet.

2. La problématique actuelle du sujet

Dans la perspective de ce qui précède, on peut percevoir que l'idée de martyr est ressentie dans le contexte de conflits interreligieux ou de rapports d'opposition entre le monde religieux et le monde séculier. Le martyr religieux inspire certains croyants et renforce parfois leur identité croyante jusqu'au dépassement de soi en bravant toutes les épreuves,

¹⁰ M.S.R. AL-BOUTI, *LE jihad en Islam. Comment le comprendre ? Et comment le pratiquer?*, Damas, Dar el-Fikr, 1996. Il s'agit du « jihad prédicatif » et du « jihad belliqueux ».

¹¹ A.G. Hamman utilise les écrits de Tertullien (150/160-200), d'Origène, de Cyprien (200-258) et d'Augustin (354-430).

¹² Cf. D. RANCE, *Prier 15 jours avec les martyrs chrétiens du XXe siècle*, Montrouge, Nouvelle Cité, 2004, p. 9.

¹³ Cf. P. DELOOZ, *Sainteté et martyr*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 95, 3(2000), p. 34.

¹⁴ D. RANCE, *Prier 15 jours avec les martyrs chrétiens du XXe siècle*, p. 8 et p. 10

¹⁵ A. G. HAMMAN, *Le martyr dans l'antiquité chrétienne* (Les pères dans la foi, 38), Paris, Brepols, 1990.

même la mort. Cependant, cette notion demande une mise au clair du fait qu'il est entouré d'une certaine ambiguïté : il est à la frontière entre un témoignage profondément religieux (celui de la foi) et l'héroïsme prestigieux aux motivations complexes. On constate cela par le fait que « certains (défunts) martyrs » sont considérés « comme des saints pour les uns et, pour les autres, comme des traîtres, des criminels, des inciviques, des rebelles, voire simplement des fanatiques naïfs ». ¹⁶ Il devient difficile d'opérer une ligne de démarcation entre le fait religieux et d'autres mobiles « humains ».

Bon nombre de croyants, pour clamer leur innocence et obtenir la palme d'honneur, peut-être par ignorance, présentent le fait d'être croyant et subir une souffrance, ou d'être mis à mort par ceux qui ne partagent pas la même foi comme un acte de persécution et de martyre religieux. Or le concept de martyre religieux se justifie essentiellement par sa cause qui est la foi : « martyre de la foi ». Et pourtant, on constate que ceux qui meurent à cause de leurs luttes sociales, humanitaires... sont actuellement reconnus martyrs; ceux qui font sauter les bombes tuant les hommes et se tuant sont déclarés martyrs par leurs groupes jihadistes. On est ainsi en face de ce que Joseph Mukabalera appelle « martyre du peuple », c'est-à-dire des gens tués et déclarés martyrs par le peuple. ¹⁷ Est-ce que cet effet du « *sensus fidelium* » correspond à la conception théologique classique du martyre ? Les dits martyrs ne sont-ils pas surtout considérés comme des héros ? En plus, on constate que les uns sont déclarés martyrs et non les autres. ¹⁸

« Le terme « martyre » semble être « indifféremment appliqué à de nombreuses situations dans lesquelles » on ne peut pas « toujours reconnaître la réalité théologique » qui traduit ce terme. ¹⁹ Ces extensions ne sont-elles pas un usage « abusif » de la notion du martyre qui cacherait autres choses ? En quoi la mort violente d'un croyant est-elle « martyre de la foi » ? Est-ce que mourir dans la foi signifie mourir pour, à cause de la foi ? La notion de martyre est devenue complexe : d'une part, les différentes extensions qu'on en fait sont susceptibles de la galvauder, l'instrumentaliser, la banaliser et, d'autre part, appliquer le martyre seulement à la mort à cause de la foi est une sorte de restriction de cette notion.

¹⁶ P. DELOOZ, *Sainteté et martyre*, p. 34 ; voir aussi J. BELS, *La mort volontaire dans l'œuvre de Saint Augustin*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 187, 2 (1975), p. 150.

¹⁷ Cf. J. MUKABALERA, *Martyre et confession de la foi*, dans *Spiritus*, 182, (2006), p. 51-60.

¹⁸ Exemple les moines de Tibhirine sont dits martyrs, mais les quatorze chrétiens croates tués au retour de Tibhirine à Tamesgida en 1993 ne le sont pas.

¹⁹ Cf. Ch. SALENSON, *Le martyre selon Christian de Chergé. Contribution à une théologie du martyre*, dans *Spiritus*, 182, (2006), p. 40.

Quelle est la signification théologique de ce terme ? Quels sont les critères traditionnels du martyr religieux ?

3. L'objectif de l'étude

Convaincu que la notion de martyr est objet de restriction et d'amalgame, notre souci est de la revisiter dans son acception théologique et d'en cerner, par une approche historico-descriptive, la signification théologique, l'objectif fondamental, les critères ou conditions théologiques communes et/ou particulières, mais aussi le lien entre le témoignage quotidien de la foi et la notion de martyr comme une réponse à la vocation religieuse.

Dans cette enquête, loin de nous la prétention d'aborder les multiples questions controversées et complexes des actes spécifiques dits « martyr », nous avons jugé plus opportun de faire une lecture du concept de martyr tel qu'il est compris dans le catholicisme et dans le sunnisme. La pertinence du choix de ces traditions parmi tant d'autres religions répond au souci de délimitation du sujet, mais aussi au contexte, à la situation concrète actuelle de leur cohabitation et se justifie surtout par l'ampleur qu'elles donnent au phénomène de martyr religieux. Dans le cadre du dialogue entre les religions, cette étude nous permettra, par une approche comparative, d'épingler les éléments de convergences qui peuvent aider chaque religion à agir de manière à respecter la volonté de Dieu, la vie de l'homme, les droits de l'homme, la paix et comme le pense Al-Bouti la coopération de tous les hommes à la construction d'un monde digne des hommes de paix.

Nous nous basons sur deux auteurs principaux, à savoir Adalbert-Gauthier Hamman et Mohammed Saïd Ramadan Al-Bouti (M. S. R. Al-Bouti). Le choix de ces deux auteurs peut paraître arbitraire, mais nous avons constaté qu'ils ne sont pas assez connus et surtout que chacun fait écho de l'enseignement, de la pensée théologique martyrologique conforme à sa communauté de foi. Tous deux s'inspirent de leurs traditions, de leurs textes fondamentaux et de leurs orthodoxies ; et leurs présentations du martyr restent classiques même si eux-mêmes ne sont pas des auteurs classiques.

4. Présentation des auteurs

4.1. Mohammad Saïd Ramadan Al-Bouti (M.S.R. Al-Bouti)

MSR Al-Bouti (écrit parfois Al-Boti ou Al-Bûti), né en 1929 à Jilka²⁰, a immigré en Syrie vers 1969. Il a étudié à l'université Al-Azhar du Caire. Professeur à l'Université de Damas, il a été Doyen de la faculté de *Shari'a* (la loi islamique) ; il est actuellement directeur du département des croyances et des religions à la même université. Il est aussi membre de l'« Assemblée Royale des recherches en civilisation islamique » à Amman et membre du « High Council of Oxford Academy ». ²¹ Il est auteur d'un bon nombre de publications dans plusieurs domaines dont les sciences de la religion. Parmi ses livres dans ce domaine, on compte « *Al-jihad fi al Islam* » ou « Le *jihad* en Islam », l'un des documents de base de notre travail. Ce grand savant, modéré et orthodoxe, est connu comme grand prédicateur et théoricien du *jihad*. Et à ce titre, certains Occidentaux le critiquent et l'assimilent aux « jihadistes » violents dans le but d'établir un État islamique. ²² Il est vrai qu'il est un militant pour le *jihad*; mais qu'entend-il par « *jihad* »? Ce docteur syrien d'origine turque a reçu une éducation soufie qui l'a marqué. On le sent dans sa démarche éthique, « piétiste ». Il est une « figure marquante de la sphère religieuse contemporaine » ²³ dont les discours sont toujours portés vers un « élan éthique », ouvert à la médiation pour résoudre les conflits. Désigné parfois comme le « véritable « pape » de l'anti-salafisme », il serait l'une des « figures importantes de la littérature du « réveil islamique » (*al-saliwa*) » ; il est considéré par les musulmans comme « la figure paradigmatique » (de la) « voie moyenne » ou modérée des XXe et XXIe siècles. ²⁴ Sur le plan théologique, son « éthique du salut » consiste d'abord en un effort personnel, « une 'expérience interne du salut', effort nécessaire et primordial, c'est-à-dire « *jihad* individuel », lié au « bel-agir ». ²⁵ Il est un sunnite mais opposé aux sunnites salafistes. Fidèle à l'orthodoxie sunnite, il présente la théologie sunnite du *jihad* comme voie du martyr et d'un point de vue historique.

²⁰ C'est un village sur une île turque (île de Bûtan), au nord de l'Irak.

²¹ *Sheikh Muhammad Sa'id Ramadan Al-Bûti*, tiré d'Islamophile (Ressources islamiques en langue française), en ligne : [http://www.Islamophile.org/Sheikh Muhammad Sa'id Ramadan Al-Bûti- Al.html](http://www.Islamophile.org/Sheikh%20Muhammad%20Sa'id%20Ramadan%20Al-Bûti-Al.html), consulté le 18/01/2011.

²² Sa présence en France et sa prise de parole lors de l'inauguration de la Mosquée de Roissy-En-Brie (France) ont été contestées.

²³ S. HOUOT, *De la religion à l'éthique. Esquisse d'une médiation contemporaine*, dans *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 85, 85-86 (1999), p. 31.

²⁴ Cf. S. HOUOT, *Le cheikh Al-Bouti. Exemple d'une éthique de la médiation aux fins de résolution du conflit*, dans *Maghreb-Mashrek*, 198, (2008-2009), p. 53.

²⁵ Cf. S. HOUOT, *De la religion à l'éthique*, p. 33.

4.2. Adalbert-Gauthier Hamman (A.G. Hamman)

A.G.Hamman²⁶, né le 4 juin 1910 à Rahling (Lorraine, France), mort le 20 juillet 2000 à Paris, est l'auteur de dizaines d'ouvrages. Il fut directeur de plusieurs publications. Il a beaucoup collaboré avec l'édition *Migne* pour des traductions d'ouvrages en français. Professeur de théologie dans plusieurs universités du monde, ses nombreux écrits portent sur l'ecclésiologie des premiers siècles. Il s'est intéressé de près à la question du martyre des chrétiens : « héroïsme au quotidien », courage, adversité sous toutes les formes. Ainsi il présente la théologie du martyre dans l'orthodoxie catholique. Il répond à la question comment les fidèles du Christ vivent-ils leur foi ? Il se base sur la théologie du martyre élaborée par les Pères de l'Église, notamment Origène, Tertullien, Augustin et Cyprien. La martyrologie patristique est la moelle épinière de toute la théologie chrétienne du martyre. Et ses écrits sur ce thème visent à mettre à la disposition du peuple chrétien une conception plus chrétienne du martyre. Les deux derniers livres qu'il a publiés présentent la base théologique et orthodoxe du martyre chrétien et s'efforcent de discerner les « caractéristiques de l'idéal chrétien du martyre. »

Pour montrer l'importance théologique de cet auteur, l'Association Jacques-Paul Migne, créée par A.G.Hamman, traitant de la collection « Les pères dans la foi », en date du 14 juin 2010, a consacré son centième numéro à A.G Hamman, avec un « Prix Hamman 2009-2010 ». A cette occasion, A.G.Hamman est désigné « l'abbé Migne du XXe siècle » et classé parmi les auteurs qui ont fait des descriptions du martyre « qu'on ne trouve pas dans les autres ouvrages sur les martyrs ». ²⁷ Ceci nous a amené à choisir cet auteur des XXe et XXIe siècles pour réfléchir sur notre sujet. Car la martyrologie des Pères couvre toute celle du catholicisme et celle des autres confessions chrétiennes de notre temps. Dans ses écrits, notamment « Le martyre dans l'antiquité chrétienne » (1990), « Les martyrs de la grande persécution » (1979), « Les premiers martyrs de l'Église » (1979), « Le geste du sang » (1953) et « La vie quotidienne des premiers chrétiens » (1971), « La signification doctrinale des Actes des martyrs » (1953), A.G.Hamman présente le martyre dans sa signification théologique première et profonde. Et c'est justement notre souci face aux divergentes présentations ambiguës/ ambiguës de ce terme.

²⁶ A. G. HAMMAN présente la théologie du martyre de l'orthodoxie catholique telle que les Pères des premiers siècles, notamment Tertullien, Origène et Cyprien, l'ont construite.

²⁷ Adalbert Gauthier Hamman, « l'Abbé Migne du XXe ». Colloque international organisé à l'occasion du centenaire de la naissance et de la parution « Des hommes illustres de Jérôme », centième volumes des « Pères dans la foi » et remise conjointe du prix Hamman 2009-2010 à Hélène Grelier et à Fabienne Jourdan, en ligne : www.migne.fr/Evenement_2010.htm, consulté le 12/08/2011.

5. Division et méthodes du travail

Le travail est présenté en trois chapitres dont le premier s'occupera de la signification du concept martyr dans la théologie classique de l'Église chrétienne selon A.G. Hamman. Ensuite, nous ferons ressortir ce qui légitime et rend acceptable le martyr chez les croyants chrétiens. Cet idéal répond à certains critères dont nous nous efforcerons de définir quelques-uns.

Le deuxième chapitre portera sur la conception du martyr dans la tradition orthodoxe sunnite. En suivant le livre de MSR Al-Bouti, mentionné plus haut, nous tâcherons d'identifier l'esprit de martyr religieux à partir de la notion de *jihad*. Dans la tradition islamique sunnite, le martyr est lié à la notion du *jihad*. Partant de l'interprétation de cette notion par MSR Bouti, nous dégagerons la thématique du martyr, son fondement et sa portée sotériologique.

Le dernier chapitre sera une lecture comparative du contenu de « martyr » : convergences et divergences entre les deux traditions religieuses. Nous y signalerons les complexités et les questions qui peuvent faire l'objet d'autres réflexions.

Notre approche de la notion de martyr est descriptive pour les deux premiers chapitres et comparative pour le troisième chapitre. Il existe plusieurs types de comparaison²⁸, mais nous avons choisi la « comparaison scientifique ».

²⁸ Cf. J. WAARDENBURG, *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions*, Paris, Labor et Fides, 1993, p. 77-84.

Chapitre I. La théologie du martyr dans la tradition chrétienne catholique

Ce chapitre présente la doctrine chrétienne classique du martyr de l'Église catholique, qui reste pour le christianisme la théologie fondamentale du sacrifice de sa vie pour Dieu. En effet, les théologiens modernes et contemporains du martyr, à l'instar d'A.G. Hamman, se basent toujours sur le socle patristique (classique), tout en sachant que les opinions théologiques sur la question sont nombreuses. Il tentera de répondre aux questions principales, à savoir qu'est-ce qu'un martyr chrétien ? Pourquoi et à quelles conditions ? Notons aussi que notre questionnement de départ repose sur le fait que la notion de martyr religieux est galvaudée et réduite à la seule dimension de la souffrance et de la mort. A en croire le « Dictionnaire illustré de la Bible », le martyr, dans son premier sens chrétien, consiste à rendre visible sa religion ou sa foi au monde ; et son application a connu une évolution : ce n'est qu'au II^e siècle que le mot « martyr » a été appliqué à la mort à cause de Jésus.²⁹

Nous allons tenter de dégager les modalités et les arguments développés au sein de cette théologie présentée par A.G. Hamman. Mais auparavant, nous ferons une enquête dans le texte fondamental qu'est le Nouveau Testament pour déceler la notion de martyr.

1.1. La notion de martyr dans le Nouveau Testament et dans la vie ecclésiale

La notion de martyr est présente dans le Nouveau Testament. Elle est couverte par les termes : « *martus* » (d'une fréquence d'au moins 34 occurrences) et *marturion* (presque 57 occurrences), par le verbe *marturéo* (au moins 79 occurrences).³⁰ Partant de cette étymologie, le martyr est rendu par *marturion*, le témoignage que Jésus a porté sur Dieu et que les disciples chrétiens ont porté sur sa personne, sur son message, sur la vie croyante, etc. Le martyr est découvert dans l'Écriture sainte comme une recommandation du Seigneur et fait corps avec la foi.

Les croyants sont appelés à rendre témoignage de leur foi vivante en Dieu, à la répandre au monde pour faire connaître Dieu et ses voies en vue du salut des hommes. Dieu dit à ses fidèles prophètes : « Vous êtes mes témoins (*marturès*) pour le peuple » (Isaïe 43,10 ;

²⁹ Cf. G. BELLING et ali, Ch. CANNUYER (éd.), *Dictionnaire illustré de la Bible*, Paris, Bordas, 1990, p. 408-409.

³⁰ Cfr A. KUEN (éd.), *Nouveau dictionnaire biblique*, Saint-Légier, Emmaüs, 2004, p. 1260, édition révisée et augmentée.

44,8 ; 55,4). L'envoyé de Dieu Jésus-Christ réitère la même invitation aux apôtres et à tous ses fidèles disciples dans plusieurs versets du Nouveau Testament, notamment Mt. 24,14 ; 28,16-19 ; Mc.8-10 ; Jn.15, 25-³¹ Ces versets ont un correspondant dans les Actes des Apôtres (1,8 : « Vous serez mes témoins (*marturès*)... jusqu'aux extrémités de la terre »). Comment alors exécuter cette mission ?

Deux principaux moyens bibliques de vivre le *marturion* chrétien : proclamer sa foi de vive voix, par sa conduite morale ou par l'exemple de vie en société, par les actes, d'une part, et, d'autre part, par le don de sa vie en acceptant les souffrances et la mort à cause de cette foi. Le martyr, dans la Bible et dans la vie chrétienne, a une double signification : le martyr est le témoignage de la foi dans la vie quotidienne³² et plus spécifiquement témoignage du sang par la mort. La tradition néotestamentaire et la celle de l'Église ont donné au mot « martyr » une signification avec un double volet. On a ainsi le témoignage par le sang et celui de la « manifestation de la foi » (cf. K. Rahner, p.114) pendant sa vie. Ainsi les martyrs sont des fidèles chrétiens « qui, durant les persécutions, sont traduits devant le tribunal, y confessent leur foi chrétienne, y sont condamnés à mort et sont effectivement exécutés pour cette raison ».³³

De son premier sens religieux, *martyrium/marturion* signifie d'abord la réponse des chrétiens à l'appel de Jésus (« Soyez mes témoins »), c'est-à-dire vivre la foi et la manifester dans la fidélité à Jésus. Il est le déploiement de la vie chrétienne au monde et fondement de la communauté de foi.³⁴ La pratique de la foi peut engendrer une opposition violente qui conduit le croyant à s'exposer à la souffrance ou à la mort. En d'autres termes, la signification biblique de *marturion* « a glissé » de martyr comme vie croyante active, fidèle et visible, en paroles et en actes, « vers celui du témoignage qui prouve la foi en passant par une mort

³¹ Dans Mt. 28, 16-19 : « Allez donc et, de toutes les nations, faites des disciples ». La bonne nouvelle de Jésus concerne tous les peuples, car tous sont appelés au salut. Elle doit être répandue partout (Mt.24, 14 ; Mc. 13,8-10 ; Jn.15, 25...). Le *marturion* consiste à parler de Lui au monde (Mt. 5,13-16 ; Mc.4, 21 ; Lc.8, 16.39) sans peur des menaces de la mort (Lc.12, 4 ; 9,26 ; 12,8). Car la foi n'est pas donnée et reçue pour être cachée ; elle est à manifester, à dire, à faire connaître, à témoigner auprès des autres. Il s'agit aussi de proclamer le Christ dans ses œuvres salvatrices (Mc.5, 19-20 ; Lc.7, 22 : « Allez dire à Jean ce que vous avez vu et entendu »). Dans ses explications devant la foule, Paul reprend la recommandation reçue du Seigneur : « Tu serviras de témoin (*martus*) de Dieu... » (Actes des Apôtres 22,15), c'est-à-dire instrument pour faire connaître Jésus-Christ comme Seigneur, Dieu et sauveur du monde (Actes des Apôtres 9,15).

³² Cf. A.G. HAMMAN, *La vie quotidienne des premiers chrétiens, (95-197)*, Paris, Hachette, 1971, 4e édition revue et corrigée.

³³ V. SAXER, *Leçons bibliques sur les martyrs*, dans J. LAFONTAINE et Ch. PIETRI (éd.), *Le monde latin antique et la Bible*, vol.1, Paris, Beauchesne, 1984, p. 196.

³⁴ Cf. A. G. HAMMAN, *Le martyr dans l'antiquité chrétienne*, p. 10.

violente ».³⁵ Cette pratique de la foi face à un monde hostile au Christ et ses conséquences sont désignées respectivement par certains théologiens, notamment Gustave Thils, comme « martyr blanc » et « martyr rouge ».³⁶

Ainsi donc, la pratique chrétienne et ecclésiale verrait trois moyens de rendre témoignage de sa foi envers le Christ, mais la Bible ne parle pas beaucoup du troisième volet (le témoignage par la mort).

1.2. La triple manière de témoigner la foi chrétienne au monde

En effet, si la Bible distingue deux sortes de *marturion*, la première, dite « martyr blanc », s'est dédoublé suite au développement de certaines spiritualités. On a le « martyr blanc » proprement dit et le « martyr de la pénitence » (selon Jacques Le Brun) que Gustave Thils appelle « martyr gris », aux côtés du « martyr rouge ».

1.2.1. Le « martyr blanc »

L'Église chrétienne est d'abord « *martus* » avant d'être communauté des témoins (martyrs, *marturès*) (Mt. 28, 16-19). Or, généralement, le martyr est compris comme le fait de souffrir et de mourir pour une cause supérieure, notamment la foi en Dieu.³⁷ Dans sa signification première, le martyr est d'abord l'expression de l'attachement du fidèle au Christ à travers la vie ordinaire. En effet, la foi exige une manière d'être et d'exister du porteur du message du salut et de celui qui le reçoit. Dans ce sens, le premier témoin de Dieu et de son message de salut est Dieu lui-même, quand Il le transmet à l'homme. Il s'auto-présente ou s'auto-dévoile au monde des humains³⁸ : il est son propre fidèle *martus*. Par son auto-attestation, Dieu montre aux hommes le sens de la vie et la voie du salut. Par cet auto-témoignage divin, déjà présent dans les textes de l'Ancien Testament, Il voulait se donner un peuple des croyants qui serait ses témoins au monde.

Les croyants de l'Ancien Testament vivaient leur *marturion* par l'observance de la loi : la fidélité à la loi et les souffrances que cela pouvait entraîner servaient au témoignage et

³⁵ A. KUEN (éd.), *Nouveau dictionnaire biblique*, p. 1260.

³⁶ Cf. G. THILS, *Sainteté chrétienne. Précis de théologie catholique*, Tielt, Lannoo, 1963, p. 308.

³⁷ Cf. X. RENARD, *Les mots de la religion chrétienne*, Paris, Belin, 1993, p. 93 ; voir aussi J. THIELLAY, *Lexique des religions chrétiennes*, Paris, Ellipses, 1995, p. 104.

³⁸ Dieu se révèle le Seigneur (Gn. 28, 13 ; Ez. 28, 22.26 ou 36,36), le Dieu des vivants et l'Éternel (Ex. 3, 6-13), le Tout-Puissant (Ex. 6, 2s), etc. Saint Paul aux Romains 1, 9 ; ou 2 Cor. 1, 23 ; ou Ph. 1, 8 ; voir aussi 1 Samuel 12,5 ; 20,23 ; Sg. 1, 6.

à la sanctification du Nom (de Dieu). D'où la notion de « *Qiddouch ha-chem* » (Sanctification du Nom). La loi appelle toujours à la fidélité et renvoie à la manifestation de la foi et au mode de vivre du peuple de Dieu pour « sanctifier le Nom » et se sanctifier. Ainsi, peut-on parler des « martyrs préchrétiens » dont les patriarches, juges, les prophètes, ... Jean-Baptiste a été l'un de ces prophètes martyrs.

Les termes qui sont utilisés pour définir la vie et la mission du fils de Zacharie sont ceux qui disent « martyr », notamment *marturia* et *martus*. L'apôtre Jean le dit : « Jean vint en témoin (*martus*), pour rendre témoignage (*marturion*) à la lumière ». ³⁹ Il est *martus* du Christ qui, lui aussi, est venu dévoiler au monde le vrai visage de Dieu comme Père et sa volonté salvifique pour l'humanité. Ce qui implique que Jésus-Christ est le témoin parfait du Dieu vivant et unique. Il est le fidèle martyr (Apoc.1, 5 ; 3,14) divino-humain : témoin de Dieu auprès des hommes, des hommes auprès de Dieu, et son propre témoin au monde (Jn. 8, 12-20). Il s'est incarné « pour rendre témoignage à la Vérité de Dieu, dévoiler le mystère et le dessein de son Père ». ⁴⁰ Sa passion et sa mort sur la croix concrétisent de façon sublime et suprême son amour infini envers Dieu et envers les hommes, c'est-à-dire qu'elles sont la conséquence de sa messianité : annonce du royaume nouveau et éternel dans lequel chaque individu trouvera une place. Dans le récit de sa comparution au tribunal, Jésus dit dans Jn. 18, 37: « Je suis venu pour témoigner (*marturéo*) de la vérité. »

Il a institué les apôtres pour que, à leur tour, ils témoignent de Lui et fassent des disciples, des témoins (*marturès*) actifs, en actes et en paroles, de la vérité divine révélée en Jésus-Christ au monde ⁴¹, jusqu'au don de leur vie. Les actes de ce martyr sont très présents dans les Actes des apôtres. ⁴² Les apôtres étaient des témoins de la personne et de la vie de Jésus-Christ, de sa Parole, de ses actes, de sa passion et sa mort, et de sa résurrection. ⁴³ Car, selon la théologie chrétienne, pour être vrai témoin de Dieu et du Christ, il faut être capable de communiquer clairement et véridiquement au monde ce qu'on croit et son expérience religieuse. Ce sont des fidèles chrétiens qui revêtent alors l'identité de *marturès*.

³⁹ Jean 1,7-8. 15.19.

⁴⁰ Cf. A. G. HAMMAN, *Les premiers martyrs de l'Église* (Les pères dans la foi, 12), s. 1, Desclée de Brouwer, 1979, p. 10.

⁴¹ Mt. 28, 19-20 ; Jn. 1,41.45 ; Actes des Apôtres 10, 37-43 ; voir aussi A. KUEN (éd.), *Nouveau dictionnaire biblique...*, p. 1260.

⁴² Cf. Actes des apôtres 1, 8. 22 ; 2, 32 ; 3, 15 ; 5, 32 ; 10, 36.40 ; 13, 31 ; 22, 15 ; 26, 16.

⁴³ Actes des Apôtres 1,22 ; 2,32 ; 9,20 ; 4,33...

Les premiers fidèles chrétiens avaient fait de leur vie le témoignage de l'unicité et de la vérité de Dieu comme source et terme de l'existence du monde et de l'homme, et de sa volonté universelle de salut. Et depuis ce temps, les chrétiens fidèles expriment leur attachement au Dieu trine « dans le credo, le jour du baptême, au cours de la liturgie »⁴⁴, par toutes leurs luttes contre le mal. En fait, s'il y a des « gestes, d'option de vie qui, par leur contenu même et leurs conséquences, constituent une proclamation vibrante de la transcendance... du Seigneur et de son Royaume »⁴⁵, c'est le martyre en tant que configuration directe des fidèles au maître. La foi proclamée et reçue se vit, se fortifie et façonne une existence qui oriente les intérêts, les propensions, les conceptions de la vie et l'action du croyant. C'est la vie totale du fidèle qui, tous les jours, devrait constituer « la trame de l'existence chrétienne... Pour les adeptes du Christ, il n'y a point de difficulté à marier le ciel et la terre, car le geste le plus banal est à leurs yeux chargé de signification ».⁴⁶ Ce chemin de perfection est une bonne « conduite éthique » sociale et religieuse : honnêteté, lutte contre le mal, accomplissement des actes de charité et de piété. Ces exigences éthiques et religieuses, favorisant ce que les juifs appellent « la sanctification du Nom », sont considérées comme une justice d'amour vis-à-vis de Dieu et d'autrui pour la construction d'un monde plus juste et plus humain, orienté vers l'eschatologie. Ceci montre déjà que le martyre trouve son lieu d'application dans la vie sociale ou communautaire du chrétien.

Du coup, ce n'est pas seulement la foi pure mais la foi vécue qui est liée au martyre. Tertullien (155-222) avait compris que « la foi est obligée au martyre » (« *debitricem martyrii fidem* »). Cette phrase a été reprise par l'évêque Bossuet (1663) comme nous le signale Jacques Le Brun⁴⁷, et fait ainsi comprendre que « le martyre appartient à l'essence de l'Église »⁴⁸ et de la foi chrétienne. L'obéissance aux préceptes de Dieu, la pratique de la prière, la célébration des sacrements et d'autres actes de piété, les loisirs, les rencontres, le travail, toute la vie aussi bien spirituelle et liturgique, que la vie quotidienne» sociale et

⁴⁴ Cf. A. G. HAMMAN, *Le martyre dans l'antiquité chrétienne*, p. 11.

⁴⁵ G. THILS, *Sainteté chrétienne*, p. 305.

⁴⁶ A. G. HAMMAN, *La vie quotidienne des premiers chrétiens*, p. 7.

⁴⁷ Cf. J. LE BRUN, *Mutations de la notion de martyre au XVIIe siècle d'après les biographies spirituelles féminines*, dans J. MARX (éd.), *Sainteté et Martyre dans les religions du livre* (Problèmes d'histoire du christianisme, 19), Bruxelles, Université de Bruxelles, 1989, p. 77.

⁴⁸ K. RAHNER, *Le chrétien et la mort*, p. 94.

communautaire rythment la pratique de la foi et font partie des actes de martyre en vue de la sanctification et de l'attente de la Cité éternelle.⁴⁹

Tout ceci signifie que le martyre est d'abord l'attitude du croyant à l'égard de Dieu, à l'égard des hommes, du monde et de la communauté chrétienne.⁵⁰ Cette première signification et forme du martyre peut être qualifiée de martyre existentiel, exemplatif ou « prédicatif » que Gustave Thils nomme « martyre blanc ». La force salvatrice de ce martyre est dans sa « cohérence » interne et dans sa « transparence ultime », dans la mesure où, en lui, « s'accomplit l'identification parfaite entre la foi et la vie, entre la profession verbale et l'action quotidienne ». ⁵¹ C'est une manière générale d'assumer sa conviction de foi, son identité, son appartenance religieuse personnelle dans le monde et pour le bien du monde en attendant la vie du paradis.

Cependant, par un choix libre de certains fidèles et en réaction au monde ambiant, une autre forme du martyre a émergé, liée au « martyre blanc », qu'on désigne par « martyre par équivalence » ou « martyre gris ». ⁵² En réalité, historiquement, cette forme de martyre a fait irruption plus tard après les persécutions (martyre rouge).

1.2.2. Le « martyre gris »

Certains chrétiens ont adopté une expression de foi qui semble se substituer à la passion du Christ, des apôtres, du monde et au « martyre rouge », dans la mesure où elle est marquée par certaines pénitences ou souffrances. Ce type de martyre renvoie aux différentes formes spécifiques de spiritualité adoptées par des fidèles : ermitage, monastère, ascétisme, virginité... Il s'agit de la vie de celui qui, pour témoigner de sa foi, « se retire du monde trop bruyant pour le désert et y passe son existence »; de « celui qui soutient avec patience le combat de la chasteté (sainteté, pureté) »; de « celui qui s'efforce avec constance de se libérer de ses vices et d'acquérir la vertu (...) » ; de « celui qui passe une vie de pénitence pour

⁴⁹ Cf. A. G. HAMMAN, *La vie quotidienne des premiers chrétiens*, p. 197-199.

⁵⁰ Honorer Dieu en évitant de faire le mal et en proclamant son nom, sa puissance, son amour, sa miséricorde et sa volonté de sauver tous les hommes qui se tournent vers Lui; tout l'engagement du chrétien dans le monde doit révéler son attachement à Dieu et au Christ. C'est la voie de la sanctification personnelle, mais aussi de celle du monde et de la glorification de Dieu.

⁵¹ Cf. R. FISICHELLA, *Martyre*, dans R. LATOURELLE et R. FISICHELLA (éd.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal-Bellarmin, Paris-Cerf, 1992, p. 757-758.

⁵² Cf. G. THILS, *Sainteté chrétienne*, p. 308.

réparer ses péchés ».⁵³ Bien qu'on pense qu'il soit une sorte de compensation au « martyr rouge », en temps de paix, il s'agit, d'abord et essentiellement d'un combat spirituel en soi-même et une sorte de mort en soi-même par des pratiques exceptionnelles de pénitence, de mortification, de macération, de flagellation et de toutes sortes de pratiques ascétiques.⁵⁴ Ce n'est pas une épreuve ou une souffrance qui serait infligée de l'extérieur, mais que l'on s'inflige volontairement.

Par ce « martyr par équivalence », qui a une dimension mystique, le fidèle témoin prend le risque « de mettre en jeu », de façon libre et volontaire, sa propre vie en se donnant une mort métaphorique ou symbolique : tuer le vieil homme en soi pour revêtir l'homme nouveau en Christ. C'est un combat dont l'arme est la foi, l'amour, la justice contre tout ce qui s'oppose au Christ, à Dieu, à la vie humaine, à l'Église et qui détourne de la voie du salut. Il requiert donc « une discipline de vie toute rigoureuse ».⁵⁵

Ce type de martyr, fait de pénitence », de mortification, de macération..., peut paraître en contradiction avec le principe catholique selon lequel le martyr comme souffrance et mort ne se recherche pas mais s'accueille. Or ici, le fidèle est son propre bourreau et se donne une mort symbolique. N'est-ce pas que cela pourrait s'interpréter comme une sorte de suicide que le catholicisme condamne ? Le Christ a-t-il appelé ses disciples à se faire du mal pour l'honorer ? Il leur demande plutôt de supporter avec foi, amour et espérance le mal quand il leur est infligé. D'ailleurs, certains psychologues, philosophes, sociologues... ne s'empêchent pas de voir dans la mortification un acte pathologique (masochisme et/ou sadisme), même si des chrétiens qui le vivent y voient une manière de mater le corps considéré comme source du péché.

Cette enquête dans le N.T. et dans la pratique chrétienne conduit au constat que la notion de « marturion » a connu une évolution au fil des contextes et des événements. Le martyr est d'abord lié à la proclamation et au témoignage de la vérité, de la foi, de la lutte contre le mal en soi-même et autour de soi. Car « toute âme qui se conduit avec pureté, dans la connaissance de Dieu, qui obéit aux commandements, est martyr dans la vie. Elle répand sa foi, à la manière du sang du Christ, durant sa vie tout entière jusqu'au moment de son

⁵³ G. THILS, *Sainteté chrétienne*, p. 308; voir aussi A. G. HAMMAN, *La vie quotidienne des premiers chrétiens*, p. 228. Sur cette page, l'adoption d'une vie spirituelle spécialisée est considérée comme « un nouveau baptême ».

⁵⁴ Cf. J. LE BRUN, *Mutations de la notion de martyr*, p. 77-90.

⁵⁵ Cf. S. DELEANI-NIGOUL, *L'utilisation des modèles bibliques du martyr par les écrivains du III^e siècle*, dans J. LAFONTAINE et Ch. PIETRI (éd.), *Monde latin antique et de la Bible*, vol. 2, Paris, Beauchesne, 1985, p. 319.

exode ».⁵⁶ Ce *marturion* est essentiellement et fondamentalement une conversion, la contestation de certaines manières de vivre, fait de ruptures et place le croyant dans « une situation inconfortable de présence et d'éloignement, de partage et de solitude, de sympathie et d'affrontement ».⁵⁷

Cette logique de l'affrontement a fait qu'au cours de l'histoire de l'Église, le « martyr blanc » ou le « martyr gris » ont pu être confrontés à une autre logique séculière ou religieuse hostile au Christ, et les conséquences en ont été la persécution allant jusqu'à la mort. Dès lors, le martyr a revêtu une signification qui met l'accent sur l'aspect de souffrance et de mort, c'est le « martyr rouge » sans faire disparaître le « martyr blanc ». Cependant, les différents aspects du *Marturion* couvrent les « deux réalités (témoignage et mort) qui se commandent immédiatement l'une l'autre ».⁵⁸ Le contexte de l'affrontement a conduit à l'évolution de la notion de martyr. Désormais, « le martyr se réfère à la mort. Sans doute la mort ne compte pas parmi les concepts bibliques primitifs de *marturéo* (témoigner), de *martus* (martyr), de *marturia* (action de témoigner/ témoignage) et de *marturion* (témoignage). On trouve cependant, dans le Nouveau Testament déjà, le point de départ de cette évolution des concepts qui aboutit, dès le IIe siècle, à faire de *martus* un martyr : un croyant qui, devant les puissances ennemies du Christ, accepte résolument la mort ».⁵⁹ C'est ce que la théologie chrétienne désigne par « baptême du sang »⁶⁰, et que G. Thils nomme « martyr rouge » : témoignage de foi en Dieu, en Jésus par la mort.

1.2.3. Le « martyr rouge »

La notion de *marturion*/martyr a connu une certaine évolution au sein du Christianisme en rapport avec les événements et les contextes socio-politiques et religieux. Le déploiement de la foi, son aspect comportemental ou moral, a pu générer des réactions d'hostilité contre les chrétiens et a abouti à la persécution. Les chrétiens étaient des témoins (*marturès*) et des tenants d'une doctrine mal reçue et dérangeant. Avant le IIe siècle, *marturion* chrétien n'était pas appliqué à « la mort, ni à la mort violente » à cause de Jésus ou de Dieu : vers l'an 34-35, Étienne fut le premier *martus* mis à mort en tant que tel, mais sa mort sacrée n'était pas qualifiée de martyr. Ainsi en fut-il des chrétiens morts persécutés.

⁵⁶ A. G. HAMMAN, *Le martyr dans l'antiquité chrétienne*, p. 14.

⁵⁷ A. G. HAMMAN, *La vie quotidienne des chrétiens*, p. 7.

⁵⁸ K. RAHNER, *Le chrétien et la mort*, p. 95.

⁵⁹ K. RAHNER, *Le chrétien et la mort*, p. 94.

⁶⁰ Cf. A.G. HAMMAN, *Signification doctrinale des Actes des martyrs*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 75, 1953, p. 742.

La qualification des chrétiens persécutés et morts pour la foi comme « martyrs » est postérieure, notamment au II^e siècle. Comment est-on passé à l'acception populaire et théologique désignant « martyrs » « les victimes des répressions antichrétiennes » ?⁶¹ Avec le temps et les événements, il y a eu comme un dépassement ou une certaine évolution de la conception du « martyr », telle que la mort et la souffrance des fidèles du Christ sont d'abord la conséquence inéluctable du déploiement de la foi chrétienne dans le monde. Les fidèles chrétiens étaient persécutés et « tués parce qu'ils étaient martyrs (*marturès*, témoins) » du Christ. Et plus tard, cela leur a valu l'appellation de « martyrs » : « D'abord on tua les chrétiens parce qu'ils étaient martyrs (témoins) ; ensuite on appela martyrs ceux qui avaient été tués ». ⁶²

Historiquement et théologiquement, la signification de *marturion* « a glissé » de martyr comme déploiement de la foi chrétienne au monde en paroles et en actes « vers celui du témoin qui prouve sa foi en passant par une mort violente (martyre) ». ⁶³ « *Martus* » est employé pour désigner, non plus simplement le témoin mais un témoin « au sens » actuel de celui qui témoigne et qu'on tue en tant que tel. Selon F. Chiovaro, les chrétiens condamnés et déterminés à rendre leur témoignage au Christ jusqu'au bout ne se disaient pas martyrs et réservaient ce titre au Christ. ⁶⁴ La théologie du « martyr rouge » s'est développée avec les Pères de l'Église (II^e-III^e siècles, en Afrique, à Alexandrie et à Rome) ⁶⁵ qui ont amorcé une réflexion sur la notion de martyr comme mort à cause du Christ et ont donné une signification théologique à cette acception. La mort pour la foi revêt un « sens technique » : *marturion*. Dans cette optique, K. Rahner soutient que « le martyr désigne, selon l'acception actuelle du terme, la mort acceptée pour la foi ou les vertus chrétiennes ». ⁶⁶ Comme le témoignage juridique se donne devant un tribunal, les martyrs religieux étaient eux aussi

⁶¹ Cf. F. CHIOVARO, *Les saints dans l'histoire du christianisme*, dans CHIOVARO F. (éd.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, p. 37-38.

⁶² Cf. F. CHIOVARO, *Les saints dans l'histoire du christianisme*, dans CHIOVARO F. (éd.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, p. 38.

⁶³ Cf. KUEN (éd.), *Nouveau dictionnaire biblique*, p. 1260.

⁶⁴ Cf. F. CHIOVARO, *Les saints dans l'histoire du christianisme*, dans CHIOVARO F. (éd.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, p. 40-41 ; voir aussi A. LOUTH, *Martyre*, dans J.-Y. LACOSTE (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 856, où Jésus est martyr et plus qu'un martyr dont le disciple qui mourrait martyr était un « parfait disciple » (1 Tim.6, 13 ; Apoc.1, 5).

⁶⁵ Cf. F. CHIOVARO, *Les saints dans l'histoire du christianisme*, dans CHIOVARO F. (éd.), *Les saints dans l'histoire du christianisme*, p. 41.

⁶⁶ K. RAHNER, *Le chrétien et la mort*, p.93.

soumis à une interrogation sur leur foi devant un tribunal ou un conseil qui vérifiait la véracité des faits ou des propos qui leur sont attribués.⁶⁷

Dès lors, martyr (« rouge ») comme mort sacrée est devenu, dans la raison théologique et populaire, la forme la plus connue du témoignage de la foi. Ainsi, le martyr dans la théologie catholique « se réfère à la mort »⁶⁸ comme témoignage suprême de la foi. En effet, la théologie catholique a fait de ceux qui rendent témoignage de leur foi « par effusion de leur sang »⁶⁹ les martyrs par excellence. Est-ce que cela signifie que le N.T. ignorait la réalité du « martyr rouge » ? L'idée de la mort-martyr, présente dans le N.T., dans l'esprit populaire et dans la théologie chrétienne.

1.2.3.1. La signification chrétienne de la notion de « martyr rouge »

Le Christianisme, par son enseignement, sa conception morale et sa vie sociale, ne fait pas l'affaire de tous ; il suscite des contestations, de la méfiance, de la peur et la persécution. Déjà, Jésus avait annoncé aux siens cette dimension dramatique du témoignage. Bon nombre de textes du Nouveau Testament font écho de ce type de martyr⁷⁰ que Jésus a désigné par plusieurs expressions, notamment : « boire à la coupe »/ « recevoir le baptême » de Jésus.⁷¹ Il leur disait : « Je vous envoie comme des agneaux au milieu des loups » (Lc.10, 3) ; « vous serez haïs... à cause de mon nom. Mais celui qui tiendra jusqu'à la fin sera sauvé ». ⁷² Il les préparait ainsi à porter ce témoignage dans la fidélité et la persévérance. Et l'histoire nous apprend que les disciples ont été haïs, battus, livrés à la souffrance et certains seraient mis à mort à cause de son nom, de l'Évangile, de la justice...⁷³

Le « martyr rouge » est mis en rapport avec la violence subie jusqu'au sacrifice de la vie⁷⁴, et devient expression de la résistance jusqu'au sang contre l'idolâtrie, le péché, la dénégation du Christ ; c'est la marque de la fidélité au degré le plus élevé et de la fermeté dans la conviction de foi et d'amour (Hb. 12,4). Le « premier » martyr c'est Jésus-Christ Lui-

⁶⁷ Cf. P. Th. CAMELOT, *Martyr, martyre*, dans JACQUEMET G. (éd.), *Catholicisme : hier, aujourd'hui, demain*, t.8, Paris, Letouzey et Ané, 1979, p. 770. Éléazar, les sept frères Maccabées, Jésus, les chrétiens furent tous soumis à cette interrogation.

⁶⁸ Cf. K. RAHNER, *Le chrétien et la mort*, p. 94.

⁶⁹ Cf. V. SAXER, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris, Beauchesne, 1980, p.73.

⁷⁰ Cf. Mt. 10,18 ; Lc.12, 4-5 ; 13,31 ; 21,16-17 ; Jn. 16,2 ; 21,18...

⁷¹ « Boire à la coupe », « recevoir le baptême » de Jésus (Mt. 20, 22 ; Mc. 10, 38-39 quand il répond aux deux frères et leur mère).

⁷² Cf. Mt. 10, 16-22 ; Jn. 21, 18.

⁷³ Cf. Jn. 7,7 ; Mt.10, 21-23 ; Mc. 13, 19-23 ; Mt.10, 16.31 ; 24, 19 ; Mt. 5, 10 ; Lc. 6, 22-23...

⁷⁴ Cf. Ch. SAULNIER, *Martyre*, dans P. POUPARD (éd.), *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984, p. 1057.

même qui a accepté de donner sa vie pour ainsi rendre témoignage à Dieu, à la Vérité et à la réalité de la Vie glorieuse promise aux hommes croyants. Les fidèles martyrs sont donc ceux qui rendent « témoignage à la vérité ... jusqu'à l'effusion du sang ».⁷⁵ Pour eux, ce sacrifice de la vie à cause de Dieu et de la foi en Jésus-Christ, considéré comme la véritable expression sainte et juste de la foi et de l'amour envers Dieu et envers les hommes, est honorée comme le geste le plus parfait de la sainteté, de la justice, de la louange. Il devient la voie idéale de la sainteté, objet du désir ou de « l'aspiration » de certains fidèles.⁷⁶ Il est le dépassement et la sublimation de la vie en vue de « l'envol vers le ciel ».⁷⁷

A.G. Hamman fait remarquer que l'argument de cette haute considération que revêt le « martyr rouge » est souvent apologétique. Il cite J. Rivière résume cet argument en ces termes : « Il y a dans le cas de nos martyrs quelque chose d'extraordinaire qui mérite objectivement de retenir l'attention, quelque chose de distinctif qui les met au-dessus des autres et qui sollicite par conséquent une explication différente : c'est le fait d'une incontestable supériorité morale et, pour tout dire, de leur héroïsme surhumain ».⁷⁸ A.G.Hamman montre que cet argument a valu à l'époque des Pères et leurs « livres apologétiques », mais il est complexe parce que personne ne cerne avec assurance « la valeur probante du martyr », et que la théologie a donné une « signification » au « martyr rouge ».⁷⁹

Cependant, une question se pose, à savoir : faut-il mourir pour Dieu, en vue de la sanctification et l'obtention de la vie éternelle ? Ou faut-il préserver la vie pour sanctifier le nom de Dieu et sanctifier le monde ? Dieu est la vie, le maître de la vie, et sa vie ne peut être ni augmentée, ni diminuée par qui ou par quoi que ce soit. Il ne la donne pas pour qu'elle lui soit détruite, anéantie (Ez.18, 25-28 : Dieu ne désire la mort de personne mais plutôt la vie de tous) mais pour produire la vie en abondance (Jn. 6,34.51). L'homme veut et aime la vie pleine ; et tout être humain paierait bien, s'il y avait un prix à payer, « pour la conserver et vivre aussi longtemps que possible » (Job 2, 4). Que ce soit dans l'antiquité chrétienne ou en ces temps qui sont les nôtres, la vie a un prix aux yeux de Dieu et des hommes. Une des

⁷⁵ Cf. A. G. HAMMAN, *Les premiers martyrs*, p. 10.

⁷⁶ Cf. A. QEVER, *Le Martyre*, dans G. WIGODER (éd.), *Dictionnaire encyclopédie du judaïsme. Esquisse de l'histoire du peuple juif*, Paris, Cerf, 1993, p. 936.

⁷⁷ Cf. A. G. HAMMAN, *Les premiers martyrs de l'Église*, p. 11.

⁷⁸ J. RIVIÈRE, *Autour de la question du martyr*, dans *Revue pratique d'apologétique*, Paris, Beauchesne, 1907, p. 641; voir aussi A.G.HAMMAN, *Signification doctrinale des Actes des martyrs*, dans *NRT*, 75, (1953), p. 739.

⁷⁹ Cf. A.G.HAMMAN, *Signification doctrinale des Actes des martyrs*, p. 739.

façons de s'opposer à Dieu est de lutter contre la vie, la détruire, la mépriser, la négliger. Sur le plan théologique, il convient de comprendre que la mort à cause de la foi n'est pas la mort pour Dieu mais pour le fidèle lui-même qui rend témoignage de son attachement à la source de la vie en vue de la gagner en abondance dans le royaume éternel. Dans cette optique, personne n'aurait le droit de supprimer la vie humaine ou de se livrer à la mort au nom d'un martyr. La mission de l'homme est d'accueillir, d'entretenir, de construire et de protéger la vie qui, du reste, est appelée à la résurrection pour la gloire éternelle auprès de Dieu, et non de la livrer à la mort. « La vie est le plus précieux bien de tout individu ». ⁸⁰ Toute mort recherchée ou provoquée par un chrétien, sous prétexte de témoignage de foi et d'amour pour Jésus-Christ, est, selon la théologie chrétienne soutenue par les pères, notamment Augustin (354-430), est considérée comme « suicide » ou « homicide », parce qu'il ne s'agirait pas d'une « inspiration » divine. ⁸¹ Et ainsi sa dimension « sacrificielle » de cet acte s'estompe. La théologie chrétienne réprouve aussi tout comportement provocateur de la violence qui peut conduire quelqu'un à tuer. ⁸²

La mort-martyre n'est pas la seule voie d'honorer dignement et glorieusement Dieu et de le rejoindre. Nous avons déjà présenté d'autres formes de martyr. C'est pourquoi, l'Église catholique propose la fuite plutôt que le désir de la mort en se livrant volontairement aux mains des persécuteurs, ou en reniant sa foi par dissimulation, ou encore en provoquant sa propre persécution. Mais la fuite n'étant pas toujours évidente pour tous, certains chrétiens sont amenés à accepter la mort, et non à se livrer à la mort.

La question du « martyr rouge » est complexe : renier sa foi pour préserver sa vie physique conduit, selon la foi chrétienne, à la mort éternelle ; donner sa vie à la mort sans le vouloir toucher à la liberté et au désir de vivre pour servir Dieu. Mais l'homme contemporain est écartelé entre désir de maintenir la vie terrestre comme don de Dieu et l'exigence de la foi d'accepter la mort infligée pour une éternité dont on n'est pas sûr. Bien que cette question reste encore en discussion, elle permet de poser la question sur les contextes du « martyr rouge ».

⁸⁰ Cf. G. BELLING et ali, Ch. CANNUYER (éd.), *Dictionnaire illustré de la Bible*, p. 580.

⁸¹ Cf. J. BELS, *La mort volontaire dans l'œuvre de Saint Augustin*, p. 153.

⁸² Cf. J. BELS, *La mort volontaire dans l'œuvre de Saint Augustin*, p. 150. Cette théologie considère la donation de soi à la mort comme une complicité au meurtre. Saint Augustin l'a exprimé dans sa position vis-à-vis des donatistes (380-395). Ces révoltés contre l'autorité épiscopale reconnue furent combattus par l'empire (devenu chrétien) et se disaient « martyrs ». Pour Augustin, ils sont des hérétiques et schismatiques, fauteurs des troubles et donc ne sont pas martyrs.

1.2.3.2. Les contextes ou les occasions du « martyr rouge » dans l'histoire de l'Église

Parler du contexte qui a donné lieu au martyr rouge renvoie à la perspective historique de la relation entre l'Église chrétienne et la société séculière, mais aussi entre le christianisme et les autres religions ou philosophies. Depuis sa naissance, du premier siècle de notre ère à nos jours, le christianisme fait son chemin comme message à vivre et à transmettre au monde. Ainsi l'histoire de l'Église est celle du témoignage (*marturion*) de la foi aussi bien en temps de paix qu'en temps de persécution. Certes, de nos jours, ce martyr n'est plus géré comme aux premiers siècles où des mouvements de masses furent perceptibles.⁸³ Il subsiste encore plusieurs circonstances, causes ou raisons dont il est difficile de décortiquer les contours de façon claire et nette. On ne peut qu'en mentionner quelques aspects, notamment politiques, religieux, sociaux et culturels.

Nous disions que l'histoire et la vie du christianisme sont marquées par des actes de témoignage tels que l'Église chrétienne se veut, par nature, une communauté martyre et de martyrs. Certes, elle n'est pas, par essence, persécutée, mais martyre par l'annonce du Christ comme vérité, chemin du salut et la vie. Les témoins (*marturès*) du Christ ne cherchent pas la mort, ils sont les victimes de ceux qui s'opposent à cette nouvelle manière de penser la vie, d'être et d'agir.

L'Église a pris « rapidement conscience de la signification vitale du martyr, qui scelle sa fidélité et son authenticité évangélique ».⁸⁴ Dans sa mission d'évangéliser le monde, « loin de s'enfermer dans un ghetto, l'Église se manifeste au grand jour, se pose face à la Cité et aux philosophes ».⁸⁵ Elle doit donc christianiser le monde, les vies, les us, les cultures qu'elle rencontre. Dans ce contexte, elle est placée en situation de confrontation et d'affrontement inéluctables constituant des occasions spécifiques où le témoignage devient plus fort, percutant et dramatique jusqu'au « baptême du sang ». C'est donc dans les cas extrêmes d'affrontement ou de persécution que les chrétiens font l'expérience du « martyr rouge » ou « martyr de sang ». Ceci est dû au fait que le christianisme s'est présenté, dès ses débuts, comme une nouvelle vision du monde et de la vie sur le plan moral et social... Ce qui allait à

⁸³ R. DELPARD, *La persécution des chrétiens aujourd'hui dans le monde*, p. 11-12.

⁸⁴ A. G. HAMMAN, *Le martyr dans l'antiquité chrétienne*, p. 8.

⁸⁵ A. G. HAMMAN, *La vie quotidienne des chrétiens*, p. 6.

l'encontre de certaines convictions religieuses, philosophiques et du pouvoir politique⁸⁶ qui l'ont tenu pour suspect, hostile et dangereux.

Cet affrontement a d'abord été, et peut-être encore maintenant, manifesté par le refus de reconnaître le « culte officiel du souverain »⁸⁷ ou culte impérial. De fait, ce culte impérial et celui des divinités naturelles ou humaines dans leurs représentations étaient considérés par les chrétiens comme une idolâtrie.⁸⁸ Ce qui justifie la distance des fidèles du Christ des modes de gestion socio-politiques et même éthiques, et leur refus des autres cultes. Ce refus a été interprété comme une « désobéissance civique ».⁸⁹ L'empire voit la conduite des chrétiens comme une contestation, une opposition et une menace « à l'unité » de l'empire. Vu sous ce regard, « le christianisme » est présenté « comme un ferment perturbateur et réfractaire (...). Le chrétien ... est en marge de la société, émigré de l'intérieur ».⁹⁰ On a l'impression qu'il y a eu une sorte d'imbrication complexe du politique dans le religieux et du religieux dans le politique. Il faut donc freiner son expansion ou même la stopper. M.F. Baslez juge contradictoire cette accusation portée contre les chrétiens, car « le Nouveau-Testament n'incite pas à la désobéissance civique mais prône, au contraire, le respect des autorités, du pouvoir et de sa justice »⁹¹, mais il s'oppose à l'injustice et prône la liberté et l'égalité des droits.

Dans le domaine culturel et éthique, l'avènement du christianisme a apporté de nouvelles us et/ou mœurs aux peuples et une autre vision ou compréhension du monde, une nouvelle manière d'approcher les hommes, la pauvreté et la richesse.⁹² Cette nouvelle morale et la doctrine religieuse, selon lesquelles « il n'y a plus ni esclave, ni maître », dérangent et fâchent parce qu'elles sont perçues comme un démenti, une accusation, une contradiction par rapport aux anciennes. En outre, le fait que beaucoup de femmes nobles adhéraient à cette

⁸⁶Cf. R. DELPARD, *La persécution des chrétiens aujourd'hui dans le monde*, p.11. L'auteur pense que « les empereurs craignaient les chrétiens ».

⁸⁷ M.F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'antiquité : victimes, héros et martyrs*, Paris, Bayard, 2007, p. 391.

⁸⁸ Nous entendons par idolâtrie la vénération des divinités qui n'ont rien de divin, et ne sont que des représentations ou des objets fabriqués par des hommes.

⁸⁹ Cf. M. F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'antiquité*, p. 392.

⁹⁰ A. G. HAMMAN, *La vie quotidienne des chrétiens*, p. 97.

⁹¹ M. F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'antiquité*, p. 392.

⁹² A. G. HAMMAN, *La vie quotidienne des chrétiens*, p. 47-67 et p. 230. Les femmes ne sont plus à classer dans des rangs inférieurs, presque comme des esclaves, ni à être chosifiées. Elles sont des êtres humains comme tous les autres. Ainsi les hommes et les femmes se réunissent ensemble pour écouter la parole de Dieu, prier et partager le pain. La pauvreté est réprouvée mais elle n'est pas un fatalisme, elle est prise sur le plan spirituel comme signe de l'amour et du renoncement à la déification des choses et de l'attachement au seul riche qui est Dieu. Et en tant que telle, elle est ouverture à la charité, au partage avec ceux qui n'ont pas et donc voie du salut. Il s'agit alors de la pauvreté du cœur.

religion, et que « maîtres et esclaves, riches et pauvres, patriciens et philosophes se rassemblaient et se fondaient dans une communion plus profonde que celle du sang ou de la culture »⁹³ était mal perçu et faisait redouter la force qu'allait acquérir ce groupe des adeptes du Christ. Tout ceci provoquait, et provoque encore parfois, des réactions hostiles à leur égard. Il semble que la haine, la jalousie et même une raison financière poussent à la violence contre les chrétiens. A.G. Hamman signale, par exemple, qu'au III^e siècle (253-260) « surgissaient de graves difficultés financières, et le pouvoir utilisait l'antichristianisme pour renflouer le trésor »⁹⁴, en confisquant les biens des chrétiens. Si on peut comprendre aujourd'hui A.G. Hamman, il n'est pas rare que l'on s'oppose aux chrétiens catholiques à cause de leur « prospérité ».⁹⁵

Disons, grosso modo, que le « martyr rouge » trouve ses lieux ou occasions dans le contexte des oppositions idéologico-politico-religieuses et culturelles. Et pour la théologie et la spiritualité catholiques, ce martyr en soi n'est pas une anomalie, ou une folie, ou une naïveté, ou une réaction contre la situation sociale du monde présent... mais le témoignage de qui exprime la conviction de foi aux yeux du monde.

1.3. Les thèmes théologiques du « martyr rouge » dans les écrits d'A.G.Hamman

Cette section vise à expliciter la signification théologique et spirituelle du martyr chrétien. La théologie catholique traduit le martyr dans des notions classiques, telles que « expression de la foi », « sacrifice », « baptême », « imitation du Christ », « exemplarité », « langage et message », etc. Nous allons parcourir ces expressions.

1.3.1. Martyr comme vie et communication du message chrétien au monde

« Le martyr » comme « témoignage » ou « confession de foi » est un langage⁹⁶, c'est-à-dire un code qui permet de traduire une vérité ou une réalité. Il suppose un messager,

⁹³ A. G. HAMMAN, *La vie quotidienne des chrétiens*, p. 48.

⁹⁴ A. G. HAMMAN, *Pour lire les Pères de l'Église* (Pour lire), Paris, Cerf, 2010, p. 35.

⁹⁵ Les XVII^e et XVIII^e siècles ont connu cette réaction en confisquant les avoirs de l'Église ; entre 1972-1974, Mobutu a nationalisé certains biens de l'Église catholique parce que celle-ci contestait sa gestion du pays ; cf. aussi P. ANDRE, *Discriminations antichrétiennes. Un bien sombre panorama*, dans *Dimanche*, 18, (13 mai 2012), p. 1 où l'on fait état de cette attitude dans plusieurs pays dont le Vietnam : « Des terrains qui appartiennent à l'Église sont nationalisés, des paroisses traînées devant la justice » ; voir aussi A.G. HAMMAN, *La vie quotidienne des chrétiens*, p. 111, au sujet des martyrs de Lyon persécutés sous Marc-Aurèle (177 ap. Jésus-Christ), il est dit : « La réussite, le bien-être, la considération exposent les chrétiens et les chrétiennes à Lyon à la dénonciation populaire ».

⁹⁶ Cf. A. G. HAMMAN, *Le martyr dans l'antiquité chrétienne*, p. 10. Voir aussi même auteur, *Les premiers martyrs de l'Église*, p. 19.

un destinataire et surtout un objectif à atteindre. Il est adressé aussi bien à l'Église qu'au monde séculier et, comme proclamation de la foi en la puissance de l'amour de Dieu, il se veut être un appel à la conversion et à l'affermissement des chrétiens dans leur foi et dans l'unité de la communauté. En effet, la persécution dispersant les chrétiens les fait porteurs du message au loin, et cette foi se propage, progresse : plus on les persécute, plus leur souffrance et leur mort attirent l'attention des gens. « Le corps brisé, le sang versé (forcent) la communauté, propulsent dans la vie des membres la vie de Dieu, communiquée par le Christ ». ⁹⁷ Ce qui a fait dire à Tertullien (150/160-200) : « Elles ne servent à rien, vos cruautés les plus raffinées... Nous devenons plus nombreux chaque fois que vous moissonnez : c'est une semence, le sang des chrétiens ». ⁹⁸ A l'adresse des non chrétiens ou non croyants, il sert à « illustrer... la puissance de Dieu » et à propager la foi au Christ ⁹⁹ et la promesse de la gloire éternelle auprès de Dieu. Il a une allure apologétique.

L'apologie (*apologia*) signifie la démonstration défensive d'une doctrine ou de la foi en opposition aux idées ou comportements adverses. L'une des réactions chrétiennes pour objecter au mal, aux antireligieux ou antichrétiens est l'acceptation du martyre. Apparemment, cet acte peut être compris comme un argument de résignation et d'impuissance, de faiblesse ou de lâcheté alors qu'il s'agit d'un langage très fort. Il défend et proclame la dignité, la fierté et la vérité de la foi et la gloire éternelle. Comme comportement et message, il est « une leçon » percutante qui interpelle et touche, négativement ou positivement, les cœurs. La foi au Christ est défendue non seulement en paroles et en actes, mais aussi par toute une vie engagée et donnée en sacrifice. M. Lods le dit en ces termes : « Le martyre ne s'exprime pas seulement de bouche, mais par un engagement de toute sa vie jusqu'à la mort inclusivement ; le martyre est une prédication particulièrement glorieuse et efficace, un signe donné au monde de la vérité de l'évangile ». ¹⁰⁰

Comme message, il est une manière forte de contester les modes de vie actuels et le traitement infligé aux chrétiens. On sait combien aujourd'hui cela fait bouger les institutions et changer les choses. C'est l'argument de la confirmation profonde de la vérité, de la

⁹⁷ A. G. HAMMAN, *Les premiers martyrs de l'Église*, p. 23. Et le livre de la genèse dit que la vraie digne mort est celui d'un homme qui a atteint « un grand âge », et que cela est un « signe de la faveur » divine (Gn.15, 15).

⁹⁸ TERTULLIEN, *Apologétique* (CUFR), 50, 13, Paris, Les Belles Lettres, 1929, p. 108, texte établi et traduit par J.P. Waltzing ; voir A. G. HAMMAN, *Pour lire les Pères de l'Église*, p. 34, nouvelle édition revue et augmentée.

⁹⁹ Cf. M. LODS, *Confesseurs et martyrs, Successeurs des prophètes dans l'Église des trois premiers siècles* (Cahiers théologiques, 41), Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestle, 1958, p. 34 et p. 37.

¹⁰⁰ M. LODS, *Confesseurs et martyrs*, p. 36.

crédibilité et de la pertinence de la foi au Christ. Il revêt ainsi un caractère kérygmatic, pastoral, catéchétique... Les martyrs peuvent aussi être comparés aux prophètes, car ils sont portés par la volonté et la force de Dieu pour témoigner de ce dernier. Cependant, alors que les prophètes font beaucoup plus usage de la parole, les martyrs communiquent davantage par leur vie, leurs actes ou même leur mort-témoin. Ils annoncent la vie future dans le Royaume éternel de Dieu. Le message des confesseurs et des martyrs aux non-chrétiens ou à ceux qui sont opposés à la doctrine traditionnelle ou officielle devient pour certains théologiens un appel à la conversion en vue du pardon de Dieu et du salut. D'autre part, le message est aussi destiné aux membres de leur communauté, dans l'intention de les affermir, de les exhorter à la fidélité, à la persévérance et à la communion ecclésiale. Dans cette perspective, « les martyrs contribuent au développement de la vie de l'Église » et à « l'établissement du Royaume de Dieu. Ils meurent dans l'Église, non seulement pour la génération présente, mais pour affirmer la réalité permanente de l'action de Dieu dans l'Église jusqu'à ce que vienne le Seigneur ». ¹⁰¹ Leur message appelle les fidèles du Christ à la dignité. Cette dignité réside dans la liberté de choix de maintenir la foi, d'exprimer son identité et son appartenance, même s'il faut mourir, ou rompre avec le mal, « plutôt que de vivre le parjure ». ¹⁰² C'est pourquoi les exhortations au martyre sont pleines d'exaltation, non des épreuves ou de la mort, mais de la « valeur par excellence des martyrs ». ¹⁰³

Aussi le martyre, visant la continuité de la foi chrétienne et le salut, est un langage de certification et d'attestation de la vérité de la personne de Jésus-Christ. Sa force repose sur l'exemple du martyre du Christ et sur sa résurrection. Le fidèle chrétien se montre en communion mystique avec le Seigneur. Ainsi la logique est que la passion du maître demeurant un langage qui appelle une suite, celle du fidèle est non seulement un martyre qui appelle et interpelle, mais aussi un langage qui, en ce sens, se veut performant.

Quelle valeur accorder à ce message et aux paroles des martyrs? Devant la souffrance et la mort violente subies des hommes, la tendance généralement naturelle est parfois de proférer des invectives teintées de vengeance, même celle du Ciel, envers les bourreaux. Car, il n'est pas rare que dans une situation d'angoisse ou de peine, l'homme se laisse parfois «

¹⁰¹ M. LODS, *Confesseurs et martyrs*, p. 44.

¹⁰² Cf. A. G. HAMMAN, *Le martyre dans l'antiquité chrétienne*, p. 9.

¹⁰³ Cf. S. DELEANI-NIGOUL, *Les exempla bibliques du martyre du martyre*, dans J. LAFONTAINE et Ch. PIETRI (éd.), *Le monde latin antique et la Bible*, vol. 2, Paris, Beauchesne, 1985, p. 246.

aller à des sentiments et à des paroles de rancœur ».¹⁰⁴ Ce comportement ternirait l'image du martyr chrétien. Pour l'Église, la qualité du message du martyr repose sur l'attitude des martyrs à l'égard du monde, de leur propre communauté de foi en imitant l'exemple du Christ sur le chemin de la passion et sur la croix : amour et miséricorde. L'exemple est une dimension importante du martyr, et il est donné pour être suivi. Le martyr chrétien repose sur le modèle fondamentalement christique.

1.3.2. Imitation du Christ et exemplarité de l'acte de martyr

Le martyr de la foi s'inscrit dans la relation intime entre le Maître et le disciple, c'est-à-dire qu'on ne peut pas parler du martyr chrétien sans parallélisme avec la vie du Christ. Comme le Maître a connu la mort par fidélité au Père, à ses convictions et à sa mission, ainsi doit-il en être du disciple (K.Rahner, p. 95). C'est qu'au centre du martyr chrétien est le *martyrium Christi*, modèle parfait à imiter (*sequela Christi*) (Mc 8,34-35 ; Jn. 12,26 ; Lc. 14,26-27). Imiter le Christ, c'est le suivre, prendre le chemin de sa vie. Il a témoigné son amour envers le Père et pour les hommes par son incarnation et son enseignement, par toute sa vie et finalement par l'acceptation de la mort sur la croix pour le salut de l'humanité. Il a donné sa vie en martyr par la mort sur la croix. Cette mort est considérée par ses fidèles et par la théologie catholique comme témoignage « suprême de sa charité ».¹⁰⁵ Ce modèle christique met en œuvre la théorie de l'exemplarité.

L'exemple est « l'un des meilleurs instruments »¹⁰⁶ qui explique la force des martyrs. Cette théorie n'est pas le monopole de la théologie chrétienne. Déjà, les moralistes des non-croyants avaient théorisé et vécu cette pensée comme technique « de force » et de « caractère vertueux »¹⁰⁷, comme un testament à léguer à la postérité. Parmi eux, Sénèque, philosophe stoïcien et moraliste (né vers l'an 4 av. J.C. et mort en 65 ap. J.C.), disait : « Long est le chemin des préceptes, celui des exemples est bref et efficace ».¹⁰⁸ Les propos du vieux Éléazar lors de son martyr le traduisent aussi bien (2 Macc. 6, 24-25). Les *exempla* concrets parlent plus fort et sont plus crédibles que les mots. Celui du Christ est très éloquent et réconfortant pour les chrétiens.

¹⁰⁴ Cf. M. LODS, *Confesseurs et martyrs*, p. 38.

¹⁰⁵ Cf. G. THILS, *Sainteté chrétienne*, p. 307.

¹⁰⁶ Cf. S. DELEANI-NIGOUL, *Les exempla bibliques du martyr*, p. 243.

¹⁰⁷ Cf. S. DELEANI-NIGOUL, *Les exempla bibliques du martyr*, p. 244.

¹⁰⁸ S. DELEANI-NIGOUL, *Les exempla bibliques du martyr*, p. 244.

Le Christ n'a pas pris la croix de lui-même ; il est entré librement dans la passion qui lui a été imposée, et il l'a acceptée par amour, par obéissance à Dieu. Ainsi, ses disciples suivront le même chemin, avec les mêmes vertus et même engagement que Lui, si une croix leur est imposée. Le pasteur Daniel Fischer, relisant la théologie de la croix et la doctrine de la justification de Luther, conçoit le martyr comme « le chemin de Jésus vers la gloire, la plus belle voie et la meilleure »¹⁰⁹ du paradis. Comme pour Jésus-Christ, « si le martyr est une mort violente, il faut une acceptation volontaire qui fait de cette mort une vie donnée et non uniquement une vie ôtée ».¹¹⁰ Il est une vie sacrifiée à Dieu et pour Dieu, pour le martyr et pour la communauté, la société. Aussi le Concile Vatican II dit : « Comme il est nécessaire que les disciples pratiquent toujours l'imitation de cette charité et en portent toujours témoignage ».¹¹¹

Les premiers chrétiens ont expérimenté le « martyr rouge », à la suite du Maître, le considérant comme l'idéal de la perfection chrétienne.¹¹² Ils lui ont accordé une haute considération en le plaçant « au sommet des manifestations de la charité ». Ce fut, pour eux, « la façon la plus adéquate d'imiter le Seigneur et d'être réellement uni à Lui ».¹¹³

Imiter plus fidèlement le Christ, le suivre jusqu'au « martyr rouge » est une manière d'être en communion parfaite avec Lui, de s'identifier à Lui, de se mettre « en route pour le rejoindre ».¹¹⁴ Toute action ou toute souffrance et toute mort à cause de lui sont participation et communion mystiques à sa passion, « à sa vie », à sa mort et à sa gloire.¹¹⁵

Ce qui fait dire à Paul que « tout ce que tu souffres de ceux qui ne sont pas parmi les membres du Christ, manquait aux souffrances du Christ ».¹¹⁶ Et comme le fidèle agit dans la

¹⁰⁹ Cf. D. FISCHER, *La notion du martyr dans la théologie de Luther*, dans *Études théologiques et religieuses*, 57, 4 (1982), p. 501.

¹¹⁰ Ch. SALENSON, *Le martyr selon Christian de Chergé*, p. 48.

¹¹¹ Cf. *Lumen Gentium (LG)*, V, 42, dans *Le Concile Vatican II, (1962-1965). Édition intégrale définitive*, Paris, Cerf, 2003, traduction par R. Winling, préface de G. Alberigo.

¹¹² Cf. M. VILLER, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, Bloud et Gay, 1930, p. 15.

¹¹³ G. THILS, *Sainteté chrétienne*, p. 307.

¹¹⁴ Cf. A. G. HAMMAN, *Les premiers martyrs de l'Église*, p. 21.

¹¹⁵ Cf. 1 Co. 12, 12 ; Éph. 1, 22-23 : Paul définit l'Église comme « Corps » du Christ. Aussi l'expression « Corps du Christ » est devenue une note de l'Église. *Le concile Vatican II, L.G, I, 7-8*. Le concile Vatican II l'a aussi présentée sous cette qualification. Les chrétiens sont membres de l'Église, du « corps mystique » du Christ par une inspiration de l'Esprit-Saint uni à Lui. Le Concile le dit en ces termes: «En effet, communiquant son Esprit à ses frères qu'il a appelés de toutes les nations pour les rassembler, il a fait d'eux, mystiquement, son Corps. Dans ce corps, la vie du Christ se répand dans les croyants qui sont unis de façon mystérieuse mais réelle au Christ» ; voir aussi Ch. JOURNET, *Théologie de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987, p. 15-16, nouvelle édition augmentée.

¹¹⁶ A. G. HAMMAN, *Le martyr dans l'antiquité chrétienne*, p. 13 : voir Phil, 3,10 ; 1 P.4, 13...

foi de sa communauté, ses souffrances sont aussi éprouvées par et dans la communauté, corps dont le Christ est la tête.¹¹⁷ L'union par la mort-martyre, loin de faire perdre leur qualité salvifique aux autres formes de témoignage, est réalisée au terme de la vie et est supposée ainsi sanctionner pleinement la sainteté chrétienne. Les adeptes chrétiens imitent le Christ et encouragent les autres à faire de même : comme le Christ et par leur mort, ils appellent les autres à ce don de la vie, à ce témoignage suprême de leur communion et de leur attachement au Dieu vivant et aux hommes. C'est que « dans les épreuves, la souffrance et la mort, le chrétien entre en union mystique avec le sacrifice exemplaire du Christ ; il achève ainsi le processus de re-création inauguré par sa conversion... ; il mène à sa plénitude la condition de disciple ».¹¹⁸

« En offrant, à leur tour, le témoignage suprême de la mort pour le Christ, ils sont les parfaits imitateurs de la vraie charité chrétienne ».¹¹⁹ Ce qui donne au martyr l'impression d'être l'accomplissement parfait de la mission chrétienne afin que le monde ait la vie. De la sorte, comme configuration du disciple au Christ, le martyr se veut être « le renouvellement » et le couronnement parfait « de la profession baptismale ».¹²⁰

Aussi, dans la mesure où le martyr rouge est le sceau de la participation à la consécration du Christ, il revêt une dignité sacramentelle et une « dimension sacrificielle ».¹²¹

¹¹⁷ Cfr. *L.G*, I, 7.

¹¹⁸ M.F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'antiquité : victimes, héros et martyrs*, Paris, Bayard, 2007, p. 202.

¹¹⁹ G. THILS, *Sainteté chrétienne*, p. 307.

¹²⁰ Cfr A. G. HAMMAN, *Les premiers martyrs de l'Église*, p. 19-20 ; ou du même auteur, *Le martyr dans l'antiquité chrétienne*, p. 11.

¹²¹ Cf. F. CHIOVARO, *Les saints dans l'histoire du christianisme*, dans F. (éd.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, p. 41.

1.3.3. La dimension sacrificielle et sacramentelle du « martyr rouge »

On pense le martyr comme sacrement de la croix et de la mort du Christ. Un sacrement est un signe efficace signifiant une réalité parfois invisible mais réelle et re-créatrice de la vie. Le « martyr rouge » signifie la consécration et la renaissance dans le royaume des Cieux. C'est le contexte et l'expérience la plus claire et la plus frappante « de se publier » « sacrement visible, signe sacré de la réalité intérieure ». ¹²² Son caractère sacramentel réside dans le fait qu'il est un signe efficace de la participation à la vie et à la mort du Christ, et en tant que langage fort et prédicatif signifiant la vérité de la gloire du ciel. Il marque le fidèle du sceau indélébile du Christ mort et ressuscité. Cette sacramentalité est analogique par rapport au « septénaire » connu. Dans l'antiquité chrétienne, il était compris « comme le sacrement de la plénitude et de l'achèvement (...) de la grâce baptismale ». ¹²³ C'est ainsi qu'au plus fort de la foi chrétienne, le martyr de sang est interprété par les théologiens comme une « onction baptismale » et un acte sacrificiel : il « est à la fois symbole baptismal et eucharistique, et sacrement d'immortalité ». ¹²⁴ Comme acte de régénération en Christ, il est comparé au baptême : « la tradition » a « attribué au martyr la même valeur justificante qu'au baptême ». ¹²⁵

1.3.3.1. L'aspect baptismal de la « mort-martyr »

Le thème du martyr comme « baptême », A.G. Hamman le tient des Pères de l'Église (Origène, Cyprien) et du N.T. (Mc. 10,38). Il y a une analogie et un parallélisme entre le martyr et le sacrement du baptême qui font dire que « le martyr est un second baptême ». ¹²⁶ En effet, le baptême purifie, sanctifie et régénère le disciple. Et le martyr de sang, étant cette mort en soi et dans son corps pour vivre éternellement, la théologie catholique l'a toujours présenté, non seulement comme « équivalent du baptême », mais aussi comme « l'épanouissement suprême de la grâce baptismale, par l'union avec le Christ, qui va jusqu'à l'identification, puisque Tête et membre ne font plus qu'un ». ¹²⁷ Selon cette théologie chrétienne, le baptême est sacrement de la mort et de la résurrection, configurant le fidèle au Christ crucifié et ressuscité. Saint Paul dit aux Romains : « baptisés dans le Christ Jésus, c'est

¹²² Cfr K. RAHNER, *Le chrétien et la mort*, p. 118.

¹²³ A.G. HAMMAN, *Le martyr dans l'antiquité chrétienne*, p. 13.

¹²⁴ A. G. HAMMAN, *La vie quotidienne des chrétiens*, p. 248.

¹²⁵ K. RAHNER, *Le chrétien et la mort*, p. 118.

¹²⁶ A. G. HAMMAN, *Le martyr dans l'antiquité chrétienne*, p. 13 ; voir également Lc. 12, 50.

¹²⁷ A. G. HAMMAN, *Le martyr dans l'antiquité chrétienne*, p. 13.

dans sa mort que tous nous avons été baptisés. Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort... » (Rm. 6,3.4). La passion et la mort de Jésus sur la croix et celles que reçoivent et recevront les disciples plus tard sont un « baptême de sang ». Ce caractère baptismal du martyre est exprimé par Jésus quand il demande à ses disciples: « Pouvez-vous être baptisés du baptême dont je vais être baptisé ? » (Mc 10, 38 ; Luc 12, 50). Le martyre n'est certes pas identique au baptême mais il y a des éléments, notamment la purification et la renaissance éternelle, qui font qu'il soit équivalent ou supérieur au baptême d'eau. Il reçoit ainsi une qualité élevée, une noblesse ultime et glorieuse parce qu'il est appréhendé comme l'expression « pleine et actuelle » du baptême.

La mort-martyre est considérée comme un baptême et un moyen parfait de la renaissance parfaite en Dieu. A ce titre, il « est le sceau de la vie éternelle » par lequel les martyrs sont « enrichis par cette seconde naissance des biens qui sont en Dieu le Père ». ¹²⁸ En effet, il est aussi, au sens figuré, qualifié de « baptême de feu » : on peut, comme M.F. Baslez, lier cela au supplice du bûcher, « la mort par le feu » « purificateur et probatoire », le feu considéré comme un « principe de régénération par excellence ». ¹²⁹ « Consommation » du baptême d'eau et d'Esprit, il apporte une grâce ultime et une pureté éternelle. Dans cette optique, Karl Rahner n'hésite pas à dire que le martyre est, « en quelque sorte », comme un « supra sacramentum ». ¹³⁰

Sans minimiser la force sanctifiante du baptême d'eau, le « martyre de sang » apporte la sanctification à un niveau plus haut et indéfectible, car il est non seulement purification des péchés, mais aussi soustraction du fidèle de ce monde du péché. Si « l'eau du premier baptême remet nos péchés, le sang du second est la couronne des vertus ». ¹³¹

¹²⁸ A. G. HAMMAN, *La vie quotidienne des chrétiens*, p. 221. Voir aussi M. LODS, *Confesseurs et martyrs*, p. 35 et M.F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'antiquité*, p. 203.

¹²⁹ Cfr M.F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'antiquité*, p. 220-222. Chez les stoïciens et dans l'empire romain, et chez certains auteurs chrétiens du thème biblique du feu : le feu jouait le rôle du purificateur. L'expression « baptême de feu » est présente dans Mt. 3, 11-12 et Lc. 3,16-17 comme jugement par lequel le Seigneur va sanctionner les hommes. Appliquée au martyre, elle signifierait que les martyrs sont déjà sanctionnés à cause de leur foi et le don de leur vie. Ce qui fait dire à Marc Lods (*Confesseurs et martyrs*, p. 53) que « le baptême de feu est regardé comme une préfiguration du jugement final de Dieu ». Mais son usage chez les Pères, fait plus allusion au baptême en tant que sacrement de régénération, de la purification (chez ORIGÈNE, *De la prière ; exhortation au martyre*, II, 30, Paris, Lecoffre, 1932, introduction, traduction et notes par G. Bardy). C'est que le martyre rouge purifie, affine comme on affine l'or dans le feu.

¹³⁰ Cf. K. RAHNER, *Le chrétien et la mort*, p. 118 ; voir aussi V. MARGRON, *Martyre blanc et martyre rouge. Proposition théologique*, dans *L'Esprit du temps/ Topique*, 113, 4 (2010), p. 82.

¹³¹ CYPRIEN (saint), *Exhortation au martyre*, dans *Saint Cyprien, textes choisis et présentés* par GORCE DENYS, Namur, Soleil levant, 1958, p. 178 ; voir aussi A. G. HAMMAN, *Le martyre dans l'antiquité chrétienne*, p. 106.

Le « martyr rouge » est le couronnement d'un processus de vie de sainteté et du baptême d'eau. Car « la mort porte à son achèvement la grâce, la gloire, et confère d'emblée la couronne au vainqueur, le salut à la victime innocente ». ¹³² Le thème de la victime renvoie à celui du sacrifice de la vie. « Le martyr est un nouveau baptême » ¹³³ accomplissant le baptême d'eau, mais il est aussi l'accomplissement parfait du sacrifice eucharistique dont le martyr est, à l'exemple du Christ et à suite, le prêtre et la victime. ¹³⁴

1.3.3.2. La dimension sacrificielle et eucharistique du « martyr rouge »

Le thème de sacrifice « met au premier plan la mort violente, qui apparaît elle-même comme le « témoignage suprême » » et donne ainsi au martyr « une signification technique de « martyr de la foi ». ¹³⁵ La souffrance et la mort-martyr des chrétiens sont un sacrifice, car « ils sont martyrs parce qu'ils sont immolés ». ¹³⁶ Au « thème du feu purificateur » est joint « celui du feu sacrificiel qui consume la victime offerte à Dieu » ¹³⁷ : le martyr consume le vieil homme, tous les péchés et devient une action de grâce. Ce thème cher à Saint Cyprien de Carthage (200-258) est présent dans sa Lettre 76. ¹³⁸ Dans l'esprit de cette lettre, c'est le fidèle qui sacrifie et offre sa vie à Dieu pour la gloire de ce dernier, pour la sanctification du monde, pour l'édification de la foi et de l'Église et pour la propre sanctification du chrétien. Pareil don total de sa vie suppose une force ou une grâce divine d'amour pour celui ou ceux à qui on

Voir M. LODS, *Confesseurs et martyrs*, p. 35-36. (Il pense que le baptême d'eau efface le péché de façon temporaire, car on peut encore pécher, alors que le martyr accorde une rémission totale et définitive et la sainteté éternelle. On peut déjà y voir une pensée sunnite du « martyr du champ de bataille où le shahîd est purifié pour l'éternité).

¹³² S. DELÉANI-NIGOUL, *L'utilisation des modèles bibliques du martyr par les écrivains du IIIe siècle*, p. 321.

¹³³ A. G. HAMMAN, *Le martyr dans l'antiquité chrétienne*, p. 132.

¹³⁴ Le sacrifice eucharistique est l'acte cultuel : action de grâce, offrande de remerciement par le don de sa vie, expiation, louange, supplication... Ceci se lit aussi dans le martyr.

¹³⁵ Cf. F. CHIOVARO, *Les saints dans l'histoire du christianisme*, dans CHIOVARO F. (éd.), *Histoire des saints et de la sainteté*, p. 41.

¹³⁶ Cf. F. CHIOVARO, *Les saints dans l'histoire du christianisme*, dans CHIOVARO F. (éd.), *Histoire des saints et de la sainteté*, p. 41.

¹³⁷ M. LODS, *Confesseurs et martyrs*, p. 53. On peut percevoir l'intégration des éléments des religions anciennes dans la théologie chrétienne. Déjà la spiritualité et la philosophie du rite sacrificiel hindou et d'autres religions naturelles portent ce thème. Dans l'hindouisme, le feu (consume l'offrande et la fumée l'apporte à la divinité (Agni est le seigneur du feu sacrificiel).

¹³⁸ Cf. CYPRIEN (200/210, + 258 comme martyr sous l'empereur Valérien) a connu plusieurs persécutions. Son « Exhortation au martyr et ses lettres 6,10 et 76 exposent sa pensée sur le martyr. Celle-ci est restée l'une des bases de la martyrologie chrétienne. Il a écrit sa Lettre 76 (257) à Nemesianus, Félix, Lucius, à un autre Félix, à Litteus, Polianus, Victor, Jader, Daturis, à ses frères dans l'épiscopat, et aussi à ses collègues dans le sacerdoce, aux diacres, et aux autres frères, qui sont tous dans la mine, martyrs de Dieu le Père Tout Puissant, et de Jésus-Christ notre Seigneur et sauveur. Cette lettre les encourage et félicite leur courage. Il y fait un lien entre le martyr et le sacrifice ; il touche ce lien en termes d'eucharistie ; voir A.G. HAMMAN, *Le martyr dans l'antiquité chrétienne*, p. 100-103.

l'offre. Par le fait qu'il accepte cette mort alors qu'il peut l'éviter en reniant sa foi, il est présumé que c'est le fidèle qui offre le sacrifice de sa vie au Dieu qu'il désire et aime afin de le rejoindre dans l'éternité bienheureuse.¹³⁹ C'est ainsi que la mort-martyre devient, dans la théologie catholique, un véritable et authentique sacrifice ouvrant les portes du paradis. D'après M. Lods, le fait de mourir à cause de la foi place le « martyr rouge » au rang d'un sacrifice offert pour et à « une personne à laquelle » on « se sent lié par des attaches de piété et d'amour ».¹⁴⁰

Jésus de Nazareth a accepté d'offrir sa vie en sacrifice pour ceux qu'il aime et par obéissance et amour. Cependant ce don du Christ et de ses disciples peut paraître paradoxal, car il peut être compris comme auto-livraison à la mort, contraire à l'esprit de la théologie du martyr chrétien qui réprouve l'auto-donation à la mort. Comme Lui, les martyrs sont ceux qui sacrifient, offrent leur vie par amour pour Dieu. V. Saxer dit que « le martyr comme liturgie » célébrée « en l'honneur de Dieu » par les victimes : autant dans la liturgie eucharistique (messe) le prêtre redit les paroles du Christ : « Ceci est mon corps », autant dans le martyr reprend ces paroles par une action comme s'il disait « c'est mon corps que je donne par fidélité à Dieu ».¹⁴¹

Le martyr devient une sorte d'exercice sacerdotal par lequel les martyrs se présentent comme des offrandes offertes à Dieu : ils expient tous leurs péchés, sacrifient leur vie dans la foi pour la recouvrer pour l'éternité. Ce sacrifice est identifié au sacrifice eucharistique célébré par les martyrs eux-mêmes dans leur cœur de foi, d'amour, d'espérance et dans leurs corps. Ils sont paradoxalement, à l'instar du Christ, à la fois les offrandes et les sacrificateurs.¹⁴² Aussi pour exprimer ce « parallélisme entre eucharistie et martyr », A. G. Hamman dit : « L'une ou l'autre actualise le même mystère du salut, qui s'accomplit dans l'Église, l'une dans le sacrement sacrificiel de l'Église, l'autre dans le sacrifice de l'existence chrétienne, qui vit le mystère de l'action de grâce ».¹⁴³

Le fidèle chrétien accomplit dans son corps le sacrifice d'action de grâce, le « sacrifice suprême » du Christ. Comme dans l'eucharistie, loin d'être seulement une action purement

¹³⁹ Cette idée du sacrifice est présente dans Apo. 6,9 qui interprète le fait que les chrétiens persécutés (Ier siècle) témoignent de leur fidélité au Christ jusqu'à la mort comme sacrifice total ou immolation.

¹⁴⁰ Cf. M. LODS, *Confesseurs et martyrs*, p. 22.

¹⁴¹ Cf. V. SAXER, *Leçons bibliques sur les martyrs*, p. 207.

¹⁴² Cf. V. SAXER, *Leçons bibliques sur les martyrs*, p. 207.

¹⁴³ A. G. HAMMAN, *Les premiers martyrs de l'Église*, p. 23.

humaine, le sacrifice de martyr est une consécration conduite par le Saint-Esprit. Ce dernier joue un rôle déterminant, dans la mesure où il apporte au martyr force et courage, soutenant sa foi et son espérance. Cependant, peut-on dire que Dieu force ainsi l'homme au sacrifice de sa vie ? Il me semble que la foi et tous les actes qui lui sont liés sont une réponse de liberté, de connaissance, de libre volonté et de conscience. Le martyr est, en fin de compte, la pratique de la foi et du baptême ; il est le sommet du sacrifice eucharistique.

Cette épreuve suppose une finalité de grande importance. Car il n'est pas donné à tout le monde d'accepter la mort pour une cause mystique, s'il n'y a pas un idéal suprême à poursuivre. L'acceptation de la souffrance ou de la mort pose la question de ce qui est attendu de ce fait, du but poursuivi.

1.4. Les raisons de l'acceptation du martyr de sang

Nous allons répondre à notre question sur la justification de l'acceptation du martyr par les chrétiens. Si pour certains, notamment des philosophes, des psychologues, des sociologues, le martyr est folie, pathologie, mépris de la vie, expression de l'échec dans la vie sociale en ce monde, les martyrs chrétiens, eux, y voient une nouvelle naissance, le commencement ou l'ouverture à une nouvelle vie. Ce sacrifice suprême répond à un idéal soutenu par l'espérance eschatologique.

1.4.1. Le martyr et l'espérance « eschatologique »

« Heureux êtes-vous lorsque l'on vous persécute à cause de moi..., car votre récompense est grande dans les Cieux » (Mt. 5, 11-12). L'acceptation du martyr n'est pas essentiellement un acte irrationnel, ni un mépris du corps ou de la vie terrestre. D'après K. Rahner (cf. *Le chrétien et la mort*), le martyr est le signe de la « liberté libre » (p. 113), la « manifestation de la foi » (p. 114), le « témoignage de la sainteté de l'Église » (p. 115). « Aurore » et « sommet des manifestations de la charité », le martyr est, pour eux, la véritable et la plus adéquate voie du salut, une lettre de noblesse et d'honneur à la plénitude de la vie. Il est justifié par la qualité éternelle de la récompense dans le ciel.¹⁴⁴ Ceux qui persévèrent dans la foi au Christ ont la promesse de trôner dans son Royaume. Car cette mort-martyr est considérée dans l'Écriture sainte et interprétée par la théologie chrétienne comme « victoire » de Dieu, victoire de la Vie, de la foi et de l'amour sur le péché, sur l'impiété, sur

¹⁴⁴ Lc. 21, 18-19 ; Hb.10, 35-39 ; 1P4, 13-14 ; Apoc.6, 9 ; 7,9.14 ; 11,12 ; 12,10-11 ; 16,6 ; 20,4, etc.

la mort ; et le jour de ce témoignage est considéré comme « le jour de la naissance à la vie éternelle ».¹⁴⁵ Les croyants sont portés par la conviction de la foi et de l'espérance selon laquelle la vie présente sur terre avec ses joies et ses peines est peu de chose par rapport à la vie éternelle auprès de Dieu. C'est une attitude-réponse relative à la promesse de la vie éternelle.

Par quelle voie atteindre ce paradis avec assurance ? Pour Saint Cyprien, il y a « deux voies pour aller à Dieu : l'une, plus sûre, est de se hâter de rejoindre le Seigneur par la plénitude de la victoire » sur le péché, sur tout ce qui détourne l'homme de Dieu et de l'amour du prochain, victoire sur le monde du mal, sur le démon, sur la mort...; « l'autre, plus agréable, c'est, en recevant son congé après les œuvres glorieuses, d'avoir la parure des louanges de l'Église »¹⁴⁶. La première et la plus rapide voie est celle du « martyr rouge ». Saint Cyprien montre ainsi que la qualité suprême de cette voie repose sur le fait que le martyr permet d'être totalement hors du péché et du monde des péchés.¹⁴⁷ Ainsi, il encourage ceux qui sont condamnés et jugés à persévérer dans la foi au Christ, à pas renier leur foi ; mais il veut aussi dire que la mort-martyr n'est pas le seul moyen d'entrer au paradis. L'épreuve du martyr, loin d'être une perte de sa vie, est la voie par excellence pour la gagner pour toujours, « le signe sacré du salut ».

Quoi qu'il en soit, la martyrologie chrétienne est construite sur le thème de la rétribution¹⁴⁸, de la « couronne impérissable » et des béatitudes éternelles. La croyance est que même si l'octroi de la place à droite et à gauche de Dieu dans le Royaume relève de la liberté de Dieu, le martyr de la foi fait acquérir sans tarder la récompense ou le bonheur éternel (Mt. 19, 29 ; Mc. 10,20 ; Lc.18, 30), car les martyrs sont réputés être des justes aux yeux du Seigneur. Ainsi donc, l'Église soutient que le martyr est le sacrifice de la vie présente à Dieu pour une vie sans fin dans le Royaume des Cieux. Ce qui implique la conviction spirituelle selon laquelle le « martyr rouge » conduit le fidèle « (...) immédiatement » et d'une façon assurée dans la « félicité céleste », étant donné qu'il efface

¹⁴⁵ Cf. Apoc. 12, 11 ; voir aussi G. BELLING et ali, Ch. CANNUYER (éd.), *Dictionnaire illustré de la Bible*, p. 408.

¹⁴⁶ CYPRIEN (saint), *Correspondance* (CUFR), t.1, *Lettre X*, 5, 2, Paris, Les Belles Lettres, 1925, p. 27, repris par A. G. HAMMAN, *Le martyr dans l'antiquité chrétienne*, p. 96.

¹⁴⁷ Cfr Apo. 7,14 : « La foule immense des gens revêtus de blanc », ce sont ceux qui viennent de la grande oppression, ils ont lavé leurs robes dans le sang ».

¹⁴⁸ Cette notion de rétribution porte une certaine ambiguïté dans la mesure où elle peut être interprétée comme mérite du croyant alors que cela relève aussi de la grâce de Dieu.

tous les péchés.¹⁴⁹ Cependant ce « immédiatement » n'est pas simple, dans la mesure où tous les morts devront attendre encore leur résurrection.

Les expressions telles que « jour du Seigneur », « jour de la pleine lune de printemps », « terre de Dieu », « jour de fête et jour de joie » après les épreuves douloureuses... signifient l'espérance eschatologique, mettent en tension la vie du fidèle chrétien et justifient le martyre.¹⁵⁰ On se situe dans la pensée de « l'événement pascal (...) qui rythme » la vie chrétienne.

La théologie de la résurrection est le moteur du martyre, car elle suscite et soutient, quelles qu'en soient les circonstances, « l'espérance », le « courage » et « la certitude » qui amènent le fidèle à confesser sa foi.¹⁵¹ La résurrection est comprise comme renaissance, régénération et acquisition dans le Royaume de Dieu d'une nouvelle existence et d'une science supérieure : la plénitude de la vie dans l'éternité. C'est l'affranchissement d'une existence menée sous l'emprise ou la menace du péché à une situation de perfection sans fin. L'éternité bienheureuse est l'objet du désir de tout croyant, de tout véritable et fidèle chrétien. Le « martyr rouge » répond à ce « désir de Dieu et de son Christ », désir brûlant d'atteindre le Seigneur de la vie éternelle, de le voir dans sa splendeur et son éternelle lumière. L'excellence « radicale » du Royaume céleste par rapport à la vie instable de ce monde est susceptible de reconforter la persévérance jusqu'à braver les souffrances et les épreuves de la mort. Elle constitue le « véritable enjeu du martyr » qui fait obtenir la perle fine et précieuse.¹⁵²

Ainsi, dans l'histoire de l'Église, la théologie du martyr a une valeur et une force mobilisatrices puissantes qui consolident le martyr et exhortent les fidèles au désir du Royaume éternel par le don de leur vie en temps favorable. La vie éternellement glorieuse est tellement désirée que tous les prix valaient la peine d'être payés : subir les supplices sous la force de l'espérance eschatologique. Loin du mépris et de la haine à l'égard de ce monde créé bon par Dieu, les martyrs de tous les temps doivent faire preuve du témoignage suprême d'amour devant tous, surtout devant les persécuteurs. « C'est pourquoi, le martyr, par lequel

¹⁴⁹ Cf. M. LODS, *Confesseurs et martyrs*, p. 34; voir aussi V. SAXER, *Morts, martyrs, reliques*, p. 74-75.

¹⁵⁰ Cf. A. G. HAMMAN, *La vie quotidienne des chrétiens*, p. 216-217.

¹⁵¹ Cf. A. G. HAMMAN, *Les premiers martyrs de l'Église*, p. 20.

¹⁵² Mt. 13, 45-46. On trouve aussi un exemple de ce type de position dans la tradition musulmane lors qu'AL-GHAZALI donne comme sous-titre à son livre sur la vie après la mort « La perle précieuse » (cf. *La vie future après la mort. La perle précieuse*, s. 1, Tawhid, 2008).

le disciple est assimilé (configuré) à son maître () et par lequel il est conformé à lui dans l'effusion du sang, est estimé par l'Église comme le don le plus éminent et la preuve suprême de la charité ». ¹⁵³ L'espérance eschatologique donne lieu à faire du « martyr rouge » une forme privilégiée et à lui conférer une dignité supérieure. Comme le dit A.G.Hamman au sujet d'Origène (185-253 ap. J.C) désirant le martyr, « le martyr est le sort privilégié du chrétien... et est accepté par quelqu'un qui est assoiffé d'absolu, prêt au don total ». ¹⁵⁴

Cependant, si le martyr est tant désiré parce qu'il introduit directement dans la plénitude du salut, faut-il le chercher à tout prix? Quels que soient les arguments philosophiques ou socio-psychologiques justifiant « le recours à la mort », pour éviter les souffrances... la grandeur de l'homme est dans l'affrontement de celle-ci. ¹⁵⁵ La théologie catholique, depuis toujours, est en désaccord avec la recherche volontaire du martyr rouge, et soutient la confession de la foi avec ses conséquences et la fuite pour échapper à la mort sans renier sa foi : « Si on vous persécute dans une ville, fuyez dans une autre » (Mt.10, 23). Et pourtant, on a connu des cas où certains chrétiens allaient se livrer ou provoquer leur persécution pour être tués. Sur cette question, nous avons donné l'explication et l'argumentation dominante de la théologie catholique plus haut: elle désapprouve et disqualifie le fait de se dénoncer ou de se donner à la mort, et le considère comme un suicide. ¹⁵⁶ L'intérêt du martyr est de préserver la vie, si les moyens lui sont offerts, sans brader sa fidélité à la foi. Le principe de la foi qui émane d'Ex.20,13, est de sauver la vie : corps et âme (« non occides », que personne ne se tue et ne tue). C'est un principe, dira Augustin, de la « ratio sana », opposé à la « ratio infirma » : agir selon la raison saine et non selon l'esprit malade.

Une autre question qui nous préoccupe est celle de savoir s'il s'agit du mépris de la vie ou du corps. ¹⁵⁷ Comment un chrétien peut-il mépriser ce corps donné par Dieu et que le Christ destine au salut et à la résurrection ? Nous pensons qu'il s'agit plutôt d'allumer la lampe du corps, l'âme, et de la tenir éternellement allumée. Confesser sa foi n'a de sens que s'il s'agit de l'acte engageant tout l'homme, c'est-à-dire non seulement l'âme mais aussi le corps et

¹⁵³ L.G., V, 42.

¹⁵⁴ A. G. HAMMAN, *Le martyr dans l'antiquité chrétienne*, p. 34.

¹⁵⁵ Cf. J. BELS, *La mort volontaire dans l'œuvre de saint Augustin*, p. 171-174.

¹⁵⁶ Cf. J. BELS, *La mort volontaire dans l'œuvre de saint Augustin*, p. 156.

¹⁵⁷ Une certaine pensée philosophico-anthropologique grecque dualiste a fait du corps la prison de « l'être spirituel et éternel » de l'homme. Le martyr serait ainsi compris comme un désir psychologique « de libération à l'égard de la servitude du monde terrestre ».

toute la vie humaine. « La théologie du martyr souligne l'identité de la personne dans son unicité anthropologique : âme, esprit et corps ». ¹⁵⁸ Car le Christ ne sauve pas, ne ressuscitera pas seulement l'âme mais tout l'homme qui croit et témoigne de lui de tout son corps (Mt. 27, 52-53), de toute son âme, de tout son cœur, toute son intelligence... Ce n'est pas seulement l'âme qui est persécutée et qui accepte la mort, mais l'âme et le corps. D'ailleurs, « l'attitude des croyants devant l'au-delà, et leur affirmation tranquille de la résurrection de la chair... » ¹⁵⁹, le respect du corps des martyrs et le soin qui entourent la sépulture, tout cela témoigne que le martyr n'est pas un mépris du corps mais la voie de son élévation éternelle.

Par ailleurs, on pense aussi que l'acceptation du « martyr rouge » est orientée par une théologie de la crainte, de la peur de Dieu dont on redoute la colère. Pareille spiritualité peut amener à fausser l'image d'un Dieu reconnu amour et miséricordieux. La peur est liée à l'avenir de la vie après la mort, car la colère de Dieu s'abattant sur les infidèles fait perdre le bonheur promis.

Il est certes vrai que la récompense attendue par celui qui croit et accepte la mort pour témoigner n'est pas évidente, précise, tangible. Le paradis ou la vie éternelle restent tout de même une réalité mystérieuse et ineffable qui se dévoilera après la mort. Mais l'assurance chrétienne de cette réalité relève de la foi au Christ et en sa résurrection. Cette croyance étant celle de toute la communauté chrétienne, le martyr a une portée et un caractère ecclésial.

1.4.2. La dimension ecclésiale du martyr

Tertullien pensait que le martyr était « une semence » de futurs chrétiens. « Le martyr est un acte d'Église », étant donné que le martyr ne souffre pas seulement « pour le Christ, il souffre avec le Christ, en tant que membre de son corps ». ¹⁶⁰ Dans cet ordre d'idées, le martyr vise l'édification de la foi et de la communauté chrétiennes, car il est aussi acte de communauté et pour la communauté : celui qui témoigne ne le fait pas seulement pour lui-même mais aussi pour les autres membres de l'Église. Dans ce sens, il rappelle les chrétiens à la parfaite communion au Christ et à l'Église. Ainsi, quand un fidèle témoigne, comme membre du corps du Christ, c'est toute l'Église qui témoigne en lui (Éph.1, 22-23 ; Actes des

¹⁵⁸ M.F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'antiquité*, p. 159.

¹⁵⁹ A.G. HAMMAN, *La vie quotidienne des chrétiens*, p. 244.

¹⁶⁰ Cf. A.G. HAMMAN, *Signification doctrinale des Actes des martyrs*, p.743.

Apôtres 9,4-5). De la sorte, le martyr « est une expérience d'Église, qui rattache le membre à son chef et à l'ensemble de ses frères ». ¹⁶¹

Cependant, les actes des chrétiens et leurs misères ne sont pas toujours et automatiquement un témoignage de la foi ou du christianisme, ni les effets ou les conséquences du comportement religieux. Il peut y avoir d'autres raisons. C'est pourquoi le discernement est exigé pour parler de martyr religieux au sujet d'une activité ou d'une épreuve dans laquelle un chrétien est impliqué. Pour cette raison, la martyrologie chrétienne établit certaines conditions nécessaires à la véracité et à la vérité salvifiques du martyr. Ce qui nous amène à la question de ce qui donne sa plénitude, sa valeur, sa reconnaissance et son efficacité religieuses à un acte accepté comme martyr : c'est la question des critères du martyr religieux.

1.4.3. Les conditions chrétiennes du martyr religieux

Nous avons dit dans notre introduction, et ce fut l'une de nos hypothèses, que le concept de martyr est galvaudé. Comment alors établir la qualité véritablement et religieusement martyrologique d'une mort ? Nous allons tenter, sur base de l'Écriture sainte et de la doctrine théologique, de présenter quelques critères du martyr chrétien. L'authenticité et l'identité religieuses et chrétiennes d'un acte comme « martyr » répondent à la problématique de tous les temps, celle de « faux et de vrais martyrs ». ¹⁶² A la question de faux et vrais martyrs se joint celle des hérétiques et des schismatiques classés parmi les faux martyrs.

Cette problématique de la reconnaissance du martyr et de la sainteté du chrétien n'est pas une mince affaire. Sa complexité repose sur plusieurs paramètres mais surtout sur l'aspect socio-psychologique et du for intérieur : tout se joue dans la conscience et la raison intérieures du fidèle dans sa « relation » avec son Seigneur. Ainsi la valeur sotériologique du martyr relève de certains critères dont le plus important est « l'affirmation de la foi ». Le martyr n'est vraiment chrétien que s'il est la conséquence de la foi au Christ (Mt. 5, 11). Parmi les critères de base, nous comptons fondamentalement les vertus théologiques, les vertus cardinales et les valeurs et qualités humaines.

¹⁶¹ A. G. HAMMAN, *Les premiers martyrs de l'Église*, p. 22.

¹⁶² M. LODS, *Confesseurs et martyrs*, p. 73.

1.4.3.1. Les vertus théologiques comme fondement du martyre chrétien

«Le martyre est un acte de vertu, car il consiste à demeurer ferme dans la vérité et la justice contre les assauts de la persécution...».¹⁶³ Il est une épreuve de la foi, vécue dans l'espérance et avec amour. La vertu de foi, avec tout ce qu'elle implique, étant le fondement de la vérité du martyre, sa force dépend aussi de l'apport et de l'esprit martyrologique de la communauté. En d'autres termes, le chrétien martyr doit gérer sa situation dans un esprit de catholicité, d'apostolicité et de communion avec toute la communauté et ses responsables. Comme la foi est une grâce de Dieu, ceci signifie que c'est Dieu qui appelle tout chrétien à éprouver la vérité de cette relation, de son amour envers Lui et le prochain. Étant une grâce vitale, existentielle et communicative, la foi doit agir, parler et se manifester dans la vie. Ainsi à la suite d'Isaïe (7,13-14), d'Origène et de Saint Cyprien, même le théologien protestant, Martin Luther (1483-1546), interprétant 1P.1, 20-22, peut dire que cette épreuve vient de Dieu : c'est Dieu qui éprouve la foi et l'amour de tous les croyants. Le martyre est alors « une vocation ».¹⁶⁴ Dire que le martyre est une vocation, tel que M. Lods le présente, est une perception difficile à saisir, dans la mesure où elle semble en contradiction avec la croyance selon laquelle Dieu ne veut pas la souffrance ou la mort de ses fidèles.

Est-ce dire que Dieu provoque la tentation, la persécution, la souffrance et la mort des croyants ? Il est certain que Dieu appelle tous les fidèles à témoigner de leur foi par toute leur vie, par tous les moyens; mais on croit aussi que Dieu donne de façon permanente à chacun la grâce nécessaire de vivre et de proclamer sa foi. La gestion de la foi est une épreuve qui consiste à lutter, à résister aux assauts des tentations de renier le Christ. Le but de cette épreuve n'est pas de tuer mais de vivifier, de vérifier et de sanctionner la véracité et la solidité de la foi et de l'amour. C'est ce qui fait dire à Origène que « la tentation présente est une mise à l'épreuve qui permet de juger votre amour pour Dieu. Car Dieu vous met à l'épreuve ».¹⁶⁵ Dans cet ordre d'idées, la persécution serait-elle alors que « le moyen secret dont Dieu se sert pour susciter un acte de la plus haute liberté, d'une liberté dont l'homme n'est pas autorisé à s'emparer de son propre mouvement et qui en d'autres circonstances ne lui est aucunement

¹⁶³ R. HEDDE, *Martyre*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 10, 1^{ère} partie, Paris, Letouzey et Ané, 1928, c. 220 ; voir aussi Mt. 5, 10.

¹⁶⁴ Cf. M. LODS, *Confesseurs et martyrs*, p. 57.

¹⁶⁵ Cf. ORIGÈNE, *De la prière; exhortation au martyre*, p. 212 ; voir aussi A. G. HAMMAN, *Le martyre dans l'antiquité chrétienne*, p. 40 ; voir Dt. 13, 4b :

« C'est Yahvé votre Dieu qui vous éprouve pour savoir si vraiment vous aimez Yahvé votre Dieu de tout votre cœur et de toute votre âme ».

donnée »¹⁶⁶ ? Ainsi nous nous demandons si, in fine, la liberté de l'homme est encore « libre », et si Dieu veut la mort de ses fidèles. Nous savons que la réponse classique est que Dieu veut la vie, la vie en abondance pour l'homme et non sa mort. La persécution n'est qu'une épreuve de la foi imposée aux fidèles chrétiens; Dieu ne la provoque pas. Mais quand elle est déclenchée, il appelle les fidèles à l'accepter et à persévérer dans la foi jusqu'au bout, jusqu'à la mort, s'il le faut. Cet appel n'est pas une contrainte, car chacun est placé devant sa conscience, sa volonté et sa liberté de choisir le Christ ou non. Aussi, si le martyr est un acte « de la liberté libre » accepté, K. Rahner ne s'empêche pas de dire qu'il porte aussi « l'amour de la mort que doit avoir le chrétien, mais qui ne lui est pourtant pas permis de réaliser par le suicide».¹⁶⁷

On vit et on souffre à cause de Dieu et du Christ (Ph.1, 20-27). Les vertus théologiques constituent la force qui permet au fidèle d'agir et de subir une épreuve sans regret, avec ou sans peur, sans révolte contre le monde ou contre Dieu, mais en toute lucidité et assurance. Force de l'âme du martyr, la foi comme don de Dieu, fondée « dans l'intime conviction de la présence du Christ », est une vertu.¹⁶⁸ Dans cette perspective, le martyr rouge n'est la voie du paradis que s'il a pour cause la foi au Dieu trine et n'est pas volontairement recherché ou provoqué par le croyant pour son propre honneur social ou historique, c'est-à-dire qu'il est la conséquence d'une vie de croyant qui implique des valeurs et qualités aussi bien chrétiennes qu'humaines.

1.4.3.2. Les qualités chrétiennes et humaines dans l'acte de martyr

Les vertus théologiques sont étroitement liées aux valeurs et aux « qualités humaines » qui sont aussi importantes dans l'acte de martyr. En fait, un chrétien est un être humain ayant des qualités, des facultés humaines et des valeurs¹⁶⁹ par lesquelles il gère sa situation et les circonstances différentes de sa vie conformément à sa foi au Christ. Ainsi la foi chrétienne prend en compte les vertus cardinales et les autres qualités, notamment le courage, la douceur, la clarté, la patience, mais aussi les valeurs telles que la vérité, la justice, la générosité et la

¹⁶⁶ K.RAHNER, *Le chrétien et la mort*, p. 113.

¹⁶⁷ K.RAHNER, *Le chrétien et la mort*, p. 113.

¹⁶⁸ La vertu est entendue ici comme ce qui est digne d'être aimé et honoré, attirant admiration et éloge parce que véhiculant les valeurs de bonté, de vérité divines et humaines, de justice et de sainteté ; c'est ce qui affermit l'homme dans le bien et lui permet de résister aux menaces contre la foi et à la mort et de demeurer fidèle et persévérant.

¹⁶⁹ Les vertus humaines sont, par exemple, l'amour, le courage (force), la connaissance, la fidélité, la patience, la prudence, la vérité, l'humilité (simplicité), la tempérance (modération), la douceur....

liberté. Les martyrs sont aussi marqués par « leur assurance, leur sérénité, inintelligibles aux païens, aux juges... ». ¹⁷⁰ Le martyr se vit et se prépare dans une relation de justice envers Dieu, envers le monde et envers soi-même : « Heureux les persécutés pour la justice, le royaume des Cieux est à eux » (Mt.5, 6.10). La justice n'est cependant pas facile à tenir face à la menace de la mort. Ainsi le Christ invite les siens à la fermeté dans la foi afin d'être sauvés (Mt.10 ,22 ; 24, 13 ; Mc. 13, 13; Lc. 21,19).

Les vertus et les qualités évoquées, qui sont une forme de résistance aux forces du mal, orientent l'attitude chrétienne du martyr dans la façon de répondre à la tentation d'apostasie : face à la violence, il répond par la non-violence. L'attitude du martyr n'est religieuse que dans la mesure où sa réaction et son comportement à l'égard des hommes, les bons et les moins bons, reste dans l'esprit de celui du Christ : amour et miséricorde. Le Christ a aimé et pardonné même à ceux qui ont décidé et exécuté l'ordre de sa mort (Lc. 23,33). Cette attitude est recommandée par le Christ aux fidèles, même en situation de mort-martyre, car la vengeance et à la haine... ne sont pas la voie de Dieu et détériorent la nature et la qualité salvatrice du martyr. La théologie chrétienne du martyr rejette ainsi la violence, la haine, la menace, le jugement, les invectives ¹⁷¹ contre les persécuteurs et prône la douceur, l'amour et la miséricorde comme réponse chrétienne aux méchants. Celle-ci constitue une haute et ultime confession de leur foi et donne sa qualité suprême au martyr accepté avec espérance.

La croyance est qu'un chrétien ne pourrait pas supporter seul le martyr par la souffrance et la mort ; c'est Dieu trine qui agit en l'homme par la présence et par la force de l'Esprit Saint. L'Esprit de Dieu est Esprit de force, de vérité, de lucidité, de connaissance, de discernement, de liberté, de raison. Sans cette force spirituelle, les fidèles condamnés ne le seraient pas, et ils ne seraient pas arrêtés parce qu'ils renieraient leur foi. ¹⁷² Plusieurs discours et correspondances de l'époque des persécutions anciennes, encourageant et exhortant les frères et sœurs au martyr, l'expriment en ces termes : « faites en sorte qu'il demeure sans cesse à vos côtés pour vous faire sortir de ce lieu de tristesse et vous conduire à la gloire du Seigneur ». ¹⁷³ L'Esprit Saint confère au confesseur ¹⁷⁴ la grâce de la fidélité et de la

¹⁷⁰ Cf. A. G. HAMMAN, *Le martyr dans l'antiquité chrétienne*, p. 16.

¹⁷¹ Invectives est une série de paroles faites des jugements, des condamnations, des « avertissements sévères, des menaces, des paroles de vengeance de Dieu » ¹⁷¹, que certains chrétiens condamnés adressaient aux persécuteurs, alors que leur Maître, Jésus-Christ a dit : « Père pardonne leur... » (Lc. 23,33).

¹⁷² Cf. A. G. HAMMAN, *Le martyr dans l'antiquité chrétienne*, p. 24.

¹⁷³ A. G. HAMMAN, *Le martyr dans l'antiquité chrétienne*, p. 24.

persévérance, dans la voie du salut éternel. Ce discours devient difficile à tenir à notre époque.

Nous pouvons, en fin de compte, dire que le martyr comme épreuve et preuve de la foi chrétienne est un message d'amour, d'engagement dans la voie de Dieu. « Faire face à la souffrance, l'aimer, la porter avec bonne volonté »¹⁷⁵ n'est naturellement pas du masochisme, ni du défaitisme, ou de la résignation morbide, mais la marque de la grandeur, de la vérité, de la profondeur de la foi et de la confiance en la réalisation de la promesse du salut éternel. Il répond à une conviction profonde qu'a le croyant qu'il est obligatoire de proclamer sa foi et d'accepter toutes les conséquences qui en découlent dans le but d'être un jour dans la paix éternelle auprès de Dieu.

Cependant, il serait naïf de croire que toute acceptation empressée de la souffrance ou de la mort est toujours l'effet du Saint-Esprit de Dieu. Il est une réalité qui reste très complexe dans ses motivations et ses raisons. Tenant compte de ces qualités humaines gérées par un chrétien, se pose la question de la dimension socio-anthropologique de l'acceptation de la mort au nom de Dieu. Cette question amène aussi à penser le rapport entre martyr et héroïsme, entre martyr liberté/obligation, entre martyr et amour propre, honneur social... Est-ce le martyr véritablement chrétien ? L'Église avait bien perçu cette dimension sociale et prestigieuse et y a porté son attention.

Forte des critères théologiques et humains définis, elle refuse et discerne toute confusion entre martyr et héroïsme, entre martyr et auto-compensation. Elle trouve dans certains comportements et « démarche une présomption et un danger »¹⁷⁶ qui galvaudent le sens religieux du martyr. En réaction aux attitudes ambiguës et proches du fanatisme, elle ne considère comme martyr et n'autorise que le culte de ceux qui ont témoigné conformément aux critères établis.¹⁷⁷

De toutes façons, rien ne dévoile entièrement les ambiguïtés du martyr, ni les motivations profondes de l'acceptation du martyr. A cette difficulté s'ajoute la question de la liberté du martyr. Si le martyr est un témoignage de foi de l'Église, est-ce une obligation? En

¹⁷⁴ Le mot « confesseur » peut être entendu, selon les auteurs, soit comme celui qui confesse sa foi en temps de paix ou en situation de violence, soit comme celui qui est condamné à mort à cause de sa foi.

¹⁷⁵ Cf. D. FISCHER, *La notion du martyr dans la théologie de Luther*, p. 504.

¹⁷⁶ Cf. R. HEDDE, *Martyre*, c. 221.

¹⁷⁷ Cf. R. HEDDE, *Martyre*, c. 221. Ce qui pourrait avoir introduit la recherche des preuves de la sainteté dans les miracles exigés en vue d'une canonisation.

d'autres termes, quelle est la part de la liberté et de l'obligation chrétienne dans l'acte martyr ?

1.4.4. La question de l'obligation et la liberté du témoignage de la foi chrétienne

Être chrétien, c'est être capable de manifester librement, et en toute connaissance de cause, sa foi au monde. La liberté est une des « conditions indispensables » au martyr, aux côtés de la connaissance, de la conscience et de la raison. Le martyr amène le chrétien à un témoignage de foi et d'amour assumés en toute liberté : liberté de conviction, liberté intérieure.

La doctrine chrétienne soutient que la « mort-martyr » porte un « caractère pleinement volontaire de la mort », c'est-à-dire que le martyr est un « acte d'une liberté » du croyant.¹⁷⁸ Compris comme victoire définitive de la foi sur le mal, la souffrance, la persécution et même sur la mort, le martyr est, pour reprendre l'expression de K. Rahner, « la mort de la mort » et « victoire de la vie » (p. 98).

Dans l'acte de martyr, l'homme meurt librement; même si cette mort est « imposée à sa libre action », « la manière dont il meurt, comprend sa mort, voilà qui est objet d'option, de libre choix et non de contrainte ».¹⁷⁹ Mais que signifie cette liberté à la mort ? Est-elle le signe de la naïveté, du désespoir ou de la grande espérance en l'avenir, ou « de la protestation, ou avec amour et confiance » ?¹⁸⁰ Est-ce que cette liberté est vraiment libre ? Pour que le martyr réponde à sa signification religieuse, « la liberté » dite « imposée » (co-existante à l'homme) « doit être une liberté libre »¹⁸¹, c'est-à-dire que le croyant serait placé face à un choix qu'il opérerait sans contrainte. Dans le martyr, elle est gérée « avec amour et avec courage » dans l'accueil de la mort. Dans cet état d'esprit, elle est une liberté à la fois reçue et « offerte ». L'homme dit « oui » à la mort parce qu'il connaît « sa signification » et le « sens de l'existence ».¹⁸² Ceci veut dire que le martyr est un acte qui s'accomplit dans la foi et sans contrainte extérieure : ni Dieu, ni la communauté, ni les pasteurs ne poussent personne au martyr.

¹⁷⁸ Cf. K. RAHNER, *Le chrétien et la mort*, p. 97; voir aussi le thème de la « mort volontaire » développé par M.F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'antiquité*, p. 199.

¹⁷⁹ K. RAHNER, *Le chrétien et la mort*, p. 98.

¹⁸⁰ Cf. K. RAHNER, *Le chrétien et la mort*, p. 99.

¹⁸¹ K. RAHNER, *Le chrétien et la mort*, p. 99.

¹⁸² Cf. K. RAHNER, *Le chrétien et la mort*, p. 99-100.

D'autre part, Tertullien pose la liberté de l'âme et de l'esprit par rapport à la prison qui n'enferme que le corps. En effet, si le corps est emprisonné, l'âme et la force intérieure du fidèle ne le sont pas. Libre à l'égard des tentations, des idoles du monde, le « martyr rouge » est la libération des entraves du mal.¹⁸³ Notons toutefois que cette présentation de la « liberté libre » et « offerte dans la foi » porte aussi sa part de complexité et d'ambiguïté. Est-ce que l'acceptation de la mort de façon libre n'est pas aussi un acte orienté par un conditionnement (désespoir, peur de Dieu Tout-Puissant et juge) ? L'ambiguïté pourrait aussi surgir du fait que dans la mort, la liberté a aussi quelque chose de l'humain, du social, du monde. Malgré son ambiguïté, la « mort-martyre » dévoile aux hommes et au monde « son caractère de liberté et de vraie foi », « l'essence » de la vie dans sa qualité supérieure; il se veut alors un langage révélant « l'essence chrétienne » de la vie et « de la mort ».¹⁸⁴ Il est « l'acte d'une pleine liberté assumant la totalité de la vie et acquérant ainsi la valeur éternelle. Il répond à la question que pose autrement l'ambiguïté de la mort : est-elle la mort d'une liberté imposée ou celle d'une liberté libre ? »¹⁸⁵

Mais est-ce que « toute mort librement acceptée est » toujours le meilleur choix ? Selon la doctrine chrétienne catholique, il n'est pas évident que « la mort imposée de l'extérieur, non provoquée mais librement acceptée, soit toujours *eo ipso* une juste mort. »¹⁸⁶ Ainsi, on n'octroie pas à la mort des « hérétiques » et des « fanatiques » la même valeur que le martyr. Cette position est de plus en plus ressentie aussi dans l'Islam sunnite au sujet des kamikazes.

Quant à l'obligation, disons qu'elle est liée à l'essence même du croire qui doit être communiqué, vécu et à celle de l'Église. K. Rahner affirme que « le martyr appartient à l'essence de l'Église ». ¹⁸⁷ Car toute vie religieuse, dans sa lutte contre le mal, dans les prières aussi bien que dans les actes de charité, la proclamation de la Parole et la mise en pratique de la volonté de Dieu, est martyr. Et en tant que condition exigée à tous, le « martyr de sang » est obligé quand les circonstances l'exigent. Cette obligation n'est pas légale; elle est liée à l'identité même du croyant et ouverte à la liberté. Le martyr est à conseiller et non à contraindre, car il requiert la liberté de chacun : « on n'est pas martyr par obligation morale... On le devient par une réponse à un ordre précis de Dieu ».¹⁸⁸ C'est dans cette optique que le

¹⁸³ Cf. TERTULLIEN, *Aux martyrs*, 1, repris par A. G. HAMMAN, *Le martyr dans l'antiquité chrétienne*, p. 25-26.

¹⁸⁴ Cf. K. RAHNER, *Le chrétien et la mort*, p. 112.

¹⁸⁵ K. RAHNER, *Le chrétien et la mort*, p. 114.

¹⁸⁶ K. RAHNER, *Le chrétien et la mort*, p. 125.

¹⁸⁷ K. RAHNER, *Le chrétien et la mort*, p. 118.

¹⁸⁸ M. LODS, *Confesseurs et martyrs*, p. 60.

« martyr rouge » ne se cherche pas, et qu'il n'est pas non plus une contrainte chrétienne, qu'il est accepté quand son évidence est réelle, ou quand il s'impose de fait aux chrétiens. Car face à la violence et à la mort, le chrétien a plusieurs possibilités : soit renier librement sa foi pour épargner sa vie en ce monde, soit se cacher ou fuir, soit confesser sa foi et en mourir. Ceci montre qu'il est libre et non contraint.

Les discours d'exhortation au martyr ne contraignent pas mais rappellent aux chrétiens leur engagement de foi et les remettent devant leur libre, fidèle et haute obéissance consciencieuse au Dieu trine. Qu'en est-il de ces exhortations aujourd'hui ?

1.5. La situation de la conception actuelle du martyr religieux

La présentation qu'A.G.Hamman fait du martyr est classique, théorique et se comprend mieux dans le contexte des persécutions, étant donné que la notion de martyr a connu une certaine « mutation » en raison des contextes différents de la vie des chrétiens et a pris de nouvelles formes. Cela signifie que le martyr religieux n'est pas seulement le fait de la mémoire historique, elle gît encore jusqu'à présent sous des formes variées. Comme déploiement de la foi au monde, il est encore d'actualité de par sa consubstantialité à la foi, à la vie et à la mission chrétienne. Quelle que soit la conception actuelle de la vie, de la religion, de la foi et de la manière de les vivre, les disciples du Christ ont conscience du martyr sous toutes les formes les concerne. D'ailleurs Gustave Thils écrit que « la simple perfection de la vie quotidienne » est la « réalisation excellente » du martyr.¹⁸⁹ En l'absence des persécutions, les luttes pour l'humanité (dignité humaine, liberté, respect de la vie et des droits de l'homme), les luttes contre les injustices sociales, contre l'impérialisme culturel, politique, économique, contre la pauvreté entretenue... deviennent des terrains d'affrontement de la foi avec l'esprit contraire à l'humanité voulue par Dieu. On parle de « martyr de l'amour » ou de la charité.

Quand bien même il serait question de la mort, il s'agit de mourir par, pour et dans l'amour de Dieu et des hommes. Ainsi le martyr de la foi est en fait celui de l'amour. Cette vision n'est pas nouvelle, elle est le fondement même de la kénose, la passion et la mort du Christ, de Jean-Baptiste, des apôtres...¹⁹⁰ Jésus-Christ en est le modèle, car son « martyr fut essentiellement un martyr de l'amour : 'ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, il les

¹⁸⁹ G. THILS, *Sainteté chrétienne*, p. 308.

¹⁹⁰ Cf. Ch. SALENSON, *Le martyr selon Christian de Chergé*, p. 50.

aima jusqu'au bout', jusqu'à l'extrême » (Jn. 13,1).¹⁹¹ On se rappelle qu'au dernier repas, il appelait à ses disciples à suivre son exemple d'un amour qui peut conduire jusqu'au sacrifice de soi, de sa vie. Mais elle fut négligée et redécouverte plus tard. L'Église s'est éveillée à cette perception avec le martyre de Maximilien Kolbe (1982).

Mais est-ce vraiment un « martyr » au sens de la théologie classique ou traditionnelle du terme ? N'est-ce pas « une extension abusive » qu'on en fait ? Pour répondre à cette question, signalons seulement que la « définition traditionnelle » du martyr n'est pas réductrice ; elle est ouverte à tout ce qui exprime la foi et non seulement à la « confession de la foi ». Ainsi les actes de charité étant la manifestation de la foi peuvent être liés au martyr.

Est-ce dire que le « martyr rouge » a disparu ? Les persécutions organisées sont presque absentes, même si dans certains milieux, les chrétiens font encore face, d'une part, aux conflits avec les pouvoirs politiques opposé au christianisme ou anticatholiques et, d'autre part, aux conflits interreligieux, interconfessionnels et même intra confessionnels.¹⁹² On constate que la conviction et le zèle de foi qui animaient les chrétiens et les amenaient à accepter le sacrifice de leur vie en martyr ne sont plus évidents actuellement. La valeur accordée à la vie présente, au corps, à la joie et à la jouissance séculière semble ne plus donner à soutenir que le « martyr rouge » soit encore fortement accepté comme objet de désir des chrétiens.

Conclusion

Ce parcours nous a permis de comprendre la théologie catholique du martyr. La vie chrétienne est censée être essentiellement *marturion* de la foi et de l'amour. Et il y a un lien entre témoignage de la foi et la mort pour la foi, dans la mesure où ils sont deux versions de *marturion* et se complètent, la seconde étant la conséquence de la première. Mais le « martyr rouge » est la forme ultime d'expression de la foi en la Trinité sainte. La théologie catholique soutient qu'on ne peut pas provoquer les gens pour les pousser à la haine et à la violence ou au meurtre. Ce serait, selon saint Thomas d'Aquin, être complice et présomptueux. L'Église n'attribue pas à ceux qui provoquent la persécution le titre de martyr. Car la persécution est un

¹⁹¹ Ch. SALENSON, *Le martyr selon Christian de Chergé*, p. 47.

¹⁹² Citons, en guise d'exemple, les conflits violents entre les musulmans et les non musulmans, entre les chrétiens catholiques et les autres, même s'ils sont stimulés par le politique.

événement qui rejoint le fidèle croyant dans sa vie, mais celui-ci n'a pas courir derrière la persécution.

Dans sa mission, l'Église a dû encourager les fidèles à accepter de souffrir, de mourir pour la foi, par amour pour le Christ. Le martyre devient-il ainsi un précepte de l'Église auquel on obéit ? Il me semble que l'Église ne peut faire du martyre rouge un précepte et y pousser des gens de quelque manière que ce soit. Elle a pour mission d'exhorter à la foi et non d'inciter au martyre par la mort. La liberté de témoigner sa foi par tous les moyens possibles est exigée comme condition du martyre.

Dieu n'a pas créé la vie pour la vouer à la misère, à la souffrance, à la mort mais pour qu'elle s'épanouisse en abondance. Et Jésus-Christ est venu pour que le monde ait la vie en abondance. Ce qui est visé dans le martyre c'est le salut, le bien, la joie et la paix, et non la souffrance et la mort. L'acceptation libre du martyre répond à la conviction assurant de la vérité de celui à qui et de ce à quoi on croit et on se donne.

Nous avons montré que le martyre ne se réduit pas au seul fait de la persécution, de la passion (souffrance, tortures) et de la mort, mais qu'il est co-existential au fait de croire. Croire implique vivre, manifester ou même proclamer sa foi au monde. Mais cette pratique peut choquer et susciter l'hostilité jusqu'à la violence. Ainsi, le martyre devient le fait d'accepter de rendre témoignage de sa foi même s'il faut en mourir. La martyrologie catholique est bien liée à une théologie du sacrement du baptême, au sacrifice eucharistique, à la soumission et à la fidélité. La soumission et la fidélité ne donnent une portée salvifique au martyre que dans la mesure où la liberté intérieure, la conscience, la volonté d'accepter le don de soi à Dieu sont présentes. Mais qui peut en décider ? Tout repose sur la conscience du martyr. Seul Dieu sait qui est martyr. Même si l'Église pose des critères de discernement, elle ne pourra vérifier avec certitude la vérité de l'attitude parce qu'elle ne peut pénétrer le fond du cœur de l'homme.

Le martyre se comprend aussi comme un message transmettant la croyance en la vie éternelle, à Dieu comme source de la vie et comme une coopération ou participation « à la lutte de Dieu contre Satan », une lutte spirituelle.¹⁹³ La mort-martyre est considérée comme une renaissance du croyant dans le Royaume éternel de Dieu. Elle est une parole ou un

¹⁹³ Cf. S. DELEANI-NIGOUL, *L'utilisation des modèles bibliques du martyre*, p. 320.

langage dont le message est adressé aussi bien au monde qu'à l'Église. Elle introduirait le martyr dans la communion du Christ par le fait qu'elle est « *sequela Christi* », faisant identifier le martyr au Maître et Seigneur. La raison du martyr est la confession de la foi du chrétien et l'entrée assurée dans le Royaume de Dieu. On accepte le martyr par amour de la vie bienheureuse dans l'au-delà.

Cependant cette donation est paradoxale, car elle peut être comprise comme auto-livraison à la mort, ce qui est contraire à l'esprit de la théologie du martyr chrétien. Celle-ci réproouve l'auto-donation à la mort ou tout comportement provoquant les persécuteurs ou la persécution. La mort n'est pas à rechercher ; mais quand la persécution s'impose, elle est acceptée.

« Le christianisme n'était pas la seule religion qui a eu ses martyrs ».¹⁹⁴ Le courage de porter avec bonne volonté et fermeté la souffrance et de braver la mort à cause de sa religion n'est pas seulement le lot des catholiques. Il est très présent dans l'islam. Ainsi sommes-nous invités à découvrir la notion du martyr dans la deuxième religion de notre étude : l'Islam.

¹⁹⁴ M. LODS, *Confesseurs et martyrs*, p. 18 ; voir aussi M. F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'antiquité*, p. 149-168 : elle ajoute qu'il y a eu des martyrs aux temps préhistoriques, en dehors de la situation des fils d'Israël. En citant les exemples des grecs (470-168 av. J.C), elle montre que le martyr était souhaité pour s'immortaliser dans les mémoires historico-sociales. Et cette mort digne ne pouvait avoir lieu que lors d'un combat et non par une souffrance persécutrice.

Ce martyr préhistorique s'est vécu en termes de sacrifice humain (des esclaves ou de fils de rois) en cas de détresse comme ultime recours.

Chapitre II. La conception du martyr et du *jihad* dans la tradition islamique sunnite

Après avoir défini la notion de « martyr » dans la tradition chrétienne catholique, il nous importe de la comprendre dans l'islam sunnite. Nous essayerons de dégager sa signification théologique, ses circonstances, ses conditions et sa visée fondamentale. Et puisqu'en Islam, le martyr est étroitement lié au *jihad*, il nous est convenable de définir d'abord cette notion de *Jihad*, car c'est lui qui, en premier, rend possible le martyr islamique. Nous nous baserons sur le livre de M.S.R. Al-Bouti dont la référence a été donnée plus haut.

2.1. L'interprétation sunnite du *jihad* selon M.S.R. Al-Bouti

La présentation que les savants sunnites font actuellement du *jihad* est une réaction aux actes terroristes qui lui sont imputés et une réponse explicative aux critiques leur formulées et à la compréhension générale ou populaire qu'on en fait.

2.1.1. La compréhension générale ou populaire actuelle du *jihad*

La saisie du concept de *jihad* est un problème pour l'homme contemporain. En effet, on l'évoque quand on parle de l'islam, et c'est l'un des aspects les plus controversés. Le fait qu'il est traduit par « lutte », « combat » au sens propre de guerre comme certains autres termes arabes, notamment *harb*, *siyar*, *kitâl* ou *qitâl*, *ribât*, tout cela alimente l'opinion générale selon laquelle il ne serait qu'une action violente, une guerre ou une guerre sainte¹⁹⁵, une conquête menée au nom de Dieu pour la propagation de l'islam. En d'autres termes, la pratique du *jihad*, vue dans le contexte actuel, est comprise par certains contemporains comme un « instrument » violent d'action politique sous couverture de religion et expose l'islam comme une religion de violence. Cette perception est renforcée aujourd'hui par la recrudescence des attentats-suicides et terroristes pratiqués par des groupes islamistes dits « jihadistes ». Ces derniers jugent que leurs actes sont religieux en application de la recommandation divine. Cela jette un discrédit sur l'islam, identifié par les non musulmans comme une intolérance religieuse. Sur le plan philosophico-psychologique, le *jihad* pourrait être vu comme le signe ou le symbole d'un héroïsme et d'un esprit de sacrifice au nom d'une idéologie socio-religieuse.

¹⁹⁵ Cf. M.S.R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 67 et p. 69; voir aussi M. BONNER, *Le jihad : origine, interprétations, combats*, Paris, Tétraèdres, 2004, p. 19.

Pour M. Bonner, la question est de savoir « si les jihadistes, aujourd'hui, s'inscrivent dans la continuité de leur propre tradition et de leur passé » ou bien s'ils ont créé une nouvelle rationalité du *jihad*.¹⁹⁶ Le combat musulman originel ouvert au martyr consiste-t-il en des guerres ou attentats ? Serait-il une activité idéologique du seul islamisme radical contemporain ? Serait-ce la preuve pure et simple d'une manifestation de « l'attachement aux valeurs » islamiques locales et donc une forme de résistance aux cultures étrangères à l'Islam ? Qu'est-il pour qu'il soit, en Islam, une voie excellente du martyr ?

Certains auteurs, à l'instar de M. Bonner, soutiennent que les jihadistes islamistes actuels sont à la fois dans leur tradition pour défendre les acquis de l'islam et ont aussi créé du neuf, tandis qu'Al-Bouti les situe, en grande partie, hors de la vraie tradition orthodoxe. Car pour lui, le *jihad* est et reste à la fois un principe spirituel et un acte de défense des acquis de la religion.¹⁹⁷ Ce recours aux sources linguistiques (étymologie) et à l'histoire a sa valeur, mais dans le contexte actuel, il rend complexe la saisie de cette pratique et fait persister l'opinion générale définie plus haut. La réaction des Oulémas rencontre une difficulté réelle, parce que la fusion entre la religion, la culture et la politique, dans la plupart des pays musulmans, complique la compréhension de cette pratique. A cela s'ajoute aussi le fait que ce concept fait parfois l'objet d'interprétations personnelles ou subjectives qui ouvrent la voie aux actes solitaires dont les motivations profondes restent inconnues. Ainsi se pose la question de la véritable signification théologique du *jihad* et de sa légitimité. Les Oulémas sunnites, à l'instar d'Al-Bouti, se sont senti le devoir d'aider aussi bien les musulmans que les non musulmans à comprendre la signification religieuse de cette notion.¹⁹⁸

2.1.2. La définition du jihad selon les savants sunnites

Les Oulémas considèrent la perception générale présentée ci-dessus comme une certaine réduction de la notion de *jihad* à sa seule version armée, à l'activité d'extrémistes musulmans. Pour eux, la notion de jihad islamique est ainsi galvaudée, incomprise, même dans le monde arabo-musulman, où elle est encore mal exploitée, déformée et mal appliquée par les islamistes, si elle n'est pas carrément instrumentalisée à des fins purement politiques. Pour répondre à toute question posée sur la nature du *jihad* et du martyr, les savants

¹⁹⁶ Cf. M. BONNER, *Le jihad : origines, interprétations, combats*, p. 12.

¹⁹⁷ Cf. M.S.R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 241-242 où il parle de l'acquis « existant » qui est d'abord un territoire ou pays et les droits...

¹⁹⁸ Cf. Dr MUZAMMIL SIDDIQI, *Le jihad: sa vraie signification et son but*, en ligne : www.islamophile.org/spir/Le-Jihad-Sa-vraie-signification-et.html, consulté le 17/04/2012. Cet auteur est un traducteur.

musulmans recourent souvent à la mémoire originelle de l'islam, à l'étymologie du terme *jihad* et au contexte médinois du *Dar El-Islam*.

(a) De son sens étymologique, *jihad* vient de la racine *jhd* et est entendu comme le fait de « s'efforcer ou de faire un effort »¹⁹⁹, effort de mener un « combat » avec des implications physique, morale, spirituelle, sociale, politique... A cette racine sont ajoutés des infixes « i » et « a » pour donner le mot « *jihad* ». Ces deux voyelles expriment une certaine idée de « réciprocité » ou d'« effort réciproque ou mutuel ».²⁰⁰

(b) L'islam aurait-il inventé le *jihad* ? D'où vient le jihad armé ? M.S.R. Al-Bouti ne se préoccupe pas de l'origine de la pensée jihadique islamique comme le font certains auteurs, notamment Farhard Khosrokhavar, Michel Bonner, Ali G. Dizboni ou Marie-Thérèse Urvoy.²⁰¹ Selon cette dernière, le *jihad* était d'abord vécu comme « guerre sainte » ; et ce n'était que postérieurement qu'il a été appliqué à la vie religieuse sous l'expression de « grand *jihad* ». Cette notion de « *jihad* majeur » serait, d'après elle, une relecture de la prédication mecquoise qui viserait la conversion des gens au monothéisme, alors que l'aspect belliqueux, situé à la période médinoise, servirait à défendre l'État et à étendre l'Islam (s. 9, 29).²⁰² Elle pense que vers le 4^e/10^e siècle l'islam était devenu une force dans la région. Les Oulémas ont revu aussi leur interprétation du *jihad* et son application : il ne serait obligatoire qu'en cas d'agression de l'islam « par des forces étrangères ».²⁰³ Dans ce sens, on pourrait dire que le *jihad* religieux est une invention musulmane. Cependant, la lutte pour la religion fut une pratique ancienne sous la notion de « violence sacrée », traduite en arabe par *jihad*. Les

¹⁹⁹ Cf. M. AL-ATAWNEH, *Shahada versus terror in contemporary Islamic legal thought: the problem of suicide bombers*, dans *Journal of Islamic law and culture*, 10, 1 (2008), p. 19.

²⁰⁰ Cf. M. NABIL EL-KHAYAT (traducteur et commentateur de ce livre d'Al-Bouti), *En relisant « Le jihad »*, dans M.S.R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 15-18; voir aussi M. BONNER, *Le jihad : origines, interprétations, combats*, p. 15.

²⁰¹ Ali G. Dizboni (21^e siècle) est chercheur en science politique comparée au Canada et a un intérêt particulier pour le Moyen-Orient, et surtout sur la question des relations entre la religion (Islam) et la violence ; ZAKARIA Seddiki (21^e siècle) est algérien, théologien et mystique. Il a étudié dans sa thèse à Paris (EPHE) la notion de martyr en Islam; Michael Bonner (21^e siècle) est américain, spécialiste de l'islam médiéval, il a étudié l'histoire du concept de *jihad* ; Farhard Khosrokhavar (21^e siècle) est iranien, philosophe et sociologue qui s'intéresse à la question islamique du martyr contemporain chiite ; Marie-Thérèse Urvoy, française née à Damas, docteur en Études arabes et islamologiques et en sciences humaines, est professeur d'islamologie, de l'histoire médiévale de l'Islam, de la philosophie arabe et islamique ; M. Al-Atawneh est acteur dans les études islamiques modernes de l'Université Ben Gourion (Israël) : il s'intéresse à l'étude islamique contemporaine sur le plan politique, sur le droit et la modernité, sur le lien entre religion et État...

²⁰² Cf. M.-Th. URVOY, *Guerre et paix*, dans AMIR-MOEZZI M. Ali (éd), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Laffont, 2007, p. 373. *Jihad* devient la lutte contre le mal en soi-même, témoignage de la foi et prédication pour convertir à l'islam.

²⁰³ Cf. M.-Th. URVOY, *Guerre et paix*, p. 376. Comme on le lit au verset S.2, 256, on ne peut pas contraindre à l'islam, ceux qui « n'empiètent pas sur le Dar El-islam ».

bédouins l'ont connue, les musulmans l'ont pratiquée et les juristes musulmans l'ont canonisée. Cette présentation ne pourrait pas plaire aux savants musulmans qui posent les bases du « *jihad* majeur » dans les révélations mecquoises.

Ali G. Dizboni évoque, lui aussi, cet héritage arabe préislamique du *jihad*, période qualifiée de « la *jahiliyya* »²⁰⁴ pendant laquelle les guerres (*jihad*) tribales qui octroyaient aux combattants une « noblesse personnelle et la vertu morale ».²⁰⁵ Malgré l'avènement de la nouvelle rationalité religieuse (islam), cette « tradition guerrière » n'aurait pas été totalement abandonnée ; elle aurait probablement été récupérée et même justifiée par une autre cause, non plus tribale mais religieuse : pour défendre la communauté de foi et répandre la religion. Ainsi, « l'honneur tribal se définit en termes religieux et le lien de sang cède à la conversion religieuse ».²⁰⁶ L'islam aurait spiritualisé le *jihad* tribal en lui conférant « un sens unifié » et « un contenu religieux ».²⁰⁷ Cette vision des choses paraît simpliste. Certes, les luttes armées entre les religions ont été récurrentes dans la région de l'Arabie, mais l'islam y a quand même apporté quelque chose de plus : l'introduction de l'idée de se donner ou de combattre et de mourir pour la cause de Dieu, non seulement avec les armes mais aussi avec son corps, son esprit et son avoir ou argent.

M. Bonner, prenant, quant à lui, distance vis-à-vis de la question de l'origine du *jihad* armé, trouve qu'il a des origines et causes nombreuses, ce qui rend cette question délicate et complexe du fait de sa polyvalence; il fait toutefois remarquer que « le *jihad* a souvent été une lutte contre l'ennemi au-dedans et au-dehors ».²⁰⁸

(c) Définition sunnite du *jihad* selon Al-Bouti

La signification qu'Al-Bouti donne du *jihad* est celle des théologiens et/ou des Oulémas. Il entend le définir dans le cadre de la « science islamique », c'est-à-dire dans « l'ensemble des croyances et des prescriptions de l'islam, des textes qui les inspirent et des critères de certitude contenus dans la science connue sous le nom de 'règles de base de la

²⁰⁴ La *jahiliyya* est le terme par lequel l'Islam a désigné la période préislamique arabe (Mecque) et toute vie caractérisée par l'ignorance de Dieu, l'idolâtrie, le polythéisme, les guerres tribales...

²⁰⁵ Cf. ALI G. DIZBONI, *Le concept de martyr en Islam*, dans *Théologiques*, 13, 2 (2005), p. 69. Cet auteur pense que les origines arabes du *jihad* sont liées aux guerres tribales. L'objectif de ces guerres était de manifester l'identité tribale, la défendre et défendre l'honneur de sa tribu. Ce qui s'apparentait à la philosophie grecque de la « belle-mort ».

²⁰⁶ ALI G. DIZBONI, *Le concept de martyr en Islam*, p. 70.

²⁰⁷ Cf. F. KHOSROKHAVAR, *Les nouveaux martyrs d'Allah*, Paris, Flammarion, 2003, p. 25.

²⁰⁸ M. BONNER, *Le jihad : origines, interprétations, combats*, p. 25.

jurisprudence' ». ²⁰⁹ Pour construire son discours sur le *jihad*, il utilise une approche théologique, juridique et éthique. « Comme d'autres juristes musulmans contemporains », il veut s'écarter de l'idée qui fait du *jihad* « un synonyme de "guerre sainte" » par le fait qu'il a été proclamé par le prophète dès l'émergence de l'Islam d'abord comme un moyen « pacifique » pour la propagation de la religion et non une lutte armée. ²¹⁰ En effet, selon la thématique théologique islamique, le *jihad* est d'abord à comprendre comme une lutte contre la *jahiliyya* (l'ignorance de Dieu, de la vérité et la civilisation des ténèbres).

Il est une des manifestations de la pratique de l'islam sous deux aspects, à savoir l'aspect religieux (prédication et autres actes spirituels) et la dimension armée. C'est une notion théologico-juridique, et sa compréhension diffère selon les milieux et les contextes. Il est théologico-juridique, dans son aspect belliqueux, parce que le prophète l'a présenté comme révélation divine, mais aussi il l'a aussi recommandé en tant que chef d'État ; et il n'est déclaré que par une autorité juridico-politico-religieuse établie (imâm). Il est théologique, dans version prédicative dite « *jihad* majeur », par son rapport à la parole de Dieu: il est prescrit dans les révélations coraniques pour la cause de la religion. Il y a là une conception quasi paradoxale du *jihad*.

Partant de l'étymologie du *jihad*, de quelques versets coraniques et des hadiths, le sunnisme applique cette notion à l'aspect religieux de la vie des croyants musulmans, appelés à conjuguer un effort à la fois intérieur et extérieur. Cet effort religieux, moral est déployé contre le mal (personnel, individuel et communautaire) et contre l'ennemi de l'islam. Ainsi, il est considéré tantôt comme combat spirituel, tantôt comme une lutte et une résistance armées contre la combativité ²¹¹ des mécréants, des infidèles, des dénégateurs, des hypocrites. Cette double dimension est qualifiée dans le premier cas « *jihad* prédicatif » ou plus généralement « *jihad* majeur » et dans le second « *jihad* belliqueux ». ²¹²

²⁰⁹ Cf. M.S.R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 57.

²¹⁰ Cf. M. AL-ATAWNEH, *Shahada versus terror in contemporary Islamic legal thought*, p. 21. Cet auteur commente la perception du *jihad* selon Al-Bouti.

²¹¹ La *combativité* manifeste une intention d'agression contre l'islam et tout ce qui lui est lié confirmée par des preuves claires. Tout complot d'agression contre la religion, son prophète et sa communauté, contre les musulmans et leur foi, est annihilée par une attaque anticipée (*jihad* offensif) ; mais si l'agression est réelle, le *jihad* est défensif.

²¹² Cf. M.S.R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 72, p. 93-99 et p. 170.

2.1.3. Deux types de jihad islamique et leurs fondements théologiques

2.1.3.1. Le « jihad prédicatif » et ses aspects socio-éthiques

Ce qu'Al-Bouti désigne souvent par « *jihad* prédicatif » est ce qu'on appelle généralement « *jihad* majeur ». Il porte une dimension missionnaire, spirituelle qui consiste en une lutte en soi-même (contre ses propres nafs²¹³) et autour de soi (contre la *jahiliyya*), une lutte pacifique pour le bonheur socio-anthropologique et économique. Il est réputé être légitimé par sa relation avec la voix de Dieu et du prophète. Comme prescription révélée au prophète depuis les débuts de la communauté musulmane à la Mecque, il consisterait à « ordonner le convenable et à proscrire le blâmable ». ²¹⁴

Al-Bouti met l'accent sur la prédication, tout en sachant qu'il est constitué de ce que certains savants musulmans, notamment le philosophe espagnole Averroès (Abu al-Walid ibn Ruch, du XIIe siècle), définissent sous les expressions « *jihad* par le cœur, *jihad* par la main, *jihad* par la langue et le *jihad* par le sabre »²¹⁵; de son côté, M. Atawneh parle de lutte « contre soi-même, contre le mal », « contre les non-croyants et contre les hypocrites ». ²¹⁶

(A) La prédication ou « *jihad* par la langue » consiste à annoncer la voie ou la vérité et l'unicité de Dieu d'abord à ceux qui sont supposés être dans la *jahiliyya*. Elle est un effort de témoigner de la foi monothéiste, dirigé contre les non-musulmans, les athées, les polythéistes (allusion faite d'abord aux religions traditionnelles ancestrales de la Mecque), les idolâtres, et contre les « associants » parmi lesquels certains comptent les adeptes de la foi trinitaire. Sa mission est de les appeler à la lumière (islam), au renoncement au « culte des ancêtres ». ²¹⁷

Selon Al-Bouti, ce « *jihad* » a pour but de répandre l'islam et « consiste également à crier haut et fort la vérité (...) quels que soient les peines et les dommages, à faire connaître le livre de Dieu et à faire prévaloir ses préceptes et ses prescriptions sans tenir compte des

²¹³ *Nafs* peut désigner plusieurs éléments constitutifs de l'être humain, notamment l'âme, la personne, la vie, la psyché, le moi (ego), le cœur, l'esprit, la pensée... Dans notre cas, il s'agit de tout ce qui en l'homme attire l'âme, le cœur, les pensées, l'esprit vers le mal ou vers le blâmable, à savoir les plaisirs du monde, les passions, les défauts, les penchants mauvais, désirs mauvais, les idées fausses et les compréhensions erronées de la vie, de la religion, de Dieu, du monde et de l'avenir... ; voir aussi Sourate 12, 53.

²¹⁴ M.S.R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 97.

²¹⁵ M.S.R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 98.

²¹⁶ M. ATAWNEH, *Shahada versus terror en contemporary Islamic legal thought*, p. 20.

²¹⁷ Cf. M.S.R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 67.

risques que cela comporterait ».²¹⁸ Dénonçant le mal sous toutes ses formes et proposant une éthique de la vie en société dans la voie de Dieu, ce *jihad* s'adresse aux cœurs et aux esprits pour les persuader de la vérité de l'existence du Dieu unique et purifier les mœurs et les mentalités des peuples du monde...

Une telle conception peut faire penser à l'éthique musulmane de la « commanderie du bien » qui est un comportement en vue de ramener l'autre sur la bonne voie par des conseils, ou parfois par la violence physique ou verbale contre l'impureté²¹⁹; il s'agit aussi de rappeler aux croyants qu'ils doivent accomplir leurs obligations religieuses et s'opposer aux péchés.

Al-Bouti soutient que cet effort est accompli par l'instruction, ou l'éducation, ou les conseils et surtout la prédication de l'islam, le « dialogue », c'est-à-dire par une parole « juste » et « douce », par la discussion entre les interlocuteurs pour faire connaître la religion et par la persuasion pour convertir à Allah, en utilisant les arguments du Coran.²²⁰ Sur ce point, il se désolidarise du militantisme islamiste qui, selon lui, est davantage lié à la politique qu'à la religion ; il y voit un jeu « d'endoctrinement » ou d'instrumentalisation de l'islam plutôt qu'un moyen de faire connaître la voie d'Allah.²²¹

(B) Un deuxième volet de ce *jihad* est un effort éthico-spirituel orienté surtout vers la perfection personnelle. Pour l'exprimer, Al-Bouti se sert d'un hadith repris par El-Day-Lami: « Le meilleur *jihad* réside dans ton effort en Dieu contre toi-même et tes caprices ». ²²² C'est ce qu'on appelle aussi « *jihad* par le cœur » ou le « *jihad* des âmes », ou « *jihad* interne », la lutte contre ses propres *nafs*, « afin de pouvoir s'élever à la contemplation de la vérité supérieure ». ²²³ Quelques versets font état de cette dimension spirituelle du *jihad* : croire, agir et être fidèle à Dieu. ²²⁴ Cet auto-combat intérieur est un des aspects primordiaux de la vie religieuse qui a plusieurs aspects et qui « consiste (aussi) en l'intériorisation des enseignements éthiques extraits du modèle de conduite prophétique et des injonctions

²¹⁸ M.S.R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 68.

²¹⁹ Cf. J. P. CHARNAY, *Sociologie religieuse de l'islam : préliminaires*, Paris, Sindbad, 1978, p. 156-169.

²²⁰ Cf. M.S.R. BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 93, p. 68, p. 102, p. 116 et p. 117; voir aussi les versets S.25, 52 et S.9, 73. Il s'agirait du dialogue entre celui qui pense qu'il sait et doit transmettre la vérité et celui qui a envie de connaître et prêter l'oreille pour découvrir la vérité. Pour lui, le moyen de faire ce combat serait essentiellement le Coran (S.25, 52), c'est-à-dire que c'est « l'argument du Coran » qui est la première arme du *jihad* : « le meilleur jihad est une parole juste dite devant un souverain injuste ».

²²¹ Cf. M.S.R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 93-95 et p. 116.

²²² Cf. Hadith cité par MSR AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 68-69.

²²³ M. BONNER, *Le jihad : origines, interprétations, combats*, p. 24 et p. 62.

²²⁴ S. 22, 78; 9,19-20; 2,218 ; 4,95 ; 8,72-75; 25,52; 29,6.8.69; 49, 15 ; 61,11-12 ; 5,35.105...

coraniques ». ²²⁵ Observer et pratiquer les ordonnances divines pour purifier sa foi, sa personnalité, les relations avec soi-même, la société et Dieu, est un effort exigé des croyants. La lecture et la connaissance de la parole de Dieu font partie de cet effort personnel et permanent du croyant. Cette lutte intérieure individuelle cherche à contrecarrer ce qui empêche l'homme d'agir dans le sentier d'Allah pour atteindre le « perfectionnement moral et religieux ». ²²⁶ Al-Bouti dira qu'il « peut être assimilé à la nourriture indispensable à l'homme, quelles que soient les circonstances » ²²⁷ pour rester dans la voie d'Allah. Dans la même optique, le professeur B. Maréchal reprend les idées du cheikh Abdallah Ben Biyya qui vont aussi dans le sens d'Al-Bouti, pour qui le *jihad* majeur « consiste à lutter contre soi-même » dans le but d'acquérir les valeurs morales. ²²⁸ Il peut être comparé à ce que les chrétiens appellent « combat spirituel ». Ce combat concernant la vie devrait intégrer dans son projet les attentes de la société.

(C) Selon cette morale du « bel-agir » islamique, le *jihad* est l'agir et l'agir et la lutte sociale..., dans la mesure où elle manifeste la foi à travers les actions sociales ou caritatives. ²²⁹ La pensée du Dr Al-Bouti s'accorde avec celle de Tariq Ramadan pour qui le « *jihad* majeur » est aussi une lutte contre « l'injustice, la pauvreté, l'analphabétisme »... ; c'est le « *jihad* social » et « économique » ²³⁰ dont la visée fondamentale est l'amélioration de la vie et des mœurs tant personnelles que sociales. Ainsi, il est une résistance, non seulement aux « injustices », à la misère, mais aussi à la domination, à l'exploitation de l'homme dont on veut rétablir la dignité. L'ennemi à combattre n'est pas essentiellement un être physique mais un comportement opposé au bien-être humain.

Somme toute, pour Al-Bouti, le *jihad* le plus indiqué est ce « *jihad* prédicatif » qu'il place au plus haut rang : il « est une prescription communicative qui engage tous les

²²⁵ S. HOUOT, *De la religion à l'éthique*, p. 33-34.

²²⁶ Cf. B. MARECHAL, *La sémantique de l'action engagée, en rapport au martyr*, p. 44.

²²⁷ M.S.R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 69.

²²⁸ B. MARECHAL, *La sémantique de l'action engagée, en rapport au martyr*, p. 45.

²²⁹ Cf. M.S.R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 98 ; voir aussi S. HOUOT, *De la religion à l'éthique*, p. 43. Il voit dans le jihad l'acte de donner, de se donner, de se dépenser de « dépenser dans la voie de Dieu ». Ce qui le fait associer aux « actes de la générosité » à l'égard des autres, des pauvres, la « création des industries pour satisfaire les besoins » humains et religieux. Le combat de la main consiste aussi à offrir l'hospitalité et à aller au secours des soumis d'Allah, de la générosité et des œuvres « caritatives » (S. 8, 72-75 : « donner à boire aux pèlerins et entretenir la Mosquée sacrée »). La sourate 29,7-8 ajoute aussi qu'il faut « bien traiter son père et sa mère », etc. Il est aussi soutenu par un hadith du prophète, selon lequel « le meilleur jihad est une parole juste... ». D'autres versets qui indiquent cette application sont S. 9, 19-20 ; 22,78 ; 8,72-75...

²³⁰ Cf. B. MARECHAL, *La sémantique de l'action engagée, en rapport au martyr*, p. 47-48.

musulmans ». ²³¹ Cette élévation est liée au fait qu'il est non seulement à la fois missionnaire et éthique de l'être et de l'agir socio-religieux, mais aussi qu'il trouve sa source et sa force dans la révélation coranique et restera en vigueur jusqu'à la fin des temps. En outre, la prédication est le premier « grand effort » du croyant et « l'essence même du *jihad* » musulman ²³², car c'est par elle que les hommes peuvent parvenir à la connaissance de la vérité religieuse, morale, sociale; c'est par elle qu'une communauté de croyants est possible et que le chemin du salut s'ouvre. Reconnu comme le meilleur *jihad* islamique, selon une grande opinion sunnite, il est « la forme » essentielle et « principale » ²³³ de la vie, de la manifestation et de la propagation de l'Islam. Ce combat n'est pas le seul, il existe aussi le « *jihad* belliqueux ».

2.1.3. 2. Le « *jihad* belliqueux » et sa légitimité théologico-juridique

Le « *jihad* belliqueux », désigné aussi par les expressions « *jihad* par l'épée », « petit *jihad* » ou « *jihad* mineur », est un effort de « mener combat pour Dieu », de « faire pression sur » et aussi de « mener un combat » militaire ²³⁴ qui consiste à défendre la religion musulmane contre les infidèles et les mécréants. C'est la version la plus communément connue du *jihad* islamique : vu de l'extérieur, il est *ipso facto* interprété comme l'identité pure et simple de l'islam, et fait parfois perdre à cette religion sa crédibilité. Pour Al-Bouti, le « *jihad* belliqueux » est différent des actes de l'activisme militantiste. Il affirme que le « militantisme » utilise la force d'abord à des fins socio-politiques sans tenir compte des commandements de Dieu, alors que le *jihad* armé est prescrit dans l'esprit religieux. ²³⁵ Il présente le « *jihad* belliqueux » comme une conséquence et un support protecteur du « *jihad* prédicatif » et des droits islamiques acquis à Médine. C'est un dernier recours fondamentalement ordonné à la défense et à la protection de tout ce qui touche à l'islam, non seulement *Dar El-Islam* et l'*Umma*, mais aussi la religion, les lieux de prières, les croyants et leurs biens contre l'agression ou l'oppression. Cette pratique tire son fondement et sa

²³¹ M.S.R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 99. Tout musulman est, en tant que soumis à Allah, appelé à ce combat pour construire une communauté humaine musulmane forte en Dieu sur le plan religieux et sur le plan socio-politique et économique.

²³² Cf. M.S.R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 67, p. 68 et p. 92.

²³³ Cf. M.S.R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 67.

²³⁴ Cf. M.-Th. URVOY, *Guerre et paix*, p. 374; voir aussi S. 25, 52.

²³⁵ Cf. M.S.R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 93-95 ; voir aussi M. NABIL, *Le jihad en Islam*, p. 40-43 et M. BONNER, *Le jihad : origines, interprétations, combats*, p. 24.

légitimité religieuse du Coran, c'est-à-dire des révélations prophétiques médinoises.²³⁶ Mais elle ne pouvait être exécutée que par la déclaration d'une autorité juridico-religieuse établie (exemple, un imam).

Il existe et n'est justifié et légitimé que par une nécessité contextuelle relative au « *jihad* prédicatif » et aux droits des musulmans, c'est-à-dire qu'il serait dès le départ la conséquence et le support protecteur du « *jihad* prédicatif » et des droits islamiques acquis à Médine. En effet, la prédication, sous tous ses aspects, rencontrant l'opposition, l'hostilité, ou se sentant exposée aux agressions, les musulmans se voyaient obligés de le (se) défendre afin d'assurer leur épanouissement religieux. Pour cela, il fallait un instrument : le « *jihad* armé » fut alors recommandé. En d'autres termes, les versets coraniques qui ordonnent cette forme de *jihad* répondent à une situation concrète de la vie de la religion et des adeptes : c'est un contexte historico-politico-religieux.

Cette raison fait de ce type de *jihad* une pratique circonstancielle : l'existence de l'agression contre l'Islam, et dont le point de départ est un contexte historique : l'installation définitive du prophète et de ses adeptes à Médine et la création de l'État islamique (*Dar El-Islam*).²³⁷ Cet État devenait un droit acquis et assurait aux adeptes de Muhammad une stabilité et une liberté de vivre et de pratiquer leur religion ; il servait aussi de base pour la répandre. Ainsi la cause principale de la pratique légitime du *jihad* armé en Dieu est l'agression contre « *Dar el-Islam* », contre l'islam. Le « *jihad* belliqueux » est considéré comme une réponse de foi à la prescription divine à laquelle le croyant obéit et s'engage à combattre les mécréants et les hypocrites.²³⁸ Dans ce sens, il ne serait pas dirigé contre les musulmans ; et la théologie sunnite refuse à tout combat entre musulmans le titre de *jihad*,

²³⁶ Cf. M.S.R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 66-74 et p. 145. Ce jihad serait institué par la force d'une « conjoncture fortuite », c'est-à-dire des « circonstances » et des « conditions » conflictuelles dont les deux acquis se voyaient menacés. C'est ce que veulent dire ces sourates : S. 2,190 (« Combattez sur le chemin de Dieu ceux qui vous combattent, sans pour autant commettre d'agression : Dieu déteste les agresseurs »), S. 9, 13 (« Ne combattiez-vous point un peuple qui viola ses serments, eut projet de bannir l'Envoyé, et ce sont eux qui commencèrent contre vous la première fois ? ») et S. 60,8-9 (« Allah ne vous défend pas d'être bienfaisants et équitables envers ceux qui ne vous ont pas combattu pour la religion et ne vous ont pas chassés de vos demeures » ; Voir aussi les versets S. 9, 5 et 29.

²³⁷ Cf. M.S.R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 71 et p. 147. Par cet acquis existant, il pense à la question de la Palestine qui serait la terre de l'islam usurpée par les juifs et qu'il faut défendre.

²³⁸ Cf. s. 4,91 ; 2, 216 .190-192 et S. 9, 5.14.41.73 (« Léger ou lourds, lancez-vous au combat, et lutez avec vos biens et vos personnes dans le sentier d'Allah. Cela est meilleur pour vous »).

alors que les chiïtes considèrent leur combat contre les sunnites comme *jihad* parce qu'ils les considèrent comme des renégats.²³⁹

Certains se posent souvent la question de savoir si le « *jihad* armé » ne serait pas la preuve de la capacité de la vengeance et de la volonté guerrière en l'islam? Al-Bouti refuse cette interprétation et souligne comme M. Al-Atawneh que le combat armé « devrait être » d'abord « défensif » et non « offensif ».²⁴⁰

La question des conditions de l'application du « *jihad* belliqueux » soulève un débat entre les juristes sunnites. La controverse porte surtout sur la légitimité et la justification juridico-théologique de l'usage de la force. La théologie sunnite et « la majorité des jurisconsultes », composée des 3 Hanafites, des Malikites et des Hanbalites soutiennent que le « *jihad* belliqueux » est une réaction contre la *combativité*²⁴¹, c'est-à-dire qu'il est une contre-attaque (riposte) ou une attaque (anticipée et préventive) contre toute agression ou tout projet d'agression avérée ou présumée des infidèles (polythéistes, athées, païens, ou même les gens du Livre...) contre les fidèles de l'islam. Il n'est pas dirigé contre les pacifiques, c'est-à-dire ceux qui ne s'opposent pas à la religion même sans y adhérer.²⁴² Et pourtant, ce sont surtout ces innocents qui en sont victimes.

Il est même dit qu'il se fait sans intention de contraindre les gens à l'islam et seulement au titre soit de riposte, comme « *jihad* défensif », soit d'anticipation d'attaque, comme « *jihad* offensif ». Selon cette règle, les musulmans ne peuvent pas provoquer l'agression ou être les premiers agresseurs des infidèles.

Cette position s'appuie sur quelques versets coraniques²⁴³ et sur des hadiths qui interdisent de tuer les non-combattants, notamment les femmes, les vieillards, les enfants...²⁴⁴ La majorité des jurisconsultes s'oppose et réfute, sur base du verset S. 9, 6, l'argument de l'abrogation de S. 2, 256 (« nulle contrainte à l'islam ») soutenu par les chafiïtes et les zâhirites.

²³⁹ Cf. E. TYAN, *Djihad*, dans *Encyclopédie de l'Islam*, t. 2, Paris, GP. Maisonneuve et Larose S.A., 1965, p. 551. Les renégats sont des musulmans dits hérétiques ou infidèles quand ils renient entièrement leur religion ou une partie de sa doctrine : les sunnites et les chiïtes s'accusent mutuellement. Ici il s'agit des chiïtes qui taxent les sunnites de renégats.

²⁴⁰ Cf. M. AL-ATAWNEH, *Shahada versus terror in contemporary islamic legal thought*, p. 21.

²⁴¹ Cf. M. NABIL EL-KHAYAT, *Le jihad en Islam*, p. 27 et M.S.R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 148.

²⁴² S. 2, 190; S. 9, 13; S. 60, 8-9.

²⁴³ Cfr S. 2, 190; S. 9, 13; S. 60, 8-9 ; voir aussi M.S.R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 150.

²⁴⁴ Les hadiths rapportés par Sulaymân Ibn Burayda, par Ibn Omar, par Omar Ibn Abdul-Aziz...

Ces derniers, qui se basent sur le principe de l'abrogation de s. 2, 256 (« nulle contrainte à l'islam ») et justifient le « *jihad* belliqueux » par l'existence de la « *dénégation* » (*kufir*)²⁴⁵ : les fidèles d'Allah ont le devoir de « combattre » ceux qui s'opposent, nient ou renient l'islam. Dans ce sens, le « *jihad* armé » a pour cause aussi bien la *combativité* que la *dénégation*, et il vise à contraindre les infidèles à l'islam. Cette perception semble être le résultat d'une lecture littérale de la s. 9, versets 5 et 29²⁴⁶ qui évoque le combat contre ceux (gens) qui n'acceptent pas la religion de Muhammad, jusqu'à leur adhésion. Pour eux, s'appuyant sur certaines sourates et hadiths²⁴⁷, cette prescription est divine et prophétique et reste irrévocable. Le fait qu'on y trouve l'intention de préserver la vie de ceux qui se convertissent et de ceux qui ne peuvent combattre constitue pour eux la preuve que la *dénégation* est à combattre afin d'imposer l'islam au monde (s. 9, 5: « tuez les associateurs »). Or la foi trinitaire est considérée comme une association, et donc les chrétiens trinitaires devraient être combattus.

Mais pour Al-Bouti, considérer et pratiquer le *jihad* d'abord et seulement sous l'aspect belliqueux, comme le font les « islamistes », serait « une déviance » et en contradiction avec « l'essence du *jihad* légitime ». ²⁴⁸ Il est d'accord avec l'idée selon laquelle le « *jihad* armé » ne serait autorisé que si « le dialogue », « la négociation » et tous les moyens pacifiques » ont échoué et que si la menace contre l'islam est réelle.²⁴⁹ Loin de lui l'intention de renier ce *jihad*, il voit une relation étroite entre les deux formes de *jihad*, même si le « *jihad* prédicatif » est plébiscité comme étant le « plus grand » et « le meilleur » par rapport au « *jihad*

²⁴⁵ Cfr M. NABIL EL-KHAYAT, *En relisant « Le jihad »*, dans M.S.R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 28-29. Al-Bouti le dit autrement aux pages 149 et 151-152. On entend par *dénégation* le fait que l'homme refuse de reconnaître la voix/voie de Dieu et de son prophète. C'est le cas des polythéistes, des athées, des idolâtres, ceux qui s'opposent à Muhammad et à sa prophétie, à la religion d'Allah, aux croyants musulmans... Ces gens sont supposés être dans l'ignorance ou les ténèbres (*jahiliyya*). Les croyants, eux, ont la mission de les aider, de leur apporter la Parole de lumière, la connaissance même par la force. Mais il y a aussi *dénégation* de ceux (*kufir*) qui ont accueilli la voix/voie d'Allah et qui ne veulent plus la manifester (*kufir*), la cachent ou interrompent leur « pacte avec Dieu ». *Kafara*, verbe qui désigne le fait de « couvrir l'instinct de foi ou le pacte de foi instinctif » compris comme la négation ou la *dénégation* de l'islam. Les *dénégateurs* sont considérés comme des infidèles, des mécréants. Ce sont aussi des athées, des polythéistes et des idolâtres.

²⁴⁶ S. 9, 5 : « Tuez les associants où vous les trouverez, capturez-les, bloquez-les. Seulement s'ils se repentent, accomplissent la prière, acquittent la purification, dégagent-leur le chemin ». S. 9, 29 : « Combattez ceux qui ne croient pas en Dieu, ni au dernier jour, ni n'interdisent ce qu'interdisent Dieu et son Envoyé... ne suivent pas la religion du Vrai... ». Les associants sont les polythéistes..., mais certains y placent aussi les chrétiens à cause de la doctrine trinitaire.

²⁴⁷ S. 2, 244-246;7,60-62; Il cite certains hadiths, notamment celui présenté par Abdullah b. Omar selon lequel le prophète aurait dit : « Dieu m'a ordonné de combattre les gens jusqu'à ce qu'ils attestent qu'il n'y a de Dieu qu'Allah... » et celui transmis par Abou Dawoud, et El-Tirmidhi, de la version d'Anas b. Malek, selon lequel le prophète aurait dit : « Tuez les cheikhs des associants et laissez en vie leurs petits... ».

²⁴⁸ Cfr B. MARECHAL, *La sémantique de l'action engagée, en rapport au martyr...*, p. 46. Le professeur, B. Maréchal émet reprend ici les idées qu'on rencontre chez Al-Bouti.

²⁴⁹ Cf. MUZAMMIL SIDDIQI, *Le jihad : sa signification et son but*, consulté le 18/10/2011.

belliqueux ».²⁵⁰ C'est en fonction de cette perception du combat armé qu'il apprécie les soulèvements actuels en Syrie.

Les soulèvements actuels dans certains pays arabo-musulmans, et plus spécialement en Syrie, sont des mouvements de contestation contre la situation sociale, économique, politique, culturelle, religieuse... que des peuples frustrés dirigent contre leurs souverains en vue de réclamer des changements qui s'imposent pour la dignité de la vie humaine. Le cheikh Al-Bouti « interdit aux militaires de tuer les civils ».²⁵¹ Cependant, dans son livre, il récuse « la révolte contre le souverain » légitime. D'après lui, se fondant sur un « consensus des jurisconsultes », la révolte contre un chef établi, quelles que soient sa « dépravation » et ses « injustices » sociales, est « illicite », car la destitution brutale d'un souverain fidèle à sa religion peut déclencher des « troubles », des tueries et risque d'entraîner la scission (*fitna*) de la communauté.²⁵² Il propose que tout changement de la situation sociale, politique, économique, religieuse, culturelle... se fasse par le dialogue, la « prédication douce » et non en recourant à la force : c'est le changement « des cœurs et des esprits » qu'il faut, car « le recours à la force risque de devenir source de faiblesse portant préjudice au règne de l'islam ».²⁵³ La question principale qui, même sur la situation actuelle en Syrie, tracasse le *cheikh* Al-Bouti, est celle de savoir « à qui servira cette situation. »²⁵⁴

²⁵⁰ Cf. B. MARECHAL, *La sémantique de l'action engagée, en rapport au martyr*, p. 44.

²⁵¹ Une de ses fatwas émise en juin 2011, voir Syrie.blog.lemnode.fr du 13/06/2011.

²⁵² M.S.R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 215 ; voir aussi J.et D. SOURDEL, *Dictionnaire historique de l'Islam*, Paris, PUF, 1996, p. 299.

²⁵³ M. ADNAN SALEM, *Lumière sur « Le jihad »*, dans M.S.R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 318.

²⁵⁴ Selon la théologie et le droit de la tradition sunnite, la foi ou la raison religieuse est primordiale pour que l'on parle de martyr religieux, c'est-à-dire dans la voie d'Allah. La situation des manifestations actuelles en Lybie, en Syrie, ... fait poser des questions, car les manifestants morts sont déclarés martyrs par les autres manifestants. Cela doit être pris avec beaucoup de réserve. On doit bien circonscrire les causes et les motivations de ces manifestations : elles peuvent être sociales, politiques, économiques... Mais si les manifestants (*bughats* : révoltés) s'écartent de l'intention de la faire au nom de Dieu, il n'y a pas, selon la pensée d'Al-Bouti, de martyr. Certes, il est reconnu que, dans le monde arabo-musulman, la religion, le social et politique sont souvent liés, mais il convient d'établir que les révoltés sont gérés dans cette conscience et avec une intention religieuse. Al-Bouti condamne la répression violente des populations, mais il n'approuve pas non plus que les changements sociaux (liberté, dignité humaine...) s'obtiennent par des manifestations violentes. Il reste dans la position selon laquelle le seul motif de soulèvement contre un souverain établi est la dénégation ou l'apostasie avérée, « claire et nette » affichée par le souverain (voir les pages 212, 221 et 236... de son livre sur le *jihad*). C'est que, si le souverain n'est pas dans cette situation de dénégation, la révolte contre lui ne fait pas vraiment partie du *jihad* recommandé. Cependant, il n'approuve pas qu'on tire sur la population. Il pense que l'État doit réagir sous l'éclairage d'une éthique propre. Il ne se prononce pas sur le statut religieux des victimes des balles des militaires syriens. Il convient, en outre, que l'on sache si ceux qui crient au martyr sont sunnites ou chiites, arabo-musulmans, musulmans, arabes, ou seulement des citoyens d'un État à la recherche de leur émancipation. Le font-ils au nom de leur foi? On ne peut pas oublier qu'il y a aussi des martyrs politiques, sociaux, économiques, ... et que la religion peut bien être instrumentalisée. Comment expliquer que les Frères musulmans aient été à distance des manifestations en Égypte? Nous pensons que les événements étant encore récents et n'ayant pas encore de contours clairs, il est prudent de ne pas se prononcer sur le lien entre ces manifestations,

Comme tout sunnite, et dans sa pensée conciliatrice, il continue à soutenir que le vrai *jihad* islamique est un combat religieux mené contre les *nafs*, pour la défense et la propagation de l'islam ; il n'est pas ce que les islamistes activistes ou les médias présentent (« guerre, violence, terrorisme, fanatisme »).²⁵⁵ Cette position qu'épouse Al-Bouti relève de l'orthodoxie sunnite dont l'un des articles de la croyance est le « devoir d'obéir à tout chef de la communauté, même impie et la condamnation du désordre ou fitna au sein de la communauté ».²⁵⁶ On semble même tolérer même un pouvoir tyrannique qui s'appuie sur la force ; on doit obéir à tout souverain par le fait qu'il exerce un pouvoir, ou comme le dit Ali Mezghani : « Celui qui détient (le pouvoir) doit être obéi, même s'il est (...) usurpateur et injuste... Légitime (pouvoir) par le fait même qu'il s'exerce, il a sa source dans une prédestination divine supérieure à la volonté des hommes. C'est de Dieu que les princes tirent leur pouvoir », ayant ainsi « la charge des obligés de Dieu, ses esclaves ou ses sujets, mais ce n'est pas à eux qu'il doit rendre des comptes : il n'est tenu que vis-à-vis de l'Être suprême. »²⁵⁷ Ghazali, placé devant ce « principe de réalité » et partageant ces idées, disait que « Dieu n'a choisi que deux catégories parmi les fils d'Adam : les prophètes et les rois », ces derniers ont la mission de protéger les hommes des agressions mutuelles.²⁵⁸ Dans ce cas, ce qui importe est qu'il y ait un gouvernant et qu'il soit obéi au nom de la dérivation divine du pouvoir. Pareille obéissance qui rend servile est une soumission, une servitude. Plus que l'obéissance, la « soumission » légitimée par le principe de ce lien entre pouvoir et religion tel qu'aucun peuple ne peut contester, se révolter ou destituer un souverain aussi mauvais dirigeant soit-il. Cette idée est soutenue par Ali Mezghani selon qui « la soumission serait un terme plus approprié, car l'obéissance peut se fonder sur l'adhésion volontaire à la pertinence de la prescription et sur la conviction de son utilité. La soumission est aveugle. Elle est due à la norme ou au commandement en raison seulement de sa source ».²⁵⁹

Ainsi donc, si l'on met la position d'Al-Bouti sur les bughats en rapport avec ce principe de l'obéissance servile au souverain, on pourrait dire que l'injustice et la dépravation,

les déclarations des victimes, et le *jihad* religieux et le martyr religieux. Rappelons aussi que les chi'ites accordent facilement le statut de martyr aux victimes des combats entre musulmans dont les sunnites, alors que ces derniers ont une « opinion mitigée » (cf. M. BONNER, *Le jihad : origines, interprétations, combats*, p. 95).

²⁵⁵ Cf. M. NABIL EL-KHAYAT, *En relisant « Le jihad »*, dans M.S.R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 14. Notons que cet auteur est traducteur et commentateur du livre d'Al-Bouti que nous étudions.

²⁵⁶ Cf. J. et D. SOURDEL, *Dictionnaire historique de l'islam*, p. 776.

²⁵⁷ A. MEZGHANI, *L'État inachevé : la question du droit dans les pays arabes*, Paris, Gallimard, 2011, p. 283-284.

²⁵⁸ A. MEZGHANI, *L'État inachevé*, p. 284.

²⁵⁹ A. MEZGHANI, *L'État inachevé*, p. 286.

la dictature ou la tyrannie d'un chef musulman sont religieuses, alors qu'il a défini le *jihad* comme lutte contre l'injustice. Ce qui fait dire à Ali Mezghani, que « La doctrine peut y (justice) renoncer s'il faut éviter la discorde, la Fitna. L'orthodoxie a fini par préférer l'ordre injuste (...) et à proscrire la rébellion ». ²⁶⁰

2.1.4. L'appréciation de la définition sunnite contemporaine du jihad chez Al-Bouti

La réaction d'Al-Bouti sur la question du *jihad* est celle des Oulémas musulmans sunnites. Le débat mené par ces derniers montre la complexité des registres épistémologiques des lectures qu'ils font du Coran et des hadiths. C'est dans cette optique que l'on peut comprendre les définitions différentes du concept et de la justification du « *jihad* armé ». La distance qu'Al-Bouti veut établir entre *jihad* armé et « guerre sainte » est fragile. Car si la guerre juste ou guerre sainte suppose une autorité qui la décide ; ce n'est pas une décision individuelle, mais de la communauté; il faut une cause juste et une intention droite. Or ces critères valent aussi pour le « *jihad* armé ».

Aussi certains observateurs peuvent-ils constater que ces définitions semblent être orientées vers des interlocuteurs tenants de la modernité et surtout occidentaux. C'est ce que soutient Muhammad Al-Atawneh qui pense qu'il y a une portée moderniste dans la définition du *jihad* quand on considère que ce combat, « au début de l'islam, ne signifiait pas la lutte armée, mais répandre l'islam par des moyens pacifiques ». ²⁶¹ Cette justification ne serait-elle pas une réaction aux critiques contemporaines contre les nouvelles formes de lutte trop violentes et meurtrières?

Sans oublier qu'au centre de l'action jihadiste se trouve d'abord la propagation de la foi islamique, la définition du *jihad* qu'Al-Bouti donne exprime sa théorie de l'« éthique du salut » ou de la « culture morale ». ²⁶² Le Dr Al-Bouti veut redonner au *jihad* une signification autant religieuse que morale, en mettant l'accent sur le « bon comportement » à afficher et sur la proscription de tout mal. Sa pensée repose sur la notion éthique du « bel-agir » comme philosophie de la vie exigeant un effort intellectuel, psychologique et physique. C'est pourquoi il donne une haute considération religieuse au « *jihad* prédicatif » comme ce qui donne sens au « *jihad* par le sabre » qui, selon lui, est dicté par les circonstances.

²⁶⁰ A. MEZGHANI, *L'État inachevé*, p. 287.

²⁶¹ M. AL-ATAWNEH, *Shahada versus terror in contemporary islamic legal thought*, p. 21.

²⁶² Cf. S. HOUOT, *De la religion à l'éthique*, p. 3. Cette « culture morale » consiste à ce que tout croyant porte son action selon « l'éthique du salut » dont la « posture minimale » est la soumission aux statuts légaux (ahkâm).

Cette présentation fait du *jihad* semble être une théorie morale. On peut aussi lui objecter que si le « dialogue » ou la « discussion », la « douceur » et la « parole juste » étaient la manière de faire le combat, la liberté et la tolérance religieuses seraient perceptibles ; on n'imposerait pas aux polythéistes la conversion à l'islam, et le *jihad* armé n'existerait pas. Car si chaque musulman peut gérer son *jihad* dans la paix intérieure ou entre les musulmans, il n'est pas évident que le *jihad* dirigé vers les non-musulmans soit toujours réalisé dans un climat de dialogue et de paix.

Cependant, au regard de l'expérience concrète actuelle, son interprétation peut être comprise comme une position idéologico-politique et sociale. Sa contribution se situe dans un contexte et dans une épistémologie moderne qui essaient de réfléchir et de clarifier le statut religieux du *jihad* armé sans absolutiser ni le discours traditionaliste, ni le discours rationnel, ni le discours coranique, ni la tradition prophétique. Sa logique est celle d'une épistémologie islamique contemporaine qui consisterait à tenir compte des contextes de temps, de lieu et de cultures, à prendre en compte les aspects symboliques, à dépasser une lecture littéraliste et monolithique, et à introduire l'apport des sciences humaines comme le propose Tariq Ramadan²⁶³.

A la lumière de la vision du monde moderne, Al-Bouti essaie de concilier le contexte historique de production du discours de la foi et celui du discours rationnel actuel, juridique et éthique. Par ailleurs, il affirme qu'il représente une tradition et une opinion religieuses et juridiques, celles de la majorité des Oulémas sunnites, en se référant au contexte contemporain²⁶⁴ : contexte des idées modernes du droit international, des droits de l'homme, et des idées des sciences humaines, et des préoccupations liées à la liberté religieuse, au dialogue entre les religions en vue de la paix et de la tolérance, contre les guerres et les attentats. Cela amène notre auteur à distinguer ce qui relève des principes ou des normes religieuses et ce qui relève des circonstances. Il sait que sa position n'est pas nouvelle, ni unique. D'autre part, modéré et conciliateur, son discours ne s'écarte pas non plus des fondements de la science islamique (Coran et les traditions islamiques). Il apparaît que cette présentation porte une bonne dose d'ambiguïté. Qui sont ses vrais auditeurs ? Le monde occidental ou le monde musulman ?

²⁶³ Cf. R. TARIQ, *Islam. La réforme radicale: éthique et libération*, s.l, Archipel, 2008, p. 165-204.

²⁶⁴ Cf. M.S.R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 60 où il dit : « Je n'ai pas adopté une vision personnelle qui vise à en réfuter d'autres. J'ai pris ma résolution de ne pas faire prévaloir mes réflexions personnelles ». Il adopte donc la position de la majorité des jurisconsultes.

En effet, sa présentation ne frise cependant pas moins une certaine apologie du *jihad* teintée de morale de « bel-agir ». Le réajustement de la compréhension du concept de *jihad* vise à redorer l'image ou la réputation de l'islam ternie par l'interprétation littérale et la pratique jihadiste terroriste des islamistes. C'est dans ce sens que les Français ont critiqué sa présence et sa prise de parole à la mosquée de Paris, car ils le prennent pour un jihadiste.

Sa définition du *jihad* ne va pas sans poser quelques problèmes, notamment celui de la justification du combat armé, de la *combativité* et du *niyya*... La *combativité* qui justifie l'être du « *jihad* armé » suppose qu'on s'assure préalablement de l'intention (*niyya*) malveillante et belliqueuse des ennemis, ce qui n'est pas facile à discerner. Certes, Al-Bouti pose le principe qu'il faut la précision et la manifestation du *niyya* d'agression comme preuve suffisante pour réaliser le « *jihad* armé ». Mais si l'intention est manifestée, en quoi est-elle encore intention? Inversement, si elle n'est pas manifeste, comment s'assurer de son existence et la confirmer? Comment vérifier que les informateurs sont crédibles afin de pouvoir déclarer la guerre aux mécréants? Al-Bouti ne semble pas définir le mécanisme de détection du *niyya* de quelqu'un ou d'un groupe. Le grand risque est qu'on puisse facilement, en se basant sur des soupçons ou des présomptions, décider du *jihad* armé.

Notons aussi que cette définition des ennemis fournie par les sunnites souffre de quelques difficultés : le fiqh sunnite applique le combat armé non seulement contre les non-musulmans, mais aussi contre les rebelles (opposés à l'autorité établie et légitime) et contre les brigands (voleurs, hypocrites, malfaiteurs, pillleurs...) ²⁶⁵, tout en sachant que ces derniers peuvent aussi provenir de la communauté musulmane. D'ailleurs, dans le concret, les événements actuels montrent que les musulmans se combattent entre eux et se tuent.

Dans la présentation des justificatifs de ce *jihad*, on a l'impression que, d'une part, prenant appui sur la s.2, 256, le principe de la « liberté religieuse » est garanti. Mais les victimes étant souvent des innocents musulmans et non-musulmans, la preuve de la *combativité* pose problème. D'autre part, se fondant sur l'argument de la majorité des jurisconsultes, Al-Bouti oublie, à notre avis, que la majorité n'a pas toujours le monopole de la vérité et de l'objectivité. Car en dépit de ce dogme musulman selon lequel « ma communauté ne s'accordera jamais à l'erreur » ²⁶⁶, la majorité peut commettre une erreur et

²⁶⁵ Cf. M. Th. URVOY, *Guerre et paix*, p. 376-.

²⁶⁶ Cf. Hadith rapporté par Ibn Majah, dans Sunan (ou traditions authentiques, ou sunnisme authentique).

soutenir une cause commune qui lui tient à cœur. Il aurait été plus simple pour notre *cheikh* de prendre une position radicale et audacieuse contre toute forme de « *jihad* armé ».

Reconnaissons que l'intervention du *cheikh* Al-Bouti a du mérite dans la mesure où elle constitue une piste ouvrant à certains musulmans et aux non-musulmans une conception plus claire et plus religieuse du *jihad* et rend à l'Islam sa signification profonde et sa crédibilité au monde comme religion de vie et de paix pour tout homme. Quant à ceux qui meurent lors du *jihad* armé pour Dieu et pour la communauté, leur mort est acceptée tant qu'elle porte la charge de la notion de martyr; ces morts sont déclarés « *shûhadâ* » (martyrs), c'est-à-dire que leur mort représente une forme d'expression de la *Shahada* (témoignage) qui permet d'obtenir le titre de *shahîd* (martyr): le *jihad* est pratiqué pour « y gagner le martyr ». Il y a donc un lien intrinsèque entre le *jihad* et le martyr.

C'est pour cette raison que son approche de la notion de *jihad* nous permet de comprendre le sens sunnite du martyr.

2.2. La thématique du martyr dans la pensée sunnite

Notons d'entrée de jeu, qu'Al-Bouti ne développe pas assez la question du martyr dans l'ouvrage étudié, mais il l'aborde clairement dans le chapitre VII de son livre sur le *jihad*, au sujet des rebelles (*bughats*) contre le souverain établi et de la mort d'innocents ou des collaborateurs du souverain. Sa conception du martyr est cependant à déceler entre les lignes du développement de son livre sur le « *jihad* armé » qui, lui, envoie au martyr ceux qui le pratiquent dans la voie de Dieu.

2.2.1. De la notion du martyr dans le Coran et selon les hadiths

Pour découvrir la signification religieuse de la notion de martyr, on doit se rapporter aux sources fondamentales islamiques, à savoir le Coran et les hadiths. En effet, le Coran, la tradition prophétique et la théologie honorent le « sacrifice physique (martyr) » et concèdent à ceux qui meurent au combat, à cause de leur fidélité à la foi, le statut de martyr.

2.2.1.1. Le martyr dans le Coran

Le terme qu'on trouve dans le Coran et qui évoque la notion du martyr est « *shahîd* ». Il dérive du verbe *shahîda* qui signifie « témoigner ». De ce verbe découle aussi le terme

Shahada qui peut aussi être compris comme le fait de témoigner de quelque chose. Dans le contexte religieux, *Shahada* signifie le témoignage de la foi, et il peut être ainsi associé à martyr. Le terme *shahîd* est plurivoque et son sens varie selon les contextes dans lesquels le Coran l'emploie.

Il est utilisé dans un sens juridique pour signifier « celui qui a vu le lieu et y était présent, témoin oculaire » et qui le certifie ou le déclare.²⁶⁷ Au sens religieux, *shahîd* est traduit par « martyr », « témoin » la foi²⁶⁸ au Dieu unique. Ainsi, martyr est rapproché à *Shahada* comme témoignage de la foi à « l'existence et à l'unicité de Dieu et de la mission du prophète » ; enfin, la « forme extrême » de ce témoignage de la foi étant « la mort au combat » pour la cause de Dieu²⁶⁹, *shahîd* a le sens de celui qui meurt à cause de sa foi en *Allah*.

En ce qui concerne la notion coranique de martyr, les interprétations divergent. Ainsi, Ignaz Goldziher, juriste et philosophe juif (1850-1921), trouve que le mot *shahîd* n'est pas d'origine coranique mais « post-coranique », et qu'il reflète « l'usage chrétien du “*martus*” grec et de *shahda* syriaque ».²⁷⁰ Selon Zakaria Seddiki, Ali G. Dizboni, Michael Bonner, Farhard Khosrokhavar, Samir-Khalil Samir, les termes *shahîd* et *Shahada* sont coraniques mais ont plusieurs applications. Samir-Khalil Samir précise que le mot *shahîd* se rencontre « 55 fois dans le Coran, le plus souvent dans le sens juridique »²⁷¹, mais aussi de témoin d'Allah, et très peu comme mort-martyr de la foi. Quelques occurrences qui renvoyaient explicitement le mot *shûhadâ* au sens religieux de martyrs, témoins d'Allah, et annoncent aussi la récompense qu'ils auront auprès de Dieu.²⁷² On rencontre, deux occurrences utilisent explicitement le terme « martyr », entendu comme celui qui a combattu et est mort dans le chemin de Dieu (s.3, 140 et s.4, 69).

²⁶⁷ Cf. S. 2,282 et 24,4. *Shahîd* est témoin des événements ou des choses vues et entendues, au sens juridique; voir aussi P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Beyrouth, Dar el-Machreq SARL, 1991, p. 152, 2^e éd.

²⁶⁸ Cf. E. Kohlberg, *Shahîd*, dans UNION ACADEMIQUE INTERNATIONALE (éd.), *Encyclopédie de l'islam*, t. 9, Leiden, Brill, 1998, p. 209 ; voir aussi Z. Seddiki, *Le martyr en islam : témoigner et vivre par la mort*, dans F. Dassetto et B. Marechal (éd.), *Maghreb-Mashrek*, 186, (2005-2006), p. 85. Le fait de défendre ses biens, son pays, sa religion, sa famille, sa vie... fait du combattant un « *shahîd* » de Dieu parce que tout ceci est lié à la religion.

²⁶⁹ Cf. A. Miquel, *L'islam et sa civilisation (VIIe s – XX e s)* (Destin du monde), s.l, Armand Colin, 1968, p. 505.

²⁷⁰ Goldziher, cité par E. Kohlberg, *Shahîd*, p. 209.

²⁷¹ Samir-Khalil Samir, *Pourquoi nous avons besoin de témoignage*, p. 2.

²⁷² Il s'agit des versets S.3, 140; 4, 69 ; 39,69 et 57,19.

Il y a dans le Coran une double application religieuse du terme « martyr » : témoignage de la foi en Allah et en son prophète, en actes et en paroles, et témoignage de la foi par la mort. Mais l'islam sunnite ne parle principalement et spécifiquement du martyr que pour ceux qui meurent au combat (*jihad*) dans la voie de Dieu ou au nom de la religion. La première acception religieuse coranique du martyr « vient de l'intention du croyant et de la nature de ses actes sans que la mort survienne obligatoirement sur le champ de bataille ».²⁷³ Ce sens, assurément lié au « *jihad* prédicatif » ou « *jihad* majeur », évoque le témoignage quotidien de la foi dont tout croyant peut être *shahîd* (S. 3, 69 et S. 57, 19). Le fait que « la profession de foi se définit elle-même comme témoignage (*Shahada*) »²⁷⁴ impliquerait que le *shahîd* soit témoin fidèle d'Allah, au même titre que les justes, les prophètes et les saints (S. 57, 19).²⁷⁵

La deuxième application de *shahîd*, portant sur la mort, désigne spécifiquement celui qui meurt dans le *jihad* armé (s. 4, 69 et s. 3, 140) lequel ne concerne pas tous les croyants. Cette deuxième acception est l'usage qui prévaut et la signification la plus généralement connue du martyr. Mais Ali Dizboni fait remarquer que « *Shahada* (martyre) et *shahîd* (...) désignent plutôt le témoignage, et non la mort sacrée »²⁷⁶, car pour parler de martyr comme « mort sacrée », le Coran fait usage de différentes expressions, notamment « mourir pour Allah », « périr sur le chemin de Dieu » (s. 2, 157), « être tombé » (s. 3, 157), « être tué sur le chemin de Dieu » (s.4, 74 ; s.22, 58)... . Le « chemin de Dieu » (*sabîl Allah*) est l'expression majeure qui signifie la fidélité indéfectible à Allah et à sa parole, ainsi qu'à son prophète. La sourate 4, 69 énumère les catégories des élus d'Allah pour montrer que *shahîd* a une signification plus spécifique: « *nabiyyûn* (les prophètes), *siddîqûn* (les justes), *shûhadâ* (les martyrs) et *sâlihûn* (les saints) ». D'après Farhad Khosrokhavar, il y aurait eu mutation du contenu du terme *shahîd* au VIIe siècle (638-) : « Après la conquête musulmane de la

²⁷³ Ali G. DIZBONI, *Le concept de martyr en Islam*, p. 71.

²⁷⁴ P. LORY, *Martyre*, dans AMIR-MOEZZI M. Ali (éd.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert-Laffont, 2007, p. 538.

²⁷⁵ Cf. S. 3, 140 : « Si une blessure vous atteint, pareille blessure atteint aussi l'ennemi. Ainsi faisons-nous alterner les jours (bons et mauvais) parmi les gens, afin qu'Allah reconnaisse ceux qui ont cru, et qu'il choisisse parmi vous des martyrs ». La sourate 4,69 : « Ceux qui obéissent à Dieu et à l'envoyé, ceux-là sont avec les prophètes, les justes, les *shûhadâ* et les saints ». Ainsi donc, le mot *shahîd* signifie martyr (S. 39, 69 et s. 57, 19). Voir aussi Paul NWYIA, *Exégèse coranique et langage mystique..*, p. 152. Pour ce dernier, le prophète Muhammad est *shahîd* par le fait qu'il rapportait lui-même ce qu'il a vu (lors de son Voyage céleste), entendu la voix de Dieu et reçu son message, mais surtout parce que son message a été reçu par une communauté, et qu'il est reconnu comme celui dont le témoignage, le comportement, les actes de la vie témoigneraient de la véracité de sa proclamation.

²⁷⁶ ALI G. DIZBONI, *Le concept de martyr en Islam*, p. 71; voir aussi P. NWYIA, *Exégèse coranique et langage mystique*, p. 153.

Palestine », martyr a pu changer de sens pour « signifier explicitement la mort sacrée ».²⁷⁷ Mais il ne manque pas de signaler l'apport du christianisme dans cette évolution en supposant que le terme « martyr » comme « *Shahada* fut plus tardivement utilisé pour la mort sacrée », suite aux « contacts des musulmans avec les croisés ».²⁷⁸ Il n'est pas le seul à faire ce constat, Michel Bonner écrit à ce sujet : « On ne trouve dans le Coran aucune indication directe que le *shahîd* est celui qui meurt au combat, bien que certains exégètes musulmans l'identifient effectivement ainsi ».²⁷⁹

Cette remarque semble quelque peu déconcertante et même paradoxale dans la mesure où ces deux auteurs reconnaissent qu'il y a des versets coraniques qui font mention de la mort des croyants au combat dans la voie de Dieu et des récompenses qui les attendent (S.2, 154).

Toutefois, une interrogation subsiste: alors que dans le Coran (s.22, 78²⁸⁰), on a l'impression que tout croyant fidèle, témoin de sa foi, est dit « *shahîd* », pourquoi la tradition, les théologiens et les juristes ont-ils réduit « la notion de martyr » seulement à la mort? Cette question n'a pas de réponse nette. En outre, si dans le Coran le terme « martyr » comme « mort sacrée » est rare, comment expliquer son ampleur dans l'islam et qu'il soit devenu la voie assurée et rapide du paradis ? Pourquoi est-il largement appliqué à tous les musulmans morts de mort violente ?

2.2.1.2. *L'apport des hadiths et des savants sunnites dans l'évolution de la martyrologie musulmane*

Le Dr Al-Bouti reprend un *hadith* rapporté par Abû Dâwûd, Al-Tirmidhî et an-Nasâ'î, et repris par Sa'îd Ibn Zayd, qui énonce que le prophète a dit : « Qui meurt en défendant ses biens est un martyr. Qui meurt en défendant sa vie est un martyr. Qui est tué en défendant sa religion est un martyr ».²⁸¹ De toute évidence, la mort au « *jihad* armé » porte en elle la signification profonde du concept de martyr religieux, car il est le « moyen » le plus évident et le lieu le plus propice où la notion de martyr trouve tout son sens, sa vérité et sa réalité. Mourir dans la lutte sur le chemin d'Allah, c'est témoigner de cette religion avec fidélité,

²⁷⁷ Cf. F. KHOSROKHAVAR, *Les nouveaux martyrs d'Allah*, p. 21-22.

²⁷⁸ Cf. F. KHOSROKHAVAR, *Martyre*, dans AZRIA R. et HERVIEU-LEGER D. (éd.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010, p. 869.

²⁷⁹ M. BONNER, *Le jihad : origines, interprétations, combats*, p. 92.

²⁸⁰ « Lutte pour Allah avec tout l'effort qu'Il mérite...Il ne vous a imposé aucune gêne dans la religion, celle de votre père Abraham, lequel vous déjà nommés « musulmans »..., afin que le Messager soit témoin contre vous, et que vous soyez vous-mêmes témoins contre les gens. Accomplissez donc la Salât, acquittez la Zakât et attachez-vous fortement à Allah... » (S. 22, 78).

²⁸¹ M.S.R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 172.

persévérance et soumission à Dieu. Sans être un des piliers de l'islam, le *martyre* comme témoignage de foi face à l'hostilité est une des exigences de foi en Islam.

Le Coran n'utilise pas beaucoup le mot « martyr » en tant que tel pour l'appliquer à la mort du croyant au *jihad* armé. Cette application amplifiée est attribuée aux théologiens et juristes interprétant le Coran et les hadiths. Les contextes socio-religieux et politiques ont joué un rôle important dans le développement de la théologie ou de la spiritualité du martyr islamique. Car l'expansion et l'épanouissement de l'islam ne se faisant pas toujours de façon pacifique, et les musulmans se sentant souvent mal accueillis ont pu adopter une attitude de défense (le *jihad*) avec cette idée que par leur mort ils seraient sans difficulté des citoyens du paradis. C'est dans cette même optique qu'explicitant le cadre de l'amplification de la mort-martyr au combat armé dans la théologie musulmane, Samir-Khalil Samir écrit que le « développement inouï du thème de martyr, alors que le Coran est tellement discret à ce sujet » est d'abord le fruit des recherches des Oulémas qui ont « trouvé dans le Coran » les encouragements aux « guerriers à donner leur vie sur le chemin de Dieu » ; qu'il repose ensuite sur les « paroles attribuées au Prophète de l'islam, les *hadiths* », promettant « le paradis à ces guerriers » ; et enfin qu'il résulte de « la situation politique du monde musulman, qui se sent agressé de toutes parts » : tout cela « a poussé, dit-il, une large tranche de la communauté musulmane à développer une spiritualité basée sur la mort » rédemptrice au combat contre l'ennemi de l'islam.²⁸² Cette explication selon laquelle ce sont des hadiths et la *chari'a* qui ont signifié *Shahada* par martyr et *shahîd* par martyr pour parler de « la mort dans le chemin d'Allah »²⁸³ se retrouve aussi présente chez Ali G. Dizboni, Zakaria et M. Bonner.

Ces auteurs trouvent que les hadiths et leurs interprétations par les Oulémas n'ont pas seulement développé la notion de la mort-martyr au champ de bataille, mais qu'ils ont étendu de statut de martyr à d'autres morts violentes. Les hadiths rapportés par Abou-Horaira, repris par Al-Bokhari, établissent les catégories de ceux qui peuvent être appelés *shûhadâ* et les conditions requises à ce titre.²⁸⁴ Mais il est toutefois étonnant que la mort à la bataille ne soit pas clairement mentionnée dans ce hadith. La raison est qu'elle est une réalité évidente pour que quelqu'un soit déclaré martyr. Le martyr est spécifiquement un statut final

²⁸² Cf. SAMIR-KHALIL SAMIR, *Pourquoi nous avons besoin de témoignage*, p. 4-5. Ici l'allusion est faite à l'agression ou à la combativité.

²⁸³ Cf. ALI G. DIZBONI, *Le concept de martyr en Islam*, p. 71.

²⁸⁴ Cf. EL-BOKHARI, *Les traditions islamiques*, tome 1, Paris, Maisonneuve, 1977, p. 221 : noyade, maux abdominaux violents...

accordé d'abord aux croyants qui meurent au combat ou dans le service de la foi. Toutefois, l'islam sunnite établit une différence entre les martyrs.

2.2.2. Les différents types de martyrs sunnites et leurs extensions

La théologie et le droit islamiques sunnites établissent deux catégories principales de martyrs selon les contextes de leur mort, à savoir, d'une part, ceux qui meurent lors du « *jihad* armé », « les martyrs du champ de bataille » (*shûhadâ'al-ma'raka*), c'est-à-dire ceux qui ont témoigné de leur foi par « la mort sacrée », et d'autre part, « les martyrs de l'autre monde » (*shûhadâ'al-akhira*)²⁸⁵, c'est-à-dire ceux qui meurent en témoignant quotidiennement et fidèlement « de la véracité de leur foi » hors du combat armé.

2.2.2.1. Les « martyrs du champ de bataille »

Le contexte le plus spécifique qui permet de produire un vrai discours martyrologique orthodoxe sunnite est celui du *jihad* armé. Celui qui a participé de bonne intention au combat pour défendre sa religion, sa foi et les acquis de l'islam,... et qui y est mort « est martyr »²⁸⁶ (martyr du champ de bataille). Mais il est fréquent qu'on dise aussi de ces martyrs qu'ils sont à la fois « martyrs en ce monde et dans l'autre monde » (*shûhadâ'al-dunyâ wa-l-âkhira*)²⁸⁷, car ils sont reconnus martyrs ici-bas et au paradis. Ceci signifie que la vérité du martyre est en Dieu qui connaît le contexte et la *niyya* du défunt ; et la communauté apprécie seulement ce qui est apparent : la mort au champ de bataille supposé pour la cause religieuse. Selon la théologie classique et le droit sunnites, cette mort doit être survenue des mains des infidèles.

Rappelons-nous que le *jihad* et le martyre ne sont crédibles et vrais, selon les sunnites, que s'ils sont provoqués par la *combativité*, le combat doit être mené avec une juste intention (*niyya*). Cependant, il y a eu, au cours de l'histoire, une extension du statut de martyre à d'autres morts que ceux « du champ de bataille » proprement dits. C'est la deuxième catégorie des témoins : les « martyrs de l'autre monde ».

²⁸⁵ Cf. E. KOHLBERG, *Shahîd*, p. 210-211.

²⁸⁶ Cf. M.S.R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 172.

²⁸⁷ Cf. E. KOHLBERG, *Shahîd*, p. 210.

2.2.2.2. Les « martyrs de l'autre monde »

A la lumière des hadiths, les juristes sunnites (M. BONNER, *o.c.*, p. 67) ont élargi la notion du *shahîd* aux morts non combattants armés.²⁸⁸ Ce sont des croyants décédés dans la foi et d'une mort violente ou naturelle selon les contextes.

Ils sont reconnus martyrs par Dieu seul qui sait comment ils ont vécu leur foi dans la vérité, la fidélité et l'état d'âme à l'heure de leur mort.

La justification de cette application élargie est difficile à définir. Était-ce pour récompenser des gens qui n'allaient pas au front mais contribuaient au *jihad* armé en fournissant aux combattants des moyens : argent, nourriture, armes, prières... (M. Bonner, *o.c.*, p.63) ? Était-ce l'influence de la spiritualité soufie²⁸⁹ ou des chiïtes (pour qui le martyr n'est pas seulement lié à la guerre, mais aussi à la « souffrance »)?²⁹⁰ Était-ce par l'absence des combats, car on était en temps de paix ? E. Kohlberg semble pencher vers cette dernière hypothèse, car il constate la concomitance entre cette extension de sens et la baisse de la pratique du « *jihad* armé ». « La diminution du nombre des 'martyrs du champ de bataille' qui suivit les premières conquêtes, dit-il, coïncida avec une grande extension de la catégorie des simples 'martyrs de l'autre monde' ». ²⁹¹ Mais d'autres auteurs, à l'instar d'Ignaz Goldziher, s'orientent vers une autre piste liée à ce qu'on peut appeler zèle ou fanatisme. Pour éviter que les gens ne recherchent abusivement et volontairement la mort au nom du martyr d'Allah, comme par une exaltation fanatique, les juristes auraient probablement jugé bon de concéder le statut de martyr aux fidèles croyants morts hors du combat armé, mais dans le « *jihad* majeur ». Goldziher le dit en ces termes : « L'extension du mot "*shahîd*" aux victimes d'une mort non-violente constituait une réaction à ce qui était jugé comme un enthousiasme fanatique pour le sacrifice de soi ». ²⁹²

²⁸⁸ Cf. EL-BOKHARI, *Les traditions islamiques*, tome 1, p. 221 et p. 242; voir aussi E. KOHLBERG, *Shahîd*, p. 211.

²⁸⁹ Cf. P. LORY, *Martyre*, p. 539. Pour la spiritualité soufie, « le martyr est tout croyant capable d'abandonner son *nafs* » et de « donner ce qui fait l'essentiel de sa vie à Dieu ».

²⁹⁰ Cf. E. KOHLBERG, *Shahîd*, p. 211. Selon qui le chiïsme imâmite pense que « tout croyant, même s'il meurt dans son lit, sera traité comme s'il avait été tué au combat » et donc est martyr; d'autres traditions « imâmites qualifient de martyrs ceux qui, de leur vivant, ont pratiqué la mudârât, en traitant autrui de façon amicale... ».

²⁹¹ E. KOHLBERG, *Shahîd*, p. 211.

²⁹² E. KOHLBERG, *Shahîd*, p. 212.

La catégorie des « *shûhadâ' al-âkhira* » a été élargie en trois groupes, à savoir (A) « ceux qui meurent de mort violente, (B) ceux qui meurent de mort naturelle et (C) les ‘martyrs vivants’ ». ²⁹³

(A) Les martyrs d’une « mort violente » sont d’abord des personnes qui meurent noyées, celles qui sont frappées par la peste ou des maux abdominaux (coliques /choléra), celles qui décèdent lors de l’accouchement, des personnes écrasées par des éboulements, « des combattants épuisés » (dont la mort « n’est pas la conséquence directe et immédiate de leurs blessures ») ; ensuite, celles qui sont mortes « au service de Dieu », notamment le prophète de l’Islam, les *Râshidûn* (quatre premiers califes) ; celles encore qui sont tuées pour leur foi ou leur morale (les justes, les prophètes-préislamiques, ex. Jean-Baptiste); et enfin, celles qui sont « tuées par un souverain » à qui elles ont recommandé le bien et l’abandon du mal (ex. le soufi *al-Hallâj*), « celles qui combattent pour la justice » ²⁹⁴, etc.

(B) Le deuxième groupe est celui des croyants qui ont connu une « mort naturelle » : des personnes mortes alors qu’elles étant « engagées dans des ‘actes méritoires’, notamment le pèlerinage, le voyage en quête de la science (*talab al-ilm*), la prière », et celles qui sont décédées ‘après une existence vertueuse’ (dans un milieu ascétique)... ». ²⁹⁵

(C) Enfin, le troisième groupe est celui « des martyrs vivants » ²⁹⁶: il s’agit des personnes qui pratiquent le « *jihad* majeur » « avec succès contre leur *nafs* », mais ils ne font pas vraiment objet de la martyrologie orthodoxe sunnite.

Outre ces trois groupes des *shûhadâ*, certains cas sont encore en discussion parmi les Oulémas au sujet de leur classement comme « martyrs du champ de bataille » ou comme « les martyrs de l’autre monde ». Il s’agit des musulmans morts lors des guerres ou des luttes d’émancipation, soldats tués par leurs propres armes, des personnes tuées par des rebelles (ou

²⁹³ E. KOHLBERG, *Shahîd*, p. 211-212. Par « mort naturelle », on entend ici une mort éventuellement attendue, à laquelle on est préparé et qui est acceptée sans regret par le fidèle parce qu’il sait ce qui l’attend ; voir aussi EL-BOKHARI dans *Les traditions islamiques*, tome 1, p. 221 et p. 242, qui reprend les hadiths rapportés par Abou-Horaïra.

²⁹⁴ E. KOHLBERG, *Shahîd*, p. 211; voir EL-BOKHARI, *Les traditions islamiques*, t. 1, p. 221 et p. 242; t. 2, p. 295 et t. 4, p. 76. Cette présentation semble aussi refléter la vision chiite du martyr.

²⁹⁵ E. KOHLBERG, *Shahîd*, p. 211; voir aussi G. LECOMTE, *Le traité des divergences du hadith d’Ibn Qutayba*, Damas, Institut français de Damas, 1962, p. 172-173; voir aussi P. LORY, *Martyre*, dans AMIR-MOEZZI M. Ali (éd.), *Dictionnaire du Coran...*, p. 539.

²⁹⁶ Cf. E. KOHLBERG, *Shahîd*, p. 212.

révoltés musulmans, les *bughats*), des personnes qui meurent en défendant leur famille ou leurs biens.²⁹⁷

(a) A l'époque moderne, « l'application de martyr s'étend à tous les morts des guerres d'émancipation » menées dans la fidélité à la voie d'*Allah*.²⁹⁸ Mais souvent, dans ces conflits, chaque faction qualifie ses propres morts de *shûhadâ*, même lorsqu'il s'agit de conflits opposant des musulmans sunnites entre eux. Dans cette situation, on ne sait plus qui est dénégateur, qui est en état de combativité, ni qui est devenu infidèle, puisque tous se disent martyrs. D'autre part, notre époque parle parfois de ces martyrs en termes de « martyrs de l'amour » pour Dieu et pour l'humanité.

(b) Concernant ceux qui sont tués accidentellement par leurs propres armes pendant le combat, certains juristes hanbalites les classent parmi les « martyrs du champ de bataille » par le fait qu'ils connaissent cet accident au cours du combat armé ; les autres écoles sunnites les placent parmi les « martyrs de l'autre monde », car ils n'ont pas été tués par un ennemi de Dieu.

(c) Quant aux « personnes tuées par les rebelles », la discussion consiste d'abord à définir le statut religieux des révoltés : certains savants sunnites les considèrent comme des musulmans en erreur, et leurs victimes sont reçues « comme des victimes de l'injustice », alors que « pour certains hanbalites, hanafites et chafiïtes », ils sont des « martyrs du champ de bataille ».²⁹⁹ Quant aux morts parmi les musulmans qui se soulèvent contre leur souverain, il y a encore une forte discussion : sont-ils martyrs ? La cause de leur rébellion doit être prise en compte, et elle dépend de la situation religieuse du souverain : est-il légitime et encore musulman ou s'est-il déclaré infidèle ou apostat ? Le Dr Al-Bouti se prononce en définissant d'abord ce qu'il entend par souverain : « Par souverain, roi ou chef d'État, nous entendons tout musulman qui n'est pas dans une situation de dénégation déclarée et qui est parvenu à détenir les rênes du pouvoir par un des moyens suivants : serment d'allégeance directe des représentants de la communauté des musulmans, par nomination proposée par son prédécesseur » et « après sa mort », par usurpation et contrainte, à condition qu'elle ait lieu

²⁹⁷ Cf. P. LORY, *Martyre*, p. 539; voir aussi E. KOHLBERG, *Shahîd*, p. 211.

²⁹⁸ P. LORY, *Martyre*, p. 539. Les luttes actuelles dans le monde arabo-musulman pourraient être placées dans ce contexte. Car les manifestants se disent ou sont déclarés *shûhadâ*.

²⁹⁹ E. KOHLBERG, *Shahîd*, p. 211.

après la mort de son prédécesseur... ».³⁰⁰ Ceci étant acquis, Al-Bouti juge qu'il est illicite de déstabiliser un tel souverain.

(d) Enfin, « ceux qui meurent en défendant eux-mêmes leurs familles ou leurs biens contre les bandits ou contre les voleurs de grand chemin (*quttâ'al-turuq*) »³⁰¹, leur statut dépend aussi de la manière dont ces bandits sont considérés : s'ils sont musulmans, la mort qu'ils ont causée n'est pas survenue « sur un champ de bataille », et donc leur victimes ne sont que des « martyrs de l'autre monde » ; alors que les juristes hanafites et hanbalites les assimilent aux « martyrs du champ de bataille ».

Dans cette discussion, Al-Bouti définit comme condition principale pour que la qualité de martyr soit attribuée aux musulmans tués dans les conflits intra-musulmans, notamment dans le cas de l'insurrection des *bughats* (musulmans) : la dénégation ou l'apostasie déclarée (apostats avérés).³⁰²

La communauté, la théologie et le droit islamiques posent une nette distinction religieuse entre les « martyrs du champ de bataille » et les « martyrs de l'autre monde ». La différence réside dans les rites funéraires, particulièrement l'ensevelissement. Les « martyrs du champ de bataille » sont enterrés tels qu'ils sont morts, sans toilette funéraire, avec leurs habits et le sang de leurs blessures.³⁰³ Les autres jouissent de funérailles ordinaires. Cette distinction peut, à notre avis, avoir comme conséquence psycho-religieuse et sociale : d'abord de susciter encore plus le désir d'être martyr « du champ de bataille », avec le risque d'entraîner une recrudescence du « *jihad* armé » ; ensuite, comme le dit M. Bonner, cela peut faire perdre au martyr son statut singulier : « les martyrs risquaient de perdre un peu du caractère si distinctif de la place qui leur est réservée »³⁰⁴; enfin le débat n'aura pas de fin et cela peut paraître une faiblesse de la théologie et du droit islamique à ce sujet.

Si le « *jihad* armé » a produit une telle amplification dans la communauté musulmane, quel est le statut du « *jihad* majeur » par rapport au martyr?

³⁰⁰ M.S.R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 213.

³⁰¹ E. KOHLBERG, *Shahîd*, p. 211.

³⁰² Cfr M. S. R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 212 et p. 221.

³⁰³ Cfr EL-BOKHARI, *Les traditions islamiques*, t. 1, p. 433.

³⁰⁴ M. BONNER, *Le jihad : origines, interprétations, combats*, p. 97.

2.2.2.3. Le statut martyrologique du « jihad majeur »

Rappelons que le martyr en Islam sunnite est le statut de celui qui est mort dans la foi et d'une mort violente. Certes, la proximité entre martyr et *Shahada* n'est pas évidente en Islam, mais sur base de son étymologie et, au sens religieux, « par extension, *Shahada* » peut être considérée comme une des formes qui conduit au martyr.³⁰⁵ Le martyr ne s'improvise pas, il commence déjà par le combat à travers la vie courante, dans les actions qui relèvent de la foi au Dieu unique et au prophète Muhammad, combat contre ses *nafs*. Ainsi toute vie ou toutes les actions qui relèvent d'une éthique religieuse et sociale, comme le fait entrevoir le docteur Al-Bouti dans son éthique du « bel-agir », pourraient être revêtues du caractère de martyr. Car le défunt ne serait pas martyr s'il n'avait jamais fait preuve de son « effort » de fidélité dans la foi monothéiste islamique. Nous pensons à ceux qui meurent dans leurs luttes pour la justice, l'émancipation politique et économique, aux « martyrs de l'amour » dont les victimes sont comptées parmi les « martyrs de l'autre monde », à ceux qui sont tués pendant qu'ils accomplissent le « *jihad* majeur » ou prédicatif, notamment les prophètes, les imams, les fidèles d'Allah...

Le « *jihad* majeur » serait-il seulement une préparation des fidèles à devenir martyrs à leur mort, c'est-à-dire à mourir dans la fidélité à Dieu ? Ce *jihad* est important dans l'acte du martyr. La définition de la prédication que donne Al-Bouti suggère un certain lien étroit entre le « *jihad* majeur » et le martyr : « la prédication en Dieu, par exemple, est essentiellement un des actes de culte grâce auxquels le croyant tente de s'approcher de Dieu ».³⁰⁶ Il est nécessaire de rappeler que même si la prédication ne fait pas partie intrinsèque des piliers de l'islam, elle est cependant intrinsèque à l'acte même de croire d'un adulte et occasion de martyr. Les combattants ne pourraient pas être *shûhadâ* seulement à leur mort. Ce n'est pas non plus l'acte d'être tué ou de mourir qui fait le martyr mais le lien avec Dieu et l'état d'âme religieuse dans laquelle on meurt. En effet, comme le dit El-Bokhari, « on (Dieu) ne jugera des actions que selon les intentions ».³⁰⁷ On rejoint ainsi le prophète qui honore le « *jihad* majeur » du cœur ; il n'est pas mort martyr au champ de bataille comme tel ; il est martyr d'abord par le fait de sa vie, de sa relation avec Allah et avec les hommes.

³⁰⁵ Cf. D. GIMARET, *Shahada*, dans UNION ACADEMIQUE INTERNATIONALE, *Encyclopédie de l'islam*, t. 9, Leiden, Brill, 1998, p. 207.

³⁰⁶ M.S. R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 115-116.

³⁰⁷ EL-BOKHARI, *L'authentique tradition musulmane. Choix de h'adiths*, Paris, Fasquelles, 1964, p. 35.

C'est dans cette optique qu'on parle des « martyrs vivants », c'est-à-dire « ceux qui, voués au grand *jihad*, combattent avec succès leurs *nafs* par leur vie intérieure et sociale »; et on n'hésite pas à qualifier ce fait de « vrai martyr », car « le vrai martyr est celui dont les *nafs* ont été jugulés à la faveur d'une existence ».³⁰⁸ En fait, témoigner de sa foi n'est pas autre chose qu'être *shahîd* de Dieu. C'est ainsi qu'on pourrait appliquer la notion de martyr « dans l'autre monde » au « *jihad* par le cœur », au « *jihad* par la main » et au « *jihad* par la langue », que nous pouvons assimiler au « martyr blanc ». On éviterait ainsi de restreindre l'application du martyr à la seule mort alors que le Coran l'élargit, mais on ne doit pas non plus, au risque de galvauder la notion du martyr ou d'en abuser et de l'étendre à n'importe quelle situation.

Quoi qu'il en soit, retenons cependant que le « *jihad* majeur » ne donne pas explicitement la qualification de martyr : la théologie et le droit sunnites ne se prononcent pas sur l'attribution du statut de *shûhadâ* aux vivants ou « martyrs vivants ». Même si, selon Pierre Lory, la mystique soufie établit une certaine extension du titre « martyr de l'autre monde » aux vivants.

Une remarque importante s'impose, à savoir que cette catégorisation n'est ni exhaustive, ni fermée, ni unique. Elle diffère parfois selon certaines sensibilités religieuses, sociales, selon les écoles juridiques et les savants. Car les uns (notamment le Dr Yûsuf Al-Qaradawi) soutiennent que les attaques des kamikazes sont du vrai *jihad* et que les victimes musulmanes sont des martyrs, les autres (à l'instar d'Al-Bouti) refusent aux kamikazes cet honneur, même si tous soutiennent le « *jihad* armé » pour défendre la Palestine comme acquis « existant ». Toutefois, cette catégorisation pose la question de la portée proprement théologique du martyr islamique.

³⁰⁸ E. KOHLBERG, *Shahîd*, p. 212. Le mot « *nafs* » désigne, en fait, ce qui concerne l'homme dans son moi, ou sa personne, ou son âme... Ici, il veut signifier le combat intérieur qu'un musulman mène contre ses propres penchants mauvais, contre les propres idées de la « concupiscence physique », contre ses propres désirs, ses propres convoitises.

2.2.3. La perception théologique sunnite du martyr

Sur le plan théologique, le martyr est un témoignage de l'*ibâdât*³⁰⁹ et du sacrifice de soi à Allah.

2.2.3.1. Le martyr comme acte du sacrifice suprême de soi à Dieu

« Quiconque mènera le *jihad* saura que ce dernier n'est pas un sacrifice illusoire ».³¹⁰ Cette phrase d'Al-Bouti signifie le rapport entre *jihad*, le martyr et le sacrifice. Le *jihad* qui fait le martyr est un sacrifice. Le professeur B. Maréchal fait écho de ce lien entre « lutte et sacrifice » et montre que le martyr « recourt à l'idée du sacrifice ».³¹¹ Le martyr est le don et la sublimation de la vie pour une cause ultime, suprême qui est Dieu, le bonheur des hommes et le salut. Même si cette idée est suggérée par le sacrifice d'Ismaël (*dhabîha*) à Dieu par son père Abraham, le don de la vie se rapporte ici à tout renoncement libre et volontaire à la vie pour gagner la rencontre avec Dieu, l'amélioration de la vie des hommes dans le monde présent dans la mesure où il s'agit de lutter et mourir dans la foi pour défendre la chari'a, les valeurs humaines telles que la dignité ou la justice.³¹² Le croyant qui a vraiment l'intention (*niyya*) religieuse du martyr et se veut fidèle « sacrifie ses intérêts personnels d'ici-bas et se sacrifie pour le bien d'autrui ».³¹³ En d'autres termes, le martyr du combat armé est un véritable sacrifice et une parfaite adoration de Dieu.

La notion de sacrifice oriente une disposition psycho-religieuse caractérisant l'agir ou la réaction du croyant vers une réalité jugée supérieure. C'est ainsi que l'éthique de la résistance prend le dessus sur la souffrance et la mort en faisant appel à la bravoure et à la sublimation de soi. Le sacrifice suppose et exige de supporter le plus difficile, et fait braver tous les risques, tout dommage et « toute humiliation touchant à la dignité personnelle ».³¹⁴ Mais tout cela exige une attitude qui relève de la foi. Le fidèle d'Allah devrait répondre aux

³⁰⁹ Le terme « *ibâdât* » fait allusion ici à tout acte et à tout esprit de soumission, de la foi obéissante, de l'abandon total à Allah sans réserve, de l'adoration, de servitude (prière, pèlerinage, etc.) et au fait d'accomplir ce qui est prescrit et permis.

³¹⁰ M. S. R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 277.

³¹¹ B. MARECHAL, *La sémantique de l'action engagée, en rapport au martyr*, p. 51 et p. 52.

³¹² Cf. M. S. R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 277.

³¹³ M. S. R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 120 ; ou voir aussi S. 49, 15: « Seuls sont vraiment croyants ceux qui croient en Dieu et son prophète sans plus jamais en douter ensuite, tandis qu'ils luttent dans le chemin de Dieu avec leurs biens et leurs corps. Voilà ceux qui sont véridiques ».

³¹⁴ Cf. M. S. R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 124.

souffrances subies par la miséricorde, la douceur et «le bel-agir » jusqu’au sacrifice de « tout ce dont il dispose pour (faire) prévaloir la religion d’Allah ». ³¹⁵

Est-ce que le martyr et le sacrifice signifient ici le mépris de la vie terrestre, de la personne, de ses biens ? Il existe des musulmans morts et déclarés martyrs pour avoir défendu leurs biens matériels, alors que le sacrifice signifie l’abandon de soi à la volonté de Dieu et l’abnégation. La défense des biens matériels au risque de sa vie et de la vie du voleur n’est-elle pas en contradiction avec l’esprit de sacrifice et d’abnégation ? Le sacrifice de soi et de ses biens signifie que le martyr exige la force d’âme, la conviction de foi et une obéissance rigoureuse à Allah ³¹⁶, mais aussi une forte espérance aux promesses paradisiaques (s.9, 111). L’acceptation d’un tel sacrifice « est une preuve de l’authenticité de la foi du martyr en Dieu (s. 62, 6) ». ³¹⁷ Cette épreuve sacrificielle attire quand même quelques fidèles et concède au martyr de sang une haute considération théologique et sociale.

Ce témoignage de la foi est plus honoré que les autres et fait l’objet d’une spiritualité qui donne à certains croyants le désir d’accepter un tel sacrifice. Al-Bouti ne s’occupe pas tellement de cette question. Mais le théologien Ghazali aide à comprendre cette élévation en donnant une explication spirituelle du sacrifice : il est l’accomplissement parfait d’un désir, celui de rencontrer Dieu. Adrien Leites, qui a étudié la pensée de Ghazali sur le sacrifice du martyr, le dit en ces termes : « Le martyr est un ‘mérite supérieur’ par rapport à ce qui est au-dessus de lui » (la connaissance de la science sacrée). ³¹⁸ En outre, le martyr prend sa valeur et son « mérite supérieur » dans le fait que l’homme, faisant usage de sa liberté de choix entre le monde et l’au-delà, opte pour Dieu en acceptant la mort.

Ce choix n’est pas anodin, il suppose qu’on vise quelque chose d’autre. Ainsi pouvons-nous vouloir comprendre ce que les martyrs attendent de Dieu, de la société ou de la communauté de foi en acceptant ce sacrifice de leur vie.

³¹⁵ M. S. R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 124.

³¹⁶ Cf. S. 49, 15; voir aussi M. BONNER, *Le jihad: origines, interprétations, combats*, p. 37. Pour lui, les soumis ne doivent pas hésiter à se dépenser pour Dieu qui les comblera plus : « Les croyants se doivent de mettre à contribution à la fois leur vie et leur fortune ». C’est la preuve de la vérité de la foi.

³¹⁷ ALI G. DIZBONI, *Le concept de martyr en Islam*, p. 72. Il y a une perception plus psychologique du terme.

³¹⁸ A. LEITES, *Amour de Dieu et désir de la mort. Le martyr selon Gazzâlî*, dans *Arabica*, 55 (2008), p. 39-43. , Le martyr conduit à Dieu, mais celui qui a la science sacrée vaut plus que mille martyrs.

2.2.3.2. *La finalité de l'acceptation du martyr comme mort à cause de Dieu*

Les occasions du martyr peuvent être religieuses, sociales, politiques, économiques comme nous l'avons montré dans les sections précédentes ; mais accepter de donner sa vie pour ces causes signifie qu'on a un objectif spirituel, social, politique,... Dans le cadre du martyr religieux, la finalité ultime est d'abord religieuse. Quoi que le *jihad* et le martyr ne soient pas identiques, ils sont deux réalités qui relèvent à la fois du registre de la foi, de la théologie (*kalâm*) et du droit (*Shari'a*), et répondent à une exigence, à une promesse et à l'espérance sotériologique, quelle que soit la cause qui les provoque.³¹⁹

Fort du fondement théologique du *jihad* et du martyr, la théologie sunnite soutient que l'objectif auquel aspire le *shahîd*, au-delà de ce qui est recherché sur le plan social, économique, politique..., est une rétribution divine.

2.2.3.2. (A) *La rétribution théologique comme raison de l'acceptation du martyr*

Il est certes difficile de définir la raison profonde motivant le martyr, car il implique tout l'être humain et les différents aspects de sa vie (sociale, économique, politique, philosophique, psychologique...) dans leur complexité. Cette difficulté relève, en outre, du mystère de l'intention profonde du combattant et de la complexité même des concepts de *jihad* et du martyr.

Malgré cette difficulté, on peut toutefois dire qu'il est, au départ, acte de la foi et de l'amour de Dieu. La foi porte un idéal auquel la vie du croyant est ordonnée, qu'il tient à cœur et qu'il cherche à atteindre. La pensée islamique justifie le martyr de la foi en Dieu par « l'amour, le désir et le plaisir » de rencontrer Dieu. Cet idéal est le désir d'une vie meilleure, c'est-à-dire du bonheur dans la vie présente et la vie éternelle bienheureuse dans l'au-delà. Dans un tel état d'esprit, le croyant musulman accepte, avec la grâce d'Allah, de souffrir « sous les coups de l'ennemi », assuré que c'est pour lui une « avancée victorieuse face aux forces » du mal.³²⁰ C'est ce que plusieurs versets coraniques expriment en termes de paradis, de vie éternelle (s. 2,154 ; 3,142 et 169 ; 4,69 et 74 ; 5,35 ; 9,111 ; 47,4-12 ; 50,31), de pardon (s. 2, 218 ; 3,157 ; 8,74-75 ; 16,110 ; 84,6-10), de joie...

³¹⁹ Notons qu'on peut penser à un double salut : obtenir le bien-être ou le bonheur terrestre pour lequel on lutte et gagner la vie éternelle en temps voulu si on meurt sur le champ de bataille.

³²⁰ Cf. A. LEITES, *Amour de Dieu et désir de la mort*, p. 47.

Si la finalité religieuse du martyr est de rencontrer éternellement Dieu, l'unique et ultime moyen de le réaliser est la mort dans la fidélité à *Allah*. On le trouve dans la pensée de Ghazali selon laquelle la raison religieuse du sacrifice-martyre est « l'amour de Dieu et le désir de la mort ».³²¹ En d'autres termes, le martyr serait la meilleure voie par laquelle « l'homme trouve sa libération » par rapport à « la nuisance de ses appétits et des entraves »³²² à l'épanouissement de la vie terrestre. Serait-ce une sorte de fuite du monde des pécheurs et une recherche de la vie parfaite dans l'autre monde? La théologie spirituelle du martyr d'Al-Ghazali définit l'acceptation de la mort en Dieu non comme un acte de faiblesse ou de lâcheté par rapport à la souffrance de ce monde, mais comme moyen pour combler le désir de Dieu en vue de gagner la vie par excellence. Mais parler en termes de désir ne peut-il pas signifier que la mort en martyr est recherchée, ou du moins voulue, en réaction à une situation indésirable de la vie présente comme le pensent certains sociologues et anthropologues ? Le martyr ne serait-il pas alors une fuite ?

Ce désir est suscité et soutenu par la promesse de la rétribution divine. Et le martyr est reçu comme la voie assurée pour atteindre ce bonheur. Ainsi, invitant les fidèles au *jihad* et au martyr, le discours coranique, les hadiths, la prédication et la théologie portent surtout sur la rétribution divine qui attend « ceux qui meurent pour la cause de Dieu (fi sabîl *Allah*) ».³²³

Al-Bouti ne s'étend guère sur la récompense jihadique, alors que cette lutte n'est pas un simple exercice sportif. Il ne l'ignore et en fait allusion au sujet des musulmans rebelles. En se référant à certaines sourates, il établit un lien entre le *jihad* et la théologie de la rétribution : « pardon, miséricorde », « les rétributions d'un salaire plus beau... ».³²⁴

La récompense accordée au martyr musulman est non seulement diversifiée en sa nature, mais elle est aussi déterminée par Allah « en fonction de l'effort entrepris et du danger encouru... »³²⁵ Celle qui est relative au « *jihad* armé », en tant que forme ultime et la plus honorée de la manifestation de la foi, est qualifiée de « supérieure », de meilleure ou « d'immense ». Cette rétribution peut être considérée comme une réponse divine à l'acte

³²¹ Cf. A. LEITES, *Amour de Dieu et désir de la mort*, p. 35.

³²² Cf. A. LEITES, *Amour de Dieu et désir de la mort*, p. 42.

³²³ E. KOHLBERG, *Shahîd*, p. 209; voir aussi S. 2, 154 ; 3, 157 et 169 ; 4,74 ; 9, 111.

³²⁴ Cf. M. S. R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 66-67, p. 87, p. 89, p. 91. Il lit la sourate 16, versets 95-97 et 110, etc.

³²⁵ S. 4, 95; voir aussi M. BONNER, *Le jihad : origines, interprétations, combats*, p. 39.

« d'amour » du croyant, non pas comme un don de Dieu, mais comme acte méritoire ou acte de réparation par Dieu des torts ou dommages que les combattants auraient subis.³²⁶

Quels sont les termes par lesquels Coran, hadiths et la théologie expriment la rétribution divine accordée aux martyrs ?

2.2.3.2. B. *Quelques thèmes de la récompense divine aux martyrs*

La récompense n'est pas la même pour tous : les morts au combat ont le paradis, alors que ceux qui en sortent vivants et vainqueurs ont la victoire, l'honneur. Le désir d'agir dans le chemin d'*Allah* afin d'en obtenir la meilleure des récompenses promises surgit de la révélation divine communiquée aux hommes par le prophète de l'islam en ces termes « de récompense en faveur de ceux qui meurent pour la cause de Dieu ».³²⁷ Des versets coraniques désignent la rétribution escomptée en termes de paradis ou de vie éternelle, de pardon ou purification éternelle, de joie, paix, etc.

(a) Le paradis (*Janna*)³²⁸ est un lieu de l'éternité de la vie, un monde où l'homme qui a été fidèle à Dieu revit dans la perfection totale tout ce qu'il a vécu de façon imparfaite sur terre. On y a tout le bonheur par excellence: le « fleuve des délices ». Le martyr est présenté comme la voie la plus rapide, la plus pure, la plus adéquate et la plus assurée qui conduit immédiatement à la vie éternellement bienheureuse promise par Dieu. « Le zèle des musulmans prêts à sacrifier leur propre vie est dû à cette promesse d'atteindre le paradis faite à ceux tombés au combat ».³²⁹ La promesse du paradis divin stimule, répond ainsi au désir qu'a l'homme d'une vie glorieuse et soutient l'effort de ce dernier en vue de combler ce désir.

Ce qui est visé au plus haut niveau, dans l'acceptation de la mort-martyre, ce n'est pas la mort ni la fuite des souffrances de ce monde mais, au-delà de l'amélioration de la condition de la vie présente, c'est la vie éternelle au paradis qui est désirée. Ce qui s'explique par la croyance selon laquelle « la vie d'ici-bas n'est rien qu'un passage vers une autre vie stable et éternelle. Notre vie prendra fin à un moment précis faisant partie de la science de Dieu ».³³⁰

³²⁶ Cf. M. BONNER, *Le jihad : origines, interprétations, combats*, p. 38.

³²⁷ S. 3, 142 et 169 ; 2, 154 ; voir aussi E. KOHLBERG, *Shahîd*, p. 209.

³²⁸ Cf. S. 2,154 ; 3,142 et 169 ; 4,69 et 74 ; 5,35 ; 9,111 ; 47,4-12 ; 50,31.

³²⁹ M. BONNER, *Le jihad : origines, interprétations, combats*, p. 90.

³³⁰ M. S. R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 277.

L'entrée au *Janna* suppose qu'on soit purifié, car c'est le lieu où la corruption et le péché n'existent pas ; c'est le monde de la perfection et de la pureté définitives (S.2, 218 ; 3,157 ; 8,74-75 ; 16,110 ; 84,6-10). Ainsi, par le martyr, le croyant s'assure aussi d'une purification divine et éternelle. La croyance est que Dieu accordera aux combattants fidèles sa miséricorde et la purification ou le pardon³³¹, qu'il leur permettra d'échapper aux tourments du tombeau et aux affres du voyage mortuaire, et qu'il accordera que leurs prières d'intercession pour les proches vivants sur terre soient exaucées. Ainsi le rituel des funérailles ne prévoit pas de toilette mortuaire pour le martyr mort au champ de bataille, non seulement parce que son sang est béni et que ses blessures attestent son obéissance à *Allah*, mais aussi parce qu'ils sont le lieu de la bénédiction du pécheur : « le martyr annule l'impureté inhérente au corps d'une personne décédée »³³² au champ de bataille. Cela s'apparente au thème de la purification baptismale du martyr chrétien.

(b) On peut penser à deux bénéficiaires de la rétribution : le martyr et la communauté religieuse ou la société dont il est issu. Ainsi, la récompense divine n'a pas seulement une portée spirituelle. Le combattant qui sort vainqueur et vivant se voit attribuer le bonheur, la victoire, le butin.³³³ Même si le paradis est l'aboutissement parfait, définitif et irréversible du martyr, dans l'immédiat et en général, l'objectif est d'abord la vie sur cette terre dans la voie de Dieu, la sécurité de la vie présente sous tous ses aspects. La lutte d'un croyant victime ayant parfois pour mobile la question socio-politique, le *shahîd* permettra à sa communauté de jouir, par la grâce de Dieu, de la « paix sociale », de la « cohésion », de la « liberté »...³³⁴ pour lesquelles il a combattu et est mort.

En outre, le martyr fait le bonheur de la communauté du *shahîd* : la famille et la communauté du croyant martyr sont parfois honorées par le fait que l'un d'eux siège auprès de Dieu et du prophète au paradis (s.2, 154 ; 3,169), et il peut intercéder pour eux. Ainsi, cette

³³¹ Cf. M. S. R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 66; Voir aussi s. 2, 218 ; 8,74-75 ; 16,110, etc. La question de la supériorité de la mort en martyr est liée aussi à la rétribution du martyr de sang. Mais la question de la rémission des fautes n'est pas aussi simple et automatique qu'on peut le croire, car elle dépendrait aussi de la nature du péché. Ce qui signifie qu'il y a des péchés qui ne sont pas pardonnés du fait de mourir en martyr. En effet, il me semble que « les péchés qui touchent aux biens des personnes ne sont pas expiés par le martyr », car il s'agit de dettes à l'égard des êtres humains qu'il faut rembourser. Quant aux péchés relatifs à la relation entre le croyant et Allah, concernant les interdits ou le non accomplissement des piliers de l'islam, ils peuvent être pardonnés par Dieu ; sauf les péchés d'apostasie, de mépris ou de reniement à l'égard de la religion.

Voir aussi Z. SEDDIKI, *Le martyr en Islam: témoigner et vivre par la mort*, p. 90.

³³² E. KOHLBERG, *Shahîd*, p. 210.

³³³ Cf. EL-BOKHARI, *Les traditions islamiques*, t. 2, p. 292.

³³⁴ Cf. M. NABIL AL-KHAYAT, *En lisant « Le jihad »*, dans AL-BOUTI M. S. R., *Le jihad en Islam*, p. 35-36 et p. 38-39.

mort est reçue par le martyr et les siens plutôt comme une gloire que comme une peine. Et il semble que « les sources contemporaines et sunnites médiévales » révèlent la joie et la « gratitude » de certains parents, notamment les mères, « pour le martyr de leurs fils » et l'interdiction de « toute manifestation de deuil ». ³³⁵ Bref, la mort-martyre « confère à la communauté tout entière une aura de pureté et de grâce, et (la) famille proche (du martyr) est objet d'admiration et d'assistance ». ³³⁶

Donc, l'acceptation de la mort à cause de Dieu a un lien avec l'espérance sotériologique eschatologique et l'épanouissement social, politique, économique... Cette double attente constitue l'une des motivations de l'engagement du croyant dans le combat. Cependant, nul n'ignore que tout le monde ne fait pas l'expérience du martyr : tout le monde peut devenir saint, mais pas saint martyr. Aussi pour éviter toutes les tentations d'abuser du martyr, la théologie et la loi sunnites ont établi des conditions relatives à sa qualification religieuse.

2.2.3. 2.C. *Les exigences requises pour un martyr islamique*

On peut s'engager dans le combat sans une véritable pensée religieuse, mais pour un intérêt autre que la religion. ³³⁷ Les *Oulémas* musulmans ne sont pas naïfs et ne déclarent pas n'importe qui « martyr de Dieu ». C'est pourquoi il était nécessaire d'établir certains critères qui permettent de définir la qualité religieuse et martyrologique d'une mort.

Pour qu'une mort soit qualifiée de mort-martyre, la victime doit d'abord être un croyant musulman et avoir l'âge requis pour accomplir des obligations religieuses, avoir été témoin de la vérité venant de Dieu, « de l'existence et de l'unicité de Dieu », et avoir reçu la purification rituelle (*tahâra*). ³³⁸ La foi, faite de l'amour et de la crainte sainte de Dieu, est la première grande condition. En outre, pour les « martyrs du champ de bataille », la mort doit être survenue lors d'un *jihad* (guerre sainte) contre « la combativité » et des mains des ennemis. Mais être croyant et mourir sous les coups des mécréants ne suffit pas ; on doit s'engager en toute liberté pour la religion et avec une « bonne intention » (*niyya*), c'est-à-dire une intention droite, juste, sincère et éclairée, ordonnée à la soumission à *Allah*, à l'amour et

³³⁵ Cf. E. KOHLBERG, *Shahîd*, p. 210.

³³⁶ E. KOHLBERG, *Shahîd*, p. 210-211.

³³⁷ ³³⁷ Nous avons déjà parlé des causes personnelles, sociales, politiques, économiques, etc.

³³⁸ Cf. Z. SEDDIKI, *Le martyr en Islam: témoigner et vivre par la mort*, p. 88. *Tahârah* est le lavage de certaines parties du corps selon un rite précis.

au désir de Dieu³³⁹, être obéissant à la recommandation divine, aux exigences de la foi et de la morale du « bel-agir ».

Al-Bouti considère que l'intention droite a une valeur déterminante pour la religion et pour le martyr, car elle consiste à porter une motivation religieuse à l'acte du martyr. Il insiste sur l'importance de la *niyya* dans un cadre éthique afin de justifier l'usage de la force et d'octroyer aux combattants victimes une légitimité et le titre de *shûhadâ*. Il suppose que la *niyya* juste et religieuse permet de mettre en avant plan « les principales règles de paix et de guerre » et être en accord avec la « *Shari'a* » qui « autorise les musulmans à prendre leurs dispositions ... pour repousser toute agression ». ³⁴⁰ Jointe à l'exigence de la foi, indispensable et nécessaire, la *niyya* concède au martyr une crédibilité et établit sa vérité et son authenticité. Son importance et sa valeur islamiques sont suscitées aussi par le principe selon lequel « on ne jugera des actes que selon les intentions ». ³⁴¹ Quel que le domaine : politique, économique, anthropologique, social,... la *niyya* religieuse islamique donne un caractère religieux aux activités et aux actions accomplies par le croyant au nom de sa foi.

La bonne intention suppose aussi la vertu de l'humilité. L'idée est que la première chose qui doit préoccuper le croyant est Dieu, c'est-à-dire que le cœur du combattant doit être d'abord purifié de l'*ego* et du désir d'acquérir le butin ou « de tout motif matériel, de la quête de la renommée, de l'orgueil héroïque, du fanatisme nationaliste... ». ³⁴² Il doit vivre et agir dans le but de faire le bien selon Dieu et, par ce biais, il doit viser le paradis.

Mais qui peut scruter les intentions des hommes, établir leur sincérité et leur vérité? La question est importante mais très complexe, étant donné que le fond du cœur de l'homme garde son mystère. Seul « Dieu connaît pleinement l'intention du combattant » et Lui seul sait qui est vraiment martyr. ³⁴³ Dans cette optique, les révolutions contemporaines, souvent liées aux questions socio-politiques, sont difficiles à interpréter même si les victimes sont déclarées martyres par les leurs, car les griefs exprimés contre les souverains sont souvent d'ordre

³³⁹ Cf. EL-BOKHARI, *Les traditions islamiques*, t. 1, p. 292-294; voir aussi E. KOHLBERG, *Shahîd*, p. 212.

³⁴⁰ M.S.R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 282.

³⁴¹ EL-BOKHARI, *L'authentique tradition musulmane*, p. 35.

³⁴² Deux hadiths, notamment celui rapporté par Abu Musâ : « ...tel homme combat pour le butin, tel autre combat pour la renommée et tel dernier pour se distinguer. Lequel de ceux-ci est dans le sentier de Dieu ? » La réponse du prophète fut : « Celui qui combat pour prévaloir la parole de Dieu est celui qui est dans le sentier de Dieu » ; un autre hadith rapporté par Abu Dawud... : « ... si tu combats en étant endurant et abandonné à Dieu, Dieu te ressuscitera endurant et abandonné à Lui. Et si tu combats en étant orgueilleux et pharisaïque, Dieu te ressuscitera orgueilleux et pharisaïque ».

³⁴³ Cf. M. BONNER, *Le jihad: origines, interprétations, combats*, p. 96.

social et politique. Toutefois, concernant ceux qui s'engagent au *jihad*, quels que soient leurs mobiles religieux ou peu religieux, même s'ils sont reconnus comme martyrs par les hommes et bénéficient des rites funéraires dus aux « martyrs du champ de bataille », leur vérité relève de la compétence divine. Quant aux hommes, ne voyant et ne jugeant que selon les apparences, ils traitent les combattants ainsi morts de cette façon comme des « martyrs du champ de bataille ».³⁴⁴

Ces quelques conditions religieuses doivent être accompagnées d'attitudes humaines requises au martyr du croyant. Ainsi, à la foi et à l'intention juste et religieuse s'ajoutent des qualités humaines, intellectuelles, morales et sociales. Est martyr celui qui a toutes les facultés requises à un homme pour poser des actes humains, rationnels, religieux, moraux, etc. Il doit être capable de connaissance ou « du savoir nécessaire,... de la sagesse et du dévouement »³⁴⁵, capable de comprendre ce qu'il fait, dit et vit, de pratiquer et de transmettre la voie de Dieu. Car le martyr répond aussi aux critères de compétence humaine. En d'autres termes, il doit avoir des facultés lui permettant de « répondre positivement ou négativement aux ordonnances de Dieu ».³⁴⁶

Al-Bouti envisage donc une certaine moralisation et « spiritualisation » du *jihad* : les fidèles sont invités à peiner ou subir des épreuves avec patience et dans un esprit de miséricorde et d'abnégation.³⁴⁷ Parlant de la miséricorde, Al-Bouti prétend que le croyant est appelé à pratiquer le *jihad* et à accepter le martyr, loin de tout esprit de haine et de vengeance mais dans un climat de paix et de justice... Il doit agir en toute liberté par rapport au monde et avec un esprit de désintéressement par rapport aux butins, aux avantages de la vie présente (prestige social).

La pratique de ce combat, même si c'est pour défendre les droits, met la religion à mal, lui retire sa crédibilité et sa force religieuse et suscite beaucoup de controverses.

2.2.4. Le martyr musulman : problématique et controverses

Le martyr islamique est, disions-nous, lié au *jihad*, surtout au *jihad* armé. La notion de combat armé étant très controversée dans ses diverses applications pose problème à la

³⁴⁴ Cf. E. KOHLBERG, *Shahîd*, p. 212.

³⁴⁵ M. S. R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 100.

³⁴⁶ M. S. R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 81.

³⁴⁷ Cf. M. S. R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 66; voir aussi S.16, 110.

notion de martyrisme islamique. A cette problématique s'ajoutent la question du rôle de Dieu dans le sacrifice du fidèle, celle de la liberté et de l'obligation et celle des attentats dits « suicides »...

(a) Les savants sunnites débattent sur le moyen violent (*jihad* armé) et la véracité de la *combativité* comme occasion du martyr rouge. Ce qui est controversé, c'est le *jihad* pratiqué par les extrémistes jihadistes (kamikazes) qui s'exposent au danger de mort³⁴⁸ et entraînent des massacres d'innocents. Il suscite des questions dans différents milieux politiques, économiques, religieux, chez certains historiens modernes qu'au sein de l'appareil théologique et juridique musulman sunnite, etc. Même si la mort lors du combat dans le chemin d'Allah conduit au paradis ou à d'autres récompenses de grande valeur³⁴⁹, faut-il utiliser la force pour répandre la foi ou défendre la religion ? Faut-il aller au-devant de la mort », donner et se donner la mort ? Ces questions divisent les savants : pour les uns, cette pratique est un acte de martyr et, pour d'autres, c'est un suicide. « Le suicide est l'acte de provoquer sa mort directement ou indirectement, c'est-à-dire soit en se tuant, soit en engendrant des circonstances dont on sait qu'elles auront la mort pour conséquence ». ³⁵⁰

Prenant position dans cette controverse, Al-Bouti et ses pairs y répondent en redéfinissant le cadre de l'usage de la force : défendre les acquis existants.³⁵¹ Pour Al-Bouti, l'époque contemporaine étant celle de la « post-combativité »³⁵², « il est temps de savoir avec certitude que la victoire ne saurait être remportée qu'avec un retour sincère à l'islam, à la foi, à la morale et aux bonnes manières ». ³⁵³ La mort-martyr, soutient Al-Bouti, arrive comme un accident, selon la circonstance. Les vrais combattants d'Allah ne visent pas la mort ni à donner la mort mais plutôt la vie dans toute sa splendeur. Ainsi il dénonce certains actes de violence, notamment ceux accomplis par des activistes islamistes ; et il pense que les kamikazes victimes de leurs propres bombes ne peuvent être des martyrs religieux. Ceux qui

³⁴⁸Cf. M. F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'antiquité*, p. 149-152. Cette pratique existait déjà dans la tradition grecque antique où la mort noble était recherchée et obtenue dans le combat de la main des ennemis. Elle honorait et faisait obtenir noblement le titre social et moral de « martyr » .

³⁴⁹ Cf. Sourate 4,74 : « Que ceux qui veulent échanger la vie présente contre celle de l'au-delà combattent dans le chemin de Dieu ! Qu'ils succombent ou qu'ils soient vainqueurs, Nous leur accorderons une généreuse récompense ».

³⁵⁰ J. BELS, *La mort volontaire dans l'œuvre de saint Augustin*, p. 166.

³⁵¹ Cf. M. S. R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 241-242. Les acquis existants font allusion à la question de la Palestine.

³⁵² Cf. M. S. R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 178.

³⁵³ M. S. R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 293.

les pratiquent ne sont donc pas considérés comme étant « dans la voie d'Allah » et ne sont pas des martyrs en Dieu, mais en la situation de suicide.

On sait bien qu'officiallement, dans la tradition orthodoxe islamique, « le suicide, sous toutes ses formes, a toujours été formellement condamné ».³⁵⁴ Ce qui amène les mu'tazilites, ces théologiens rationalistes et sunnites, à dire que « nul n'est autorisé à souhaiter le martyr... Un musulman n'a d'autre obligation que de souhaiter avoir le courage (*sabr*) de supporter les blessures, même s'il en est cruellement affecté ».³⁵⁵ On peut dire qu'en théorie, l'Islam sunnite orthodoxe exhorte davantage au courage d'assumer le martyr qu'à la volonté délibérée d'y parvenir ou de le provoquer. Cependant, on ne doit pas perdre de vue qu'il y a des « marginaux » ou des « radicaux ».

La question reste complexe et les débats perdurent sur la qualité religieuse de ces actes. En effet, les uns dénoncent l'usage abusif du terme « martyr » attribué aux kamikazes en essayant d'établir la différence entre les vrais et les faux martyrs, et réaffirment que les attentats-suicides sont interdits « dans l'islam ».³⁵⁶ Leur argument repose sur la différence entre suicide et martyr religieux : le suicide est commandé par la conviction de faire disparaître les souffrances de la vie, alors que le martyr religieux n'a pas la mort comme axe central de son action: la mort n'est pas une fin en soi mais un moyen vers la vie. Le martyr religieux a pour caractéristique principale l'attachement à une cause ou un idéal de vie présumé juste et supérieur. Ainsi, ils jugent que les attentats-suicides qui sont produits pour donner la mort et se donner la mort sont en contradiction avec la théologie martyrologique sunnite. Par contre, d'autres soutiennent, tout comme « l'opinion la plus commune et la plus répandue parmi les musulmans » soutiennent que ces suicidaires « sont des *mudjâhidîn* (combattants au nom de la religion), qui défendent l'islam contre ses agresseurs », et qu'ils sont des *shûhadâ*.³⁵⁷ Certaines fractions islamiques et certains savants émettent des *fatwas* soutenant la qualité religieuse et martyrologique des attentats-suicides, et « rappellent

³⁵⁴ P. LORY, *Martyre*, p. 539.

³⁵⁵ E. KOHLBERG, *Shahîd*, p. 212.

³⁵⁶ Cf. EHUD SPRINZAK, *Rational fanatics, Foreign polity*, 120 (2000), p. 231. Cette position serait pourtant soutenue par Mohammad Hussein Fadlallah, du Hezbollah, pourtant. Les Oulémas sunnites tiennent à souligner la différence entre les combattants en Dieu, qui luttent pour la défense et la protection de leur terre et de leur foi religieuse et les terroristes, et dont les activités seraient des actes isolés, contraires à l'islam. Voir aussi SAMIR-KHALIL SAMIR, *Pourquoi nous avons besoin de témoignage*, p. 5-6 qui cite le cas du grand traditionaliste (muhaddith), l'imam Muhammad Nsafir ad-Dîn Al-Albâni qui, en 1999, condamne les attentats-suicides comme non-conformes à la voie du paradis; voir aussi S. 4, 29-30 et M. AL-ATAWNEH, *Shahada versus terror in contemporary islamic legal thought*, p. 19.

³⁵⁷ Cf. SAMIR-KHALIL SAMIR, *Pourquoi nous avons besoin de témoignage*, p. 5 et p. 6.

combien il s'agit là d'une action noble », considérant que « ce qui compte, c'est l'intention ». ³⁵⁸ Pour eux, les kamikazes ne se suicident pas par désespoir (ou par plaisir masochiste) mais bien pour rejoindre Dieu...

La difficulté reste réelle, car la « rhétorique terroriste et suicidaire » joue sur la religiosité : le martyr, les kamikazes et le terrorisme sont justifiés comme des actes de foi, de soumission à l'ordonnance d'Allah. Et cela entre en contradiction avec le principe selon lequel, on doit être tué par l'ennemi.

(b) Si le martyr relève de l'ordonnance divine, on soulève la question du rôle dans la mort-martyr des fidèles. Puisqu'Allah bénit le martyr, peut-on dire qu'il ordonne, *ipso facto*, les souffrances et la mort des croyants qui lui sont fidèles et s'en réjouit? Cette question avait déjà été suggérée à la lecture des versets 3,166-167³⁵⁹; et elle fut déjà posée au IIe siècle (de l'hégire) / VIIIe siècle par un théologien *ibadite*³⁶⁰, Abd Allah b. Yazid, qui pensait que Dieu pourrait ordonner ou vouloir la mort violente de ses fidèles, même par la main des infidèles contre lesquels ils ont lutté par soumission à son ordonnance. Mais la réaction sunnite est que Dieu ne permet pas la mort de ses serviteurs³⁶¹, car Il n'en tire aucun intérêt. Mais il accueille et honore les âmes des fidèles combattants en leur conférant une place de choix au paradis et le titre de *shûhadâ*. ³⁶² Sans trancher sur la question, la tendance est que « Dieu ne veut pas que les pécheurs tuent les croyants ». ³⁶³

Mais si Dieu « ne décrète pas la mort des croyants », ne pourrait-il pas l'empêcher de se réaliser, lui qui connaît les intentions profondes des hommes? Si le fidèle croit agir par soumission à l'ordonnance divine pour tuer ou se livrer à la mort, qu'en est-il du rapport entre cette obligation divine et la liberté du croyant?

c) Certains auteurs, comme *Taymiyya*, pensent qu'il n'y a que l'obligation, l'homme n'est pas libre et doit faire ce que Dieu lui commande. Ils considèrent que tout dépend de

³⁵⁸ B. MARECHAL, *La sémantique de l'action engagée, en rapport au martyr*, p. 49.

³⁵⁹ « Et tout ce que vous avez subi, le jour où les deux troupes se rencontrèrent, c'est par permission d'Allah, et afin qu'Il distingue les croyants, et qu'Il distingue les hypocrites » (S. 3, 166-167)

³⁶⁰ « Et tout ce que vous avez subi, le jour où les deux troupes se rencontrèrent, c'est par permission d'Allah, et afin qu'Il distingue les croyants ». Notons que les ibadites sont une branche modérée des kharijites qui prônent l'usage de la force contre tout koufir (incroyance) et tout kafir (incrédule), s'opposent aux régimes sunnites et chiites "qu'ils considèrent comme impie sur beaucoup de questions religieuses et politiques."

³⁶¹ Cf. E. KOHLBERG, *Shahîd*, p. 212.

³⁶² Cf. E. KOHLBERG, *Shahîd*, p. 212.

³⁶³ E. KOHLBERG, *Shahîd*, p. 212.

Dieu et le croyant ne peut que recevoir, subir, accepter dans la foi ce qui vient de Dieu parce que tout est pour le bien du croyant, même la souffrance et la mort violente.

Le problème de l'obligation (au *jihad* et au martyr) est complexe, car il s'agit d'actes posés dans le cadre du rapport entre le Créateur et la liberté du créé (dépendant et serviteur de Dieu). E. Tyan dit aussi que le *jihad* est une obligation prescrite par « Dieu et le prophète » pour « étendre le règne de la religion ». ³⁶⁴ Al-Bouti a essayé d'en donner une explication théologique ³⁶⁵ : Dieu ordonne à l'homme de vivre et « d'accomplir la tâche qu'Il lui a fixée », ³⁶⁶ c'est-à-dire pratiquer, témoigner sa foi, défendre et répandre sa religion, même au prix de sa vie. Et pourtant, Dieu lui-même a doté l'homme de liberté pour exécuter ou non ce qui est recommandé, au bénéfice d'une récompense ou au risque d'un châtement. La sourate 76, 2-3 montre qu'il y a un lien entre la volonté du créateur et la liberté du créé, quand elle dit que l'homme est mis à l'épreuve, qu'il peut être « reconnaissant » ou « ingrat ». Elle indique ainsi que l'homme serait naturellement doté de liberté pour accomplir sa tâche ou non. Al-Bouti peut dire qu'elle est « une épreuve débouchant sur une rétribution ou un châtement ». ³⁶⁷ Au martyr, la liberté du croyant consiste à donner sa vie et à quitter ce monde sans contrainte ; et la « valeur particulière » du martyr résiderait dans ce fait d'obéir librement en choisissant l'amour de Dieu en vue du « bonheur dans l'au-delà ». ³⁶⁸

Les imâms, les théologiens, les juristes ... ne peuvent pas, en principe, pas obliger quelqu'un à pratiquer le *jihad* ou à vivre le martyr. Ils ont pour mission la « commanderie du bien », c'est-à-dire de rappeler aux croyants les recommandations divines, ou la voie du bien ; ils peuvent encourager, dans les limites des conditions requises pour accomplir le *jihad* et accepter le martyr. Ils ont le devoir d'éclairer ceux qui tentent d'abuser du martyr.

Ces questions et les pistes de réponses sont proches de celles posées à la martyrologie chrétienne que nous avons décrite au premier chapitre. Elles sont délicates et très complexes pour tout homme et toutes les religions martyrologistes.

³⁶⁴ Cf. E. TYAN, *Djihad*, dans *Encyclopédie de l'Islam*, t. 2, p. 552.

³⁶⁵ Cf. M. S. R. AL-BOUTI quand il écrit "La liberté de l'homme dans le cadre de sa servitude envers Dieu". C'est le titre d'un de ses livres qui en arabe est "*Hurriyya al-Insân Fî Dhilli Ubudiyyatihi lillâh*" ou encore dans son écrit intitulé "*Al-Insân Musayyar am Moukhayya*" ("L'homme est-il prédestiné ou libre").

³⁶⁶ Cf. M. S. R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 78.

³⁶⁷ M. S. R. AL-BOUTI, *Le jihad en Islam*, p. 87.

³⁶⁸ Cf. A. LEITES, *Amour de Dieu et désir de la mort*, p. 49.

Conclusion

Le débat sur le *jihad* et le martyr montre qu'il est difficile de présenter une définition unique et une justification unique et exacte de ces concepts. Tout le problème réside au niveau de l'herméneutique des textes coraniques, des hadiths et des contextes d'application : il existe « plusieurs interprétations souvent liées aux différents contextes de son application, et parfois elles sont en conflit les unes avec les autres ». ³⁶⁹ Ce qui a fait dire G. Marranci (anthropologue) que « les écoles juridiques » ont, au cours de l'histoire, « transformé le *jihad* dans un concept ouvert et souple pour l'adapter à des contextes politiques différents ». ³⁷⁰

Ces discussions auxquelles Al-Bouti a essayé d'apporter sa pierre sont loin d'être closes, car les réponses aux questions débattues sont ambiguës (ambigües). Cependant, cette lecture de la notion du martyr et du *jihad* nous a montré que les deux notions sont liées et sont d'application polyvalente dans la mesure où leurs significations, aussi bien dans les esprits des non-musulmans que des musulmans, demeurent fluctuantes. En effet, le thème central du *jihad* est celui de la *da'wa* ³⁷¹, en vue de « la propagation de la foi ». ³⁷² Sa force et sa valeur religieuses résident d'abord dans la relation à Dieu et dans « la bonne intention » religieuse des adeptes. Ainsi, selon l'islam orthodoxe, « le *jihad* véritable et 'supérieur' n'est pas une lutte contre des ennemis physiques externes, mais plutôt une lutte contre soi-même (*al-nafs*) ». ³⁷³ Quant au *jihad* belliqueux, l'ennemi est dans la combativité. La définition du *jihad* belliqueux porte une ambiguïté concernant sa double légitimité paradoxale: combativité et dénégation.

De nos jours, il y a des faits et des effets du *jihad* qui semblent s'écarter de ce que les théoriciens de l'orthodoxie sunnite préconisent. On peut se demander : comment comprendre qu'en Irak, en Lybie, en Syrie, au Nigéria, des innocents soient attaqués et tués alors qu'ils sont en situation de non-combativité ? Face à ces événements, la référence au texte fondamental (Coran) pour justifier le *jihad* armé ne paraît-elle pas comme un argument d'autorité ? Il nous semble qu'il faille bien comprendre l'esprit du concept par rapport au contexte socio-religieux, culturel et politique et non plus seulement dans le registre contextuel de son émergence (VIIe s.).

³⁶⁹ Cf. MALCOLM et MALEK CHEBEL, *L'Islam des nuls*, Paris, First, 2008, p. 169.

³⁷⁰ G. MARRANCI, *Jihad beyond Islam*, Oxford-New-York, Bergs, 2006, p. 11.

³⁷¹ Le mot « da'wa » a plusieurs applications, mais dans notre contexte, il signifie l'aspect missionnaire de l'Islam qui invite les gens à connaître, à adhérer au message de l'Islam.

³⁷² Cf. M. BONNER, *Le jihad: origines, interprétations, combats*, p. 59.

³⁷³ M. BONNER, *Le jihad: origines, interprétations, combats*, p. 62.

Le mérite d'Al-Bouti est d'avoir, sur base des textes fondamentaux (Coran, *hadiths*, *sunna*), le courage d'exposer, sans solution, l'une de grandes questions contemporaines de la religion islamique. Il a, en effet, défini les deux aspects du *jihad* et les questions relatives à leur application. Il est conscient que le « *jihad* armé » est susceptible de ternir l'essence même et l'image de l'islam si les conditions de combativité n'en sont pas le mobile ; il est conscient aussi qu'il y a un problème dans le rapport entre liberté et obligation en islam, entre martyr et *jihad*. Et le *jihad* porte en lui la notion de martyr, car le combattant est, en quelque sorte, un *shahîd* avant de l'être par la mort. La notion de martyr islamique est plus liée au *jihad* armé qu'au « *jihad* prédicatif ». Et si nous pouvons l'appliquer au « *jihad* majeur », c'est par analogie au contexte chrétien qui lui est semblable et surtout par le fait du sens étymologique des termes *jihad* et *shahîd*.

Mais en réalité, si ce discours n'est pas théorique et idéal, il est du moins paradoxal. Car il est difficile de concilier la lutte armée contre un ennemi et la prétention de le faire dans la paix, de miséricorde et la justice. Dans le face-à-face avec les agresseurs qui ont l'intention de détruire la religion et ses acquis et le croyant étant obligé de défendre la religion et sa propre vie, les notions de la paix, de la miséricorde, de l'amour et de la justice se trouvent difficilement gérées. Cette position d'Al-Bouti se comprend dans la mesure où il s'insurge et prend distance vis-à-vis des islamistes activistes et terroristes. Mais il aurait pu, pour être cohérent et crédible dans sa position, s'éloigner de la vision belliqueuse. Car, même si depuis le temps de saint Augustin, et encore de nos jours, les théories de la « guerre juste » circulent, on observe que ces notions, appliquées dans les guerres, continuent à poser problème aux yeux du monde. Nous pensons que la moralité gagnerait davantage dans le « *jihad* majeur » comme cause ou occasion du martyr. En d'autres termes, si l'objectif est fondamentalement le paradis, la paix dans un esprit de miséricorde, d'amour et de sacrifice religieux, on s'écarterait de la logique du combat armé ».

Deux préoccupations ont été au cœur de notre sujet : celle concernant la réduction et celle du galvaudage de la notion du martyr. Notre étude révèle, d'une part, que le martyr islamique sunnite n'est pas seulement le fait de subir la mort de la main des infidèles, mais aussi un statut accordé aux défunts croyants qui, pendant toute leur vie, ont mené un combat dans la foi, avec une soumission fidèle à Allah, à travers les joies et peines que cela peut engendrer. Le Coran nous présente une vision large du concept de martyr alors que les théologiens et les juristes l'ont presque réduit à la mort au *jihad* ou à une mort violente.

D'ailleurs, il existe des sourates qui parlent d'Allah comme « *shahîd* » de la condition de vie de l'homme. Paul Nwya dit: « Ils sont libérés de l'épreuve de l'allusion à eux-mêmes, car Dieu est devenu pour eux le *shahîd* en toutes choses, depuis qu'il a fait habiter en leur cœur son amour ». ³⁷⁴ D'autre part, actuellement, certains groupes ou écoles musulmanes (chiïtes) tendent à attribuer ce statut à n'importe quel défunt musulman, au risque de faire de tout musulman qui meurt dans n'importe quelle circonstance un martyr de Dieu. Pour résoudre pareil abus, les théologiens et juristes sunnites ont établi quelques critères nécessaires permettant de définir un vrai martyr religieux.

Si Dieu qui ne meurt pas est aussi considéré comme *Shahîd* pour les humains, comme le signale Paul Nwya, pourquoi ne pas considérer les fidèles soumis et pratiquant leur *jihad* majeur comme vivant leur « martyr blanc » ainsi que le suggère le catholicisme? Ceci nous amène à la question du lien qu'on peut établir entre l'Islam et le christianisme catholique sur cette question controversée.

³⁷⁴ P. Nwya, *Exégèse coranique et langage mystique*, p. 242.

Chapitre III. Approche comparative de la notion de martyr dans les deux religions

Cette approche comparative recherche à déceler les différences et les ressemblances entre la conception chrétienne et la gestion sunnite du martyr. Cette démarche, inscrite dans la pratique des sciences des religions, nous aidera à faire ressortir les « similitudes » entre les religions, les « déplacements » et les « développements parfois parallèles »³⁷⁵ et proches que les deux religions opèrent dans leurs conceptions respectives du martyr.

En sciences des religions, il existe, selon J. Waardenburg, plusieurs types de comparaisons.³⁷⁶ Nous refusons de nous inscrire dans l'optique de la « comparaison appréciative » ou « spontanée », car notre option n'est pas d'apprécier ou de juger une religion par rapport à une autre, au risque d'en absolutiser une et de produire une vision issue d'un contexte conflictuel, polémique et apologétique.³⁷⁷ Nous optons pour une « comparaison scientifique »³⁷⁸ dans le but de construire un discours neutre définissant la notion de martyr, son « caractère général » et ses conditions de validité religieuse. Ce phénomène religieux, vécu dans le christianisme catholique et dans l'islam sunnite, a sûrement des « règles générales » qui rapprochent mais aussi les distancient.³⁷⁹

Notre « comparaison scientifique » portera sur le concept de martyr, sa finalité, ses contextes, ses critères de validité et ses origines probables. Nous serons amenés à considérer les rapports entre martyr comme mort et les autres voies du paradis, entre le martyr et le héros.

3.1. Un bref regard historique sur des probables origines préchrétiennes et préislamiques de l'esprit du martyr

Peut-on envisager des origines communes à la martyrologie chrétienne et islamique ? Le martyr n'est en aucun cas un phénomène nouveau, ni l'apanage de l'islam et du christianisme. Il concerne aussi toute personne ou tout groupe humain qui défend une cause ou une valeur supérieure. Dans les cultures anciennes les plus connues, des peuples ont connu

³⁷⁵ Cf. J. WAARDENBURG, *Des dieux qui se rapprochent*, p. 82-83.

³⁷⁶ Cf. J. WAARDENBURG, *Des dieux qui se rapprochent*, p. 77-84: « comparaison spontanée » ou « appréciative », « comparaison scientifique », « comparaison externe », « comparaison analytique... »

³⁷⁷ Cf. J. WAARDENBURG, *Des dieux qui se rapprochent*, p. 83.

³⁷⁸ Cf. J. WAARDENBURG, *Des dieux qui se rapprochent*, p. 82.

³⁷⁹ Cf. J. WAARDENBURG, *Des dieux qui se rapprochent*, p. 83-84.

l'expérience du témoignage, de la mort ou du don de leur vie à cause de leurs convictions, leurs philosophies, leurs idéologies, leurs tribus, leurs religions, leurs visions morales et leurs patries.³⁸⁰ Dans ces cultures, on retrouve l'esprit du martyr comme sacrifice.

3.1.1. L'esprit du martyr dans les philosophies antiques

La pratique du martyr dans le christianisme et l'islam n'est probablement pas une « invention » purement religieuse.³⁸¹ Certains chercheurs de l'histoire des faits religieux, qui se sont penchés sur la question des origines de la conception chrétienne et musulmane actuelle de la mort-martyr, ont établi qu'elle pourrait être le fruit de l'influence des cultures ou des traditions antiques.³⁸² On peut penser à la culture grecque antique qui connaissait la notion de la « belle mort ». ³⁸³ La mort violente, surtout au combat, est noble et honorable, car elle assure aux défunts « l'immortalité » et leur concède le titre de héros.³⁸⁴ Le vrai martyr (héros) est celui qui a lutté, s'est battu, a combattu et est mort dignement au front pour obtenir une immortalité sociale et historique, car il reste gravé dans la mémoire de son peuple. Le principe est que « vivre et mourir » en héros, c'est « jouer sa propre existence », la pérenniser. Cette philosophie prônait la bravoure pour affronter et accueillir le danger de la mort ou même la mort dans la conviction qu'on « échappe au processus d'anéantissement (la mort éternelle, l'oubli total) et qu'on révèle sa nature surhumaine » du défunt pour être placé « au croisement du divin et de l'humain ». ³⁸⁵ Dans les mythologies et les légendes antiques orientales, autour de la Palestine et de la péninsule arabe, le héros (l'héroïne) était presque un « demi-dieu », car il surmonte les dangers auxquels il était exposé. L'héroïsme répondait à la fois à une conception philosophique de la vie et de la mort, à une conviction d'ordre religieux, mais aussi à la recherche du bonheur pour la patrie, la tribu, la religion et de l'amélioration du

³⁸⁰ Certains philosophes dont Héraclite, Socrate, Empédocle ont accepté de mourir à cause de leur doctrine, alors que Fabius, Regulus, Dicus sont morts pour le peuple. Beaucoup de nos contemporains meurent pour défendre le bien commun, les nations, les hommes en danger... ; voir aussi M. LODS, *Confesseurs et martyrs*, p. 18.

³⁸¹ Cf. D. BOYARIN, *Mourir pour Dieu. L'invention du martyr aux origines du Judaïsme et du Christianisme*, Paris, Bayard, 2004, p. 99.

³⁸² Il s'agit surtout des traditions philosophiques et religieuses antiques grecques, celtes, romaines, de la religion juive et autres religions au sacrifice, et même de la tradition arabe.

³⁸³ Cf. M. F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'antiquité*, p. 149-152. On est vers le VIII^e siècle av. J. C où la culture et la philosophie grecques antiques soutenaient que la mort honorable, la « belle mort », « qui assure l'immortalité » à l'homme et le fait héros, était « la mort au combat ». Le combattant s'exposait à l'ennemi pour être tué et être déclaré héros, obtenant ainsi l'immortalité et « échapper au processus normal d'anéantissement qui est celui de la mort » ; jouir de la mémoire socio-historique et du « caractère surhumain » du héros ; et être placé « au croisement du divin et de l'humain ». Cette théorie est même exprimée même dans les poèmes d'Homer (VIII^e siècle) et serait l'objet de l'éducation dans la culture de « l'Orient hellénisé ».

³⁸⁴ Cf. PLATON, *La république*, V, 468.

³⁸⁵ Cf. M. F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'antiquité*, p. 150.

comportement moral des citoyens. On retrouve actuellement cet aspect à travers la pratique du « *jihad* armé » arabe et islamique, de l'immolation par le feu (l'exemple du jeune tunisien, Mohamed Bouazizi et autres), à travers les attentats-suicides, le refus d'échapper à la mort et le zèle de se livrer soi-même aux bourreaux par désir du martyr, même si cela peut s'éloigner de la quintessence orthodoxe du martyr religieux. Ainsi, au regard de cette théorie de la « belle mort », subir les supplices, être tué, tout supporter passivement, seulement à cause de Dieu, était une déshumanisation, une « folie » ou un « scandale » et un déshonneur qui fait perdre aux citoyens croyants leur immortalité sociale ou leur honneur social et leur « mémoire collective ».³⁸⁶

Ces traditions préchrétiennes et préislamiques pourraient avoir joué leur influence sur les monothéismes d'origine abrahamique et constituer ainsi leur source commune. L'argument est que les trois monothéismes connaissent, de près ou de loin, ces comportements héroïques ou stoïques observée dans les cultures antiques.

Coilin Owens, dans une perspective à la fois historique et psychologique, parlant du martyr comme « self-sacrifice » (sacrifice de soi-même) dans les monothéismes religieux, y voit l'influence grecque³⁸⁷ de la « belle mort » et des religions sacrificielles. Il place cette théorie dans un cadre conflictuel : si dans la culture grecque, le conflit était politique ou autre, dans les religions au sacrifice de culture grecque, mésopotamienne, bédouine, juive..., il se vit sous une tension intérieure à l'individu entre « le sacré et le profane, entre l'auto-dénégation et l'affirmation de la foi qui caractérise à la fois la foi et la mort du martyr ».³⁸⁸ M. Baslez pense aussi que la conception juive du martyr a été influencée par celle des Grecs, même si, plus tard, quand la pensée et la croyance en la résurrection ont émergé, le judaïsme a pris ses « distances » par rapport à cette conception « antique » du martyr. Ce n'est pas seulement la culture grecque qui aurait intéressé les religions monothéiste abrahamiques, mais aussi la culture romaine. Ainsi G.W.Bowersock peut prétendre que le martyr chrétien s'est inspiré, non pas de la philosophie grecque ou de l'expérience juive, mais de la culture romaine : martyr chrétien « est une pratique qui s'est développée dans un environnement culturel entièrement romain et qui fut ensuite 'empruntée' par les juifs ».³⁸⁹

³⁸⁶ Cf. M. F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'antiquité*, p. 149 et p. 150.

³⁸⁷ Cf. R. M. FIELDS, *Introduction*, dans FIELDS R. M. (éd.), *Martyrdom: the psychology, theology, and politics of self-sacrifice*, Westport, Praeger, 2004, p. XX.

³⁸⁸ R. M. FIELDS, *Introduction*, dans FIELDS R. M. (éd.), *Martyrdom*, p. XX.

³⁸⁹ Cf. D. BOYARIN, *Mourir pour Dieu*, p. 99.

Les chrétiens et les musulmans n'ignoraient pas ces cultures, et elles pourraient leur avoir suggéré une idée à leurs conceptions du martyr. On perçoit dans ces religions certaines traces de la conception philosophique et religieuse de la mort violente, notamment la croyance en l'immortalité, le caractère héroïque ou stoïque du martyr, le courage de braver les souffrances et la mort.

Cependant, tout le monde ne partage pas complètement cette opinion, et certains refusent d'appliquer l'héritage philosophico-religieux ancien aux religions monothéistes, en particulier au christianisme. C'est le cas de G.W. BOWERSOCK qui pense que « le martyr chrétien n'a quasiment rien à voir avec des origines juives ».³⁹⁰ C'est qui signifie que les chrétiens l'ont connu par leur contact direct avec la culture romaine et non à cause du judaïsme. Ceux qui nient l'apport des cultures grecques et autres dans l'expérience martyrologique chrétienne et islamique utilisent l'argument de l'opposition entre ces traditions polythéistes et les deux religions monothéistes. Le christianisme catholique et l'islam sunnite, se présentant comme un démenti par rapport à la philosophie de la « belle mort », considèrent celle-ci comme étant proche du suicide. Dans cette optique, il serait peu probable qu'ils aient adopté à la lettre les pratiques qu'ils contestent.

Ces opinions ont chacune une part de raison, car elles posent presque la même « hypothèse », celle de la distinction entre les deux religions et les croyances philosophiques ou culturelles antiques. Cependant, d'une part, G.W. BOWERSOCK semble pécher sur le plan historique qui reconnaît une forte relation entre la religion juive et le christianisme. Il est vrai que la politique de l'Empire romain a joué un rôle important dans le déclenchement de l'expérience du martyr chrétien, mais celui-ci est plus proche de l'expérience martyrologique juive que l'expérience romaine. D'autre part, une distinction n'exclut pas nécessairement une influence réciproque. Nous pensons que sur le plan historique, il serait peu convenable de nier les liens historiques et religieux entre ces traditions culturelles antiques et les trois monothéismes (Judaïsme, Christianisme et Islam). Mais la conceptualisation et l'expérience du martyr dans nos deux religions doivent d'abord être pensées dans leurs propres sources de révélation. Même si la martyrologie islamique, liée au « *jihad* armé », est proche de la théorie de la « belle mort » et le christianisme plus près du martyr-sacrifice juif, l'opinion la plus

³⁹⁰ Cf. D. BOYARIN, *Mourir pour Dieu*, p. 99.

plausible est celle de l'apport du martyr juif dans les théologies du martyr chrétien et musulman.

3.1.2. L'héritage juif

La martyrologie juive compte beaucoup d'éléments des cultures grecques et romaines : l'immortalité, l'attachement culturel et social, la dignité et l'exemplarité... (2 Macc. 6, 24-28). Les juifs ont été constamment en contact avec ces cultures. Mais la conception religieuse juive du martyr les dépasse par sa référence au Dieu unique, aux prophètes, au fait la mort violente du croyant doit être l'œuvre de l'ennemi de la foi juive et accueillie de façon passive, et à la résurrection des morts par Dieu. Les martyrs juifs, les torturés et les morts à cause de la loi divine (1 Macc.1, 62-63 ; 1 Macc. 2,34-38), qui seraient des héros dans les cultures philosophiques antiques, sont des témoins de la foi au Dieu unique. Le point principal de l'originalité juive réside aussi dans le fait que la cause du martyr d'abord Dieu, la « sanctification du Nom » de Dieu (2 Maccabées 6 et 7). Ces deux chapitres du livre des Maccabées font un emploi explicite du mot « martyr » au sens de la mort comme preuve de la foi et de l'obéissance à la loi divine. Ce témoignage est rendu à Dieu devant les fils d'Israël et les païens.

La croyance en la résurrection des morts accordée par Dieu a permis le développement de la conviction selon laquelle « les tortures, les supplices » et la mort sont des faits passagers qui ne détruisent pas « la personne, même si les conditions en sont particulièrement horribles » et qu'il convient de les endurer.³⁹¹ La martyrologie juive, à partir des textes des Maccabées, abordant les thèmes de l'avenir des martyrs et de la croyance en la résurrection, touche aussi celui du rôle de ceux-ci auprès de Dieu en faveur du monde : ils deviennent des médiateurs entre Dieu et les hommes.³⁹²

Certains de ces éléments de la martyrologie juive sont présents dans les traditions chrétienne et musulmane et font partie de leur origine commune. Le christianisme et l'islam sont plus proches et contemporains de la tradition religieuse juive, car, historiquement et religieusement, ils se situent dans cette tradition et reconnaissent le lien entre l'expérience

³⁹¹ Cf. M. F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'antiquité*, p. 157.

³⁹² Cf. F. CHIOVARO, *Les saints dans l'histoire du christianisme*, dans CHIOVARO F. (éd.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, p. 42.

martyrologique maccabéenne, le martyr des prophètes³⁹³ et les leurs. Contrairement à ce qu'a dit G.W. Bowersoch, le christianisme qui englobe l'expérience religieuse juive connaît les termes et les contextes du martyr juif³⁹⁴ (Mc. 12,1-9 ; Lc. 13,33-34 ; Actes des Apôtres 7,51-53 ; Apoc.16, 6, etc.) ; l'islam reconnaît parmi les martyrs religieux les prophètes préislamiques dont Jean-Baptiste ou Yahya (Cf. S. 19,2-25 et la place accordée aux prophètes préislamiques comme martyrs de l'autre monde).

Comme dans le judaïsme, la cause de la mort est d'abord le Dieu Unique et le témoignage de la foi à ce Dieu. Les martyrs chrétiens et les musulmans acceptent la mort pour Dieu dans l'espérance eschatologique : la béatitude éternelle. Les martyrologies chrétienne et islamique sont renforcées par cette croyance en la « résurrection », par le désir de l'immortalité bienheureuse, c'est-à-dire, comme le reconnaît Reuven Firstone, par la théologie de la rétribution parfaite de Dieu. Notons aussi l'idée que les martyrs ont un pouvoir est présente aussi bien dans le judaïsme que dans le christianisme et l'islam : le rôle de la médiation, de l'intercession, de service d'accueil. A ce sujet, ce que M. Lods dit des martyrs chrétiens se retrouve aussi dans la croyance musulmane : les martyrs ont les pouvoirs « d'intercéder pour le salut des fidèles », « d'accueillir au Ciel le fidèle défunt », « de prier pour le châtement des persécuteurs », « d'intervenir dans la discipline de la communauté » et « de pardonner les péchés ».³⁹⁵ Le culte des martyrs et des saints peut se justifier dans cette croyance. Aussi Baslez peut dire que « ce sont les courants juifs nourris de l'espérance en la résurrection qui ont fourni des martyrs aux époques ultérieures », car « la théologie du martyr souligne fortement l'identité de la personne dans son unicité anthropologique : âme, esprit et corps ».³⁹⁶ Le judaïsme ou « religion abrahamique », étant une des religions au sacrifice, présente aux deux autres l'esprit du martyr comme « sacrifice de soi pour une cause sacrée ».³⁹⁷ M. Bonner renchérit en disant que le martyr chrétien et le martyr islamique sont, d'une façon ou d'une autre, issus « d'une expérience et d'une expression proche-orientale et monothéiste commune ».³⁹⁸

³⁹³ Cf. Jér. 15,15 ; Sg. 5,2-4 ; Mc. 12,1-9 ; Lc. 13,33-34 ; Actes des Apôtres 7,51-53 ; Apoc.16, 6, etc.

³⁹⁴ Cf. F. KHOSROKHAVAR, *Les nouveaux martyrs d'Allah*, p. 15.

³⁹⁵ M. LODS, *Confesseurs et martyrs*, p. 63-67 ; voir F. CHIOVARO, *Les saints dans l'histoire du christianisme*, dans CHIOVARO F. (éd.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, p. 42 ; voir aussi A. LOUTH, *Martyre*, dans J.-Y. Lacoste (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 856.

³⁹⁶ M. F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'antiquité*, p. 159.

³⁹⁷ Cf. F. KHOSROKHAVAR, *Les nouveaux martyrs d'Allah*, p. 14.

³⁹⁸ M. BONNER, *Le jihad : origine, interprétations, combats*, p. 99.

Cependant, tout ceci n'implique pas nécessairement, d'une part, que les martyrologies musulmane et catholique soient des copies conformes des cultures martyrologistes qui les ont précédées, et, d'autre part, que tout fait perçu dans d'autres cultures est automatiquement l'effet d'un contact historique. Il existe des phénomènes à la fois universels et isolés.

Le Christianisme concentre l'originalité de sa martyrologie sur le modèle christique, même si « le martyr chrétien est une pratique qui puise solidement ses sources dans 'le judaïsme', et que l'Église 'prolonge et supprime' la pratique juive ». ³⁹⁹ Le Christ-Jésus a subi la mort des mains des ennemis de sa doctrine sans opposer une résistance violente, mais dans un esprit de miséricorde et de confiance en Dieu. Mais est-ce que le Christ-Jésus n'a-t-il pas adopté l'attitude des prophètes martyrisés ? La mort des martyrs n'est pas liée à l'observance de la loi divine mais au témoignage de la foi (Apoc.6, 9) et de l'amour de Dieu et du Christ.

Ce culte chrétien rendu aux martyrs est l'un des lieux de la distance entre christianisme et judaïsme et de l'islam. La description du rôle des martyrs auquel est le culte comporte un peu d'exagérations, car le salut des hommes, la rémission des péchés, la rétribution ou le châtement des hommes sont, dans le christianisme comme l'islam l'apanage de Dieu Seul et non des saints, martyrs soient-ils. Le christianisme procède au culte des saints et donc des saints martyrs avec autant de ferveur qu'on ne voit pas dans le judaïsme ni dans l'islam. Les chrétiens de l'Orient l'avaient déjà inscrit dans leurs calendriers depuis le IV^e siècle et y ont placé les grandes figures de l'Ancien Testament. ⁴⁰⁰ Ces deux dernières religions n'ignorent pas ce culte, mais il ne fait pas partie de leurs doctrines spirituelles; l'islam connaît le culte populaire des saints. Le fait qu'à l'époque, les chrétiens avaient rompu leur relation avec le judaïsme ne signifie pas qu'ils n'ont rien retenu de lui; de même, le fait que l'Islam ne met pas l'accent sur ce culte ne signifie pas non plus qu'il y a été totalement indifférent. L'islam a aussi pris une option propre pour définir sa perception du martyr religieux : la riposte et non l'abnégation face à l'ennemi. Malgré cette attitude, certains pensent que l'islam a surtout hérité du christianisme.

³⁹⁹ Cf. D. BOYARIN, *Mourir pour Dieu*, p. 99.

⁴⁰⁰ F. CHIOVARO, *Les saints dans l'histoire du christianisme*, dans CHIOVARO F. (éd.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, p. 42.

3.1.3. Du Christianisme à l'Islam

Il est certain que sur le plan historique le martyr chrétien est antérieur au martyr islamique. En effet, l'islam, né dans un contexte où le christianisme s'était déjà répandu, connaissait, d'une façon ou d'une autre, l'expérience martyrologique chrétienne qui n'a pas manqué d'intéresser la théologie et la pratique islamiques. Aussi, comme certaines attitudes sont communes au christianisme et à l'islam, notamment l'acceptation de la mort pour Dieu, la promesse de l'immédiateté du paradis⁴⁰¹, on ne pouvait pas ne pas penser que l'islam a marché sur les pas du christianisme. « La notion du martyr en Islam, dit F. Khosrokhavar, a été fortement influencée par le Christianisme dans la mesure où sa double signification- témoignage mais aussi mort sacrée- reproduit la dualité gréco-chrétienne », surtout à l'époque des croisades.⁴⁰² Cependant, certains auteurs voient l'origine du martyr islamique dans l'héroïsme des guerres intertribales arabes (bédouines) liées au *jihad* : l'esprit jihadiste islamique d'aller affronter la violence et le danger de mort pourrait y trouver ses racines.

Mais il serait excessif de dire que l'islam a bâti *in extenso* sa conception, en fonction des traditions juive, chrétienne, bédouine, en effet, les musulmans soutiennent toujours que leurs pratiques ont pour source la révélation prophétique. Pour eux, l'islam a pris son propre chemin pour construire sa doctrine, sa croyance et sa théologie martyrologique. Son modèle du martyr est celui proclamé par le prophète. La voie prise pour le vivre est très radicale dans la mesure où il a dépassé la vision passive du martyr chrétien (en prônant le « *jihad* belliqueux »). Par rapport à la pratique bédouine, l'islam a dépassé la vision d'un honneur simplement héroïque, social et terrestre en lui donnant une vision religieuse et eschatologique. Cette séparation, al-Bouti la situe au moment où l'islam a choisi de proposer au monde une nouvelle vision du monde entrant ainsi en conflit avec sa propre culture religieuse. Si la cause justificative de la guerre sainte est la menace étrangère contre l'islam, la « *combativité* », la « *dénégation* », son objectif immédiat est la sécurité de la religion et des croyants (l'autodéfense) en vue de l'épanouissement de l'islam au monde et du paradis.

Dans cette optique, pour parler du martyr en Islam, Reuven Firestone, même s'il y reconnaît une origine religieuse commune à l'esprit du martyr chrétien et islamique, conseille qu'on s'en tienne d'abord aux premières sources, qui sont le Coran et la tradition

⁴⁰¹ Cf. R. M. FIELDS, *Introduction*, dans FIELDS R. M. (éd.), *Martyrdom*, p. XVIII.

⁴⁰² F. KHOSROKHAVAR, *Martyre*, dans AZRIA R et HERVIEU-LEGER D. (éd.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010, p. 689.

prophétique; et il refuse la possibilité « de déterminer la raison actuelle des tueries dans la période préislamique ». ⁴⁰³ Quel que soit le lien d'origine de l'esprit du martyr des deux religions, chacune a cependant une spécificité. En effet, les similitudes ou les ressemblances, convergences, les « analogies » que nous aurons constatées entre ces religions ne sont pas le signe de la « généalogie ». ⁴⁰⁴

Cette lecture sur les origines supposées de l'esprit du martyr dans les deux religions exige de définir les significations communes que celles-ci donnent à la notion de martyr.

3.2 De la signification de la notion de martyr dans les deux traditions religieuses

Sous ce point, il sera question de confronter les définitions ou significations du martyr dans ces deux religions : ce que disent les livres saints, les traditions et les théologiens.

3.2.1. La signification large et le sens restreint et profond du concept de martyr dans la Bible, le Coran et les deux traditions théologiques

Les deux religions reçoivent le terme « martyr » sous ses deux acceptions : témoignage quotidien de la foi et témoignage par la mort à cause de Dieu. La traduction du *shahîd* et de *martus* par témoins, martyr donne lieu à la proximité définitionnelle de la notion de martyr dans les deux religions. Cela conduit parfois à dire que le martyr musulman s'est ressourcé au « martyr chrétien ». ⁴⁰⁵ Au sens large, mais peu considéré par les fidèles croyants et par les théologiens, *marturion* est, dans la Bible et dans le Coran, le témoignage de la foi au monde, en actes et en paroles. C'est la signification religieuse la plus large qui apparaît dans ces deux textes fondamentaux. Cette vision globale de martyr couvre toute la vie croyante et implique la pratique de la religion, l'annonce de la Parole de Dieu et le comportement moral conséquent ; elle est aussi une voie ouverte à la sainteté ou à la perfection de la vie. ⁴⁰⁶ C'est ce que certains théologiens chrétiens, comme Gustave Thils et Véronique Margron, appellent « martyr blanc » ⁴⁰⁷ et que les musulmans vivent en termes de

⁴⁰³ Cf. R. FIRESTONE, *Martyrdom in Islam*, dans FIELDS R. M. (éd.), *Martyrdom*, p. 137 et p. 138. Il s'agit de situer la pensée martyrologique dans la manifestation de la religion et dans le conflit entre le prophète et son clan et dans l'organisation de l'État islamique à Médine; voir aussi R. M. FIELDS, *Introduction*, dans FIELDS R. M. (éd.), *Martyrdom*, p. XXIII.

⁴⁰⁴ Cf. CHIOVARO, *Les saints dans l'histoire du christianisme*, dans CHIOVARO F. (éd.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, p. 43.

⁴⁰⁵ Cf. M. BONNER, *Le jihad : origines, interprétations, combats*, p. 93.

⁴⁰⁶ Cf. L. G. V, 39-42.

⁴⁰⁷ Cf. G. THILS, *Sainteté chrétienne*, p. 308.

« grand *jihad* », comme une marque de la soumission/purification. Cet aspect traverse de part en part la Bible et le Coran. La croyance populaire et les théologies classiques chrétienne et musulmane ne parlent pas explicitement de ce type de témoignage en termes de martyr, alors qu'on le perçoit dans les textes révélés. *Marturion* n'y est pas réduit à la seule circonstance de la mort.

Selon les circonstances, le témoignage quotidien de la foi au Dieu unique peut avoir comme conséquence et forme suprême et spécifique, restreinte et profonde la mort ou le sacrifice de la vie à cause de Dieu. Les deux religions accordent beaucoup d'importance à cette forme de martyr (martyr de sang). C'est elle qui fait l'objet de la théologie chrétienne et islamique du martyr. Le développement de la théologie du martyr de sang est surtout l'œuvre de l'herméneutique des théologiens. Le christianisme n'a appliqué la notion de martyr à la mort pour la foi qu'à partir du II^e siècle, après une réflexion des pères de l'Église sur la persécution des *marturia Kristou* ; l'islam, de son côté, a développé cette acception plus tard à la suite des événements politico-socio-religieux. Et depuis, la mort-martyr a connu une amplification populaire et théologique que les autres formes de martyr.

3.2.2. Les considérations théologiques du « martyr rouge »

Le « martyr rouge » est, dans les deux religions, un statut privilégié accordé aux croyants qui l'acceptent en vue du paradis et dont la mort a pour cause Dieu. Il est, par rapport aux autres voies de salut, la voie la plus assurée pour entrer au paradis promis. Les théologies et traditions de nos deux religions définissent et reconnaissent le « martyr rouge » comme don de soi à Dieu, c'est-à-dire comme un sacrifice suprême, entendu comme le fait de renoncer à quelque chose de soi, de « risquer sa vie » en la consacrant à « une cause » supérieure ou suprême (Dieu).⁴⁰⁸ Il est motivé par la croyance et par le désir de rencontrer le Dieu unique et non de mourir pour mourir. Le martyr a la ferme conviction qu'il ne disparaît pas, qu'au contraire, il entre dans la vie. La force du sacrifice réside dans la conviction qu'il y a la victoire de la vie sur la mort, du bien sur le mal, de la foi sur l'incrédulité, et que Dieu soutient son fidèle témoin. Aussi bien dans la persécution que dans le *jihad*, la souffrance ou la mort est presque relativisée ou minimisée. Ce qui fait dire à Jacques Marx que l'une des

⁴⁰⁸ Cf. A. DESTREE-DONCEKIER de DONCEEL, *Les martyrs chiïtes dans le théâtre de Tazieh*, dans MARX J. (éd.), *Sainteté et Martyr dans les religions du livre* (Problèmes d'histoire du christianisme, 19), Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 1989, p. 145-148. Notons cependant que, généralement, « le sunnisme se méfie du martyr » défini comme « sacrifice » (Fida) au sens de l'immolation, alors que le chiïsme développe cet aspect.

caractéristiques du martyr, « à travers le prisme de la mort » et de la souffrance (violence), est que le martyr « a volontairement renoncé à sa vie, et a donc montré sa force surhumaine dans la victoire sur la mort ». ⁴⁰⁹ Nourri par cette conviction, soutenu et encouragé par « l'idée de la souffrance rédemptive » ⁴¹⁰, le martyr comme sacrifice revêt un caractère héroïque et se fait langage.

Il est un message proclamant la foi, annonçant l'amour de Dieu et la vie future et parfaite auprès de Lui. Adressé aux bourreaux, aux mécréants dénégateurs/agresseurs et au monde, ce message est une protestation et/ou une contestation d'une certaine vision du monde, de Dieu, de l'homme, de la gestion de la société... Adressé aux membres des communautés de foi, il est un témoignage et un encouragement à la fidélité/soumission (*ibadât*) à Dieu. Il donne ainsi au martyr une portée communautaire ou sociale. Le martyr, « utilisé comme démonstration de la vérité religieuse » ⁴¹¹, a ainsi une portée prophétique qui fait du *martus/shahîd* un héraut. Il « n'est pas seulement le consentement à la volonté de Dieu, mais prend un caractère définitif. Il est le moyen de proclamer haut et fort l'inanité des croyances de la religion rivale ». ⁴¹² Dans le fond, le martyr est une contestation de la violence par la non-violence. C'est aussi un message apologétique des croyants face aux incrédules ou aux autres communautés religieuses dans leurs luttes, leurs oppositions et querelles internes. Dans ce sens, il affiche l'identité et l'appartenance religieuse et une certaine « autodéfinition du croyant » : le martyr est toujours lié à une communauté, même s'il est universalisé.

La différence entre ces deux religions réside surtout dans l'attitude que le croyant adopte quand l'éminence du sacrifice se fait évidente. La théologie catholique officielle ne donne pas le titre de martyr à ceux qui résistent à la violence par la violence, comme le font les musulmans. F. Khosrokhavar confirme que c'est « une différence majeure sépare, dès le

⁴⁰⁹ J. MARX, *Introduction*, dans MARX J. (éd.), *Sainteté et martyr dans les religions du livre* (Problèmes d'histoire du christianisme, 19), Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 1989, p. 8.

⁴¹⁰ Cf. R. M. FIELDS, *Introduction*, dans FIELDS R. M. (éd.), *Martyrdom*, p. XXIV ; voir aussi R. FIRESTONE, *Martyrdom in islam*, dans FIELDS R.M. (éd.), *Martyrdom*, p. 142 (chez les chiïtes, la « souffrance rédemptive » est un « sacrifice désintéressé et source de salut ». C'est une œuvre méritoire).

⁴¹¹ Cf. D. BOYARIN, *Mourir pour Dieu*, p. 106-107 ; voir aussi A. LOUTH, *Martyre*, dans J.-Y. LACOSTE (éd.) *Dictionnaire critique de théologie*, p. 855.

⁴¹² R. GOETSCHEL, *Le martyr juif à l'époque de la première croisade et chez les piétistes juifs d'Allemagne*, dans MARX J. (éd.), *Sainteté et martyr dans les religions du livre* (Problèmes d'histoire du christianisme, 19), Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 1989, p. 127.

début, les martyrs musulman du chrétien ». ⁴¹³ Cette théologie exhorte les chrétiens persécutés à encaisser les tortures, la mort sans violence. Elle recourt à l'exemplarité christique : le Christ a sacrifié sa vie sur la croix. Par contre, pour les sunnites fidèles au prophète, le *shahîd* est « celui qui combat » l'ennemi de Dieu et de l'Islam, et meurt au cours de ce combat, ou en sort vainqueur mais décède après « dans le sentier de Dieu ». ⁴¹⁴ A la différence de cette option musulmane où l'on peut soupçonner une certaine « mort volontaire » ou « mort recherchée » par le « *jihad* offensif », le martyr chrétien est une « mort subie » dans la passivité.

La tradition chrétienne présente ce sacrifice-martyre comme un fait accepté passivement des mains des persécuteurs, alors que l'islam considère que le sacrifice-martyre passe non seulement par la main du persécuteur, mais aussi que le martyr peut l'expérimenter dans la lutte défensive ou offensive contre l'ennemi. Dans tradition sunnite, « la question du sacrifice individuel dans le but de sauver la communauté » est encore disputée: les uns prônent son caractère obligatoire « en cas d'urgence », les « autres estiment que l'acte (est) méritoire mais pas indispensable ». ⁴¹⁵ D'après Al-Bouti, la raison primordiale qui rend indispensable le don de sa vie est l'agression et le combat.

Autre différence est la catégorisation du martyr. En effet, pour les catholiques, est martyr celui qui est mort persécuté pour sa foi ou son comportement chrétien et éthique quelle qu'en soit la manifestation ; et tous les martyrs sont égaux. Les sunnites, eux, distinguent deux catégories de martyrs : « les martyrs du champ de bataille » et « les martyrs de l'autre monde ». En plus, l'islam établit, au sujet du martyr « de l'autre monde », une application élargie à plus de cinq circonstances de mort. Le martyr n'est plus seulement le fait d'être tué par l'agresseur mécréant en défendant sa foi ou sa religion, mais aussi celui de mourir de certaines morts ou en plein service d'Allah (prière, pèlerinage, voyage pour la connaissance, etc) et de mort violente dans la voie de Dieu. C'est ici qu'il se pose la question de savoir si mourir dans le sentier d'Allah signifie mourir pour Dieu. Il nous semble que chez les musulmans une identité est établie entre les deux alors que la théologie catholique est claire: il faut mourir pour Dieu.

⁴¹³ Cf. F. KHOSROKHAVAR, *Martyre*, dans AZRIA R. et HERVIEU-LEGER D. (éd.), *Dictionnaire des faits religieux*, p. 689.

⁴¹⁴ Cf. F. KHOSROKHAVAR, *Martyre*, dans AZRIA R. et HERVIEU-LEGER D. (éd.), *Dictionnaire des faits religieux*, p. 689.

⁴¹⁵ Cf. QEVER A., *Le Martyre*, dans G. WIGODER (éd.), *Dictionnaire Encyclopédie du judaïsme*, p. 936.

3.3. De la question de la finalité du martyr dans les deux religions étudiées

Dans les deux traditions religieuses, persiste la difficulté de définir les motivations les plus profondes des martyrs. Tout homme aime et veut toujours la vie et redoute la mort : Jésus en a eu peur et Muhammad a fui la Mecque et s'est défendu pour protéger sa vie. Comment alors comprendre que l'homme accepte de mourir pour Dieu qui n'attend rien de l'homme pour être ce qu'il est ? Quelles sont les raisons ou les attentes du martyr pour le croyant et pour Dieu ? En d'autres termes, pourquoi et pour qui le croyant meurt-il ? En effet, quelle que soit la religion, la question de la raison profonde de l'acceptation de la souffrance et de la mort au nom de Dieu demeure difficile, car elle renvoie à la problématique du mystère de la motivation et de l'intention de l'individu. Les tentatives de réponses données par les théologies diverses et par les sciences humaines n'élucident pas complètement la problématique. Cependant, s'il est difficile aux hommes de porter une appréciation nette et claire sur la motivation de l'acceptation du « martyr rouge », il y a quand même une finalité officielle définie du martyr.

Les sciences humaines ont leurs interprétations des motivations du martyr: les raisons sociales, pathologiques, la naïveté, la recherche de l'immortalité historique, la fuite des difficultés, le suicide, l'héroïsme... Sur le plan théologique, le martyr n'est pas conçu comme la mort pour la mort, mais la mort pour la vie présente et dans l'au-delà. Comme témoignage de foi, « la raison d'être du martyr » serait « que Dieu puisse s'affirmer en tant que Dieu »⁴¹⁶ pour le bonheur des hommes. Un vrai martyr religieux a une raison prophétique. Accepter la mort dans la foi, « c'est s'en remettre à Dieu en demeurant fidèle à son identité de » croyant, faire preuve de la vérité de sa foi et de son témoignage, témoigner « de la vérité du monde à venir. »⁴¹⁷ C'est aussi et à la fois une manière de définir son appartenance et son identité religieuses profondes, une confession et une profession de foi, et c'est surtout la mise en évidence, l'affirmation, l'éclatement et la brillance de sa foi au monde. La raison surtout eschatologique est le désir de rencontrer Dieu, même si l'occasion en est la recherche de l'amélioration de la condition humaine de la vie présente des individus, de la société, du pays, de la communauté ou de l'Église, etc. Ce désir est suscité par les promesses de la rétribution divine annoncée par les données révélées. La théologie de la rétribution mise en œuvre par nos deux traditions religieuses joue un rôle stimulateur,

⁴¹⁶ Cf. D. FISCHER, *La notion du martyr dans la théologie de Luther*, p. 517.

⁴¹⁷ M. F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'antiquité*, p. 200.

mobilisateur. Disons en ramassant qu'il y a une double orientation des finalités de la part de celui qui accepte de mourir, de sacrifier sa vie à cause de Dieu: obtenir l'amélioration de la qualité des relations humaines, de vie présente, de la communauté de foi, de sa patrie, et, *in fine*, surtout l'entrée au paradis, comme idéal fondamentalement religieux du martyr.

La croyance au paradis a une très grande importance dans les deux religions et donne sens au martyr. Elle est parfois présentée sous les figures des réalités de la vie terrestre. Le terme « paradis », (*Janna*, en arabe), présente une conception édénique : « jardin », « lieu de délice », de « bonheur », du « séjour de vérité » et de paix, etc. (S.98, 7-8). C'est le monde de la perfection de la vie des élus de Dieu ⁴¹⁸ ; c'est « la demeure éternelle des justes de Dieu dans l'au-delà » (Gn. 2, 8 ; Luc 16,22 : lieu où demeure Abraham). Ce « lieu du repos et de la vie merveilleuse dans l'éternité » (S.2, 25 ; 4,74 ; 61,12-13 ; 9,111 ; Qo. 12,5 ; Sg5, 15s ; 1jn1, 2) est l'idéal de la vie du croyant.

Cette présentation de l'idéal du martyr est commune au christianisme et à l'islam. Ainsi, les théologies de la rétribution exaltent le « martyr rouge » comme chemin rapide pour atteindre cet objectif et cette finalité. Ceci est perceptible quand on considère les exhortations, les éloges, les encouragements, les appels au martyr, tels qu'on les rencontre dans les deux traditions⁴¹⁹, à toutes les époques, même si, de nos jours, ce n'est plus avec la même intensité qu'aux premiers siècles. L'espérance eschatologique est la force de foi qui sous-tend l'acceptation de la mort en Dieu, comme voie par laquelle l'attente ultime du croyant est accomplie. Elle projette le croyant dans la vie future en Dieu comme le meilleur monde recherché. Cette espérance est orientée par la croyance en la résurrection des morts et au jugement dernier.

La conception de l'accès au paradis par le don de soi et de sa vie repose sur une certaine conception philosophico-anthropologique : l'être humain est matière (*soma*) et esprit (*psychè*). Ainsi la foi en la résurrection donne lieu à une bipolarisation de la vie après la mort : le monde merveilleux, originare, paradisiaque avec Dieu et le monde de la souffrance sans fin (enfer). La problématique du « martyr rouge » ne se comprend que dans l'optique de cette

⁴¹⁸ Cf. M. CHEBEL, *Chahada*, dans *Dictionnaire Encyclopédique du Coran*, Paris, Fayard, 2009, p. 333; S. 54, 55.

⁴¹⁹ Cf. Mt. 2,13.15; 10,23 ; ORIGÈNE, *De la prière ; exhortation au martyr*, 24; voir aussi CYPRIEN, *De la prière ; exhortation au martyr*, dans *Cyprien, Textes choisis et présentés* par Gorce Denys, Namur, Soleil levant, 1958 et *Correspondance*, Lettre X, 5, 2; ou AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, I, XXVI, P.L, t. XLI, c.. 39... ; S. 4,84; 47,31; 9,41.81; 3 ; 123-127 et 152-153; hadiths : « Le paradis est à l'ombre des épées ».

anthropologie et de la croyance selon laquelle le monde à venir est à portée de main et la mort, même violente, ne dure qu'un instant au-delà duquel chacun trouvera sa récompense.⁴²⁰ Comme la résurrection ou re-création suppose une purification de l'âme du croyant, l'on croit que le sang du martyr lui obtient de Dieu la grâce de la purification parfaite et le pardon définitif.⁴²¹

Cependant, même si au regard de la situation actuelle, on considère que les occasions actuelles du martyr sont plus sociales, politiques..., il s'avère que dans les deux religions le martyr est accepté dans le but d'obtenir la rétribution divine, car il est considéré comme la voie par laquelle on échappe au châtement éternel.⁴²² L'acceptation du martyr comme voie assurée du paradis répond à certaines conditions religieuses, éthiques et humaines.

3.4. Quelques conditions du martyr religieux

Les critères qui permettent de distinguer le martyr de l'héroïsme, le martyr chrétien du martyr islamique et ceux de l'application de la notion de martyr religieux aux croyants morts sont liés aux contextes, aux conditions et aux attitudes dans lesquels le martyr est vécu.

3.4.1. Les contextes du martyr

Dans les deux religions, le contexte qui définit le martyr est surtout celui des conflits entre les cultures ou civilisations, entre les pratiques éthico-religieuses et le politique. Le christianisme et l'islam s'étant présentés comme de nouvelles conceptions de la vie et de la gestion de la culture et du monde, ont été reçus, chacun de son côté, comme une contestation, une opposition aux pouvoirs politiques ou traditionnels en place et contraires aux cultures existantes, déclenchant ainsi des persécutions.⁴²³ Les conflits ne sont pas seulement socio-politico-culturels ou civilisationnels mais aussi interreligieux. Ainsi le martyr, dans son sens le plus reconnu, le plus spécifique et le plus reçu, est défini par la mort violente due à la persécution et/ou au *jihad* armé ; et chez les musulmans, il est appliquée à toute mort violente du croyant.

⁴²⁰ Cf. R. GOETSCHER, *Le martyr juif à l'époque de la première croisade*, p. 126.

⁴²¹ Le martyr fait obtenir le pardon définitif, la purification de l'âme facilitant l'entrée au « jardin divin ».

⁴²² Cf. P. LORY, *Martyre*, p. 538.

⁴²³ Cf. F. KHOSROKHAVAR, *Les nouveaux martyrs d'Allah*, p. 26.

Que ce soit en termes de persécution ou de guerre sainte, les deux religions ont pour contexte de martyre la violence. La différence entre les deux religions réside surtout dans les moyens qui causent la mort du croyant et les attitudes adoptées face à la menace de la mort. Présente dans ces traditions, l'idée du combat n'est pas toujours comprise dans la même direction. Si le « combat spirituel » chrétien et le « *jihad* majeur », dirigés contre l'esprit du mal, préparent à la sainteté, le « *jihad* armé » est conduit contre les hommes et tue. Alors que le christianisme met l'accent sur la persécution sous toutes ses formes, l'islam ajoute à la persécution le *jihad* belliqueux offensif ou défensif comme réponse armée à la *combativité* déclarée ou présumée. Il ne s'agit pas de renier à l'islam l'aspect du combat spirituel. M. Bonner enchâsse le combat musulman seulement dans son aspect violent, quand il dit que l'expression chrétienne de « soldats de Dieu » est remplacée en Islam « par des combattants qui, littéralement, prennent les armes et s'en servent »⁴²⁴, alors qu'on reconnaît que le « *jihad* majeur » comporte aussi une lutte spirituelle. De plus, l'Islam élargit la notion de la violence telle que tout croyant qui meurt d'une mort violente comme un accident, une colique, l'accouchement, une maladie incurable est martyr.

M. Bonner établit une autre différence en ces termes ici: « Si l'Église chrétienne s'est bâtie sur les os de ses martyrs ; la communauté islamique admire ses martyrs comme des modèles de courage physique, d'efforts acharnés (*jihad*) ».⁴²⁵ Une remarque importante s'impose: si l'Église s'est construite sur les os des martyrs, le christianisme s'est construit par la bonne nouvelle et le témoignage des martyrs ; cette Église chrétienne admire ses martyrs autant que l'islam et les vénère. Les musulmans ne font pas qu'admirer et honorer les martyrs, mais ils suivent leur exemple et acceptent le martyre comme eux. Une autre remarque est relative à la lutte armée islamique et aux croisades : *jihad*, « guerre sainte » et « guerre juste ». La théorie de la « guerre juste » a été soutenue par Saint Augustin, opposé à la notion de « guerre sainte ». De même, certains savants musulmans, confrontés à la critique moderne refusent, eux aussi, de définir le *jihad* comme « guerre sainte ». Le pape Léon IV, en 846, pour défendre Rome et Ostie contre les Sarrasins, aurait prêché la prise des armes et promis aux combattants chrétiens qui en mouraient « une récompense céleste » ; les croisades plus tard ne sont pas loin de cette idée. Quelle différence avec le *jihad* armé ? M. Bonner note que « si la doctrine des croisades avait beaucoup en commun avec le martyre islamique et le *jihad*

⁴²⁴ Cf. M. BONNER, *Le jihad: origines, interprétations, combats*, p. 93.

⁴²⁵ M. BONNER, *Le jihad: origines, interprétations, combats*, p. 95.

(armé), aucun lien direct entre les deux pratiques n'a pu être mis au jour ».⁴²⁶ Cependant, cela ne signifie pas nécessairement que le lien n'existe pas : le *jihad* peut avoir inspiré l'idée des croisades, dans la mesure où celles-ci sont une pratique postérieure (IXe s.) à l'expansion jihadique de l'Islam (VIIe s.).

Il se pose aussi la question du statut final des chrétiens morts engagés dans ces luttes violentes/combats armés : sont-ils martyrs ou saints-martyrs comme dans l'islam ? M. Bonner a tenté une réponse : « Alors qu'il était nécessaire de faire la guerre pour protéger l'empire romain et reconquérir les territoires perdus, aucune palme de martyr n'attendait ceux qui mouraient en accomplissant cette tâche ».⁴²⁷ Ceci justifie la cohérence chrétienne par rapport à la position selon laquelle toute action de violence, de vengeance au nom de la foi, ne concède pas le statut de saint ou de martyr aux croyants qui l'ont accomplie. Il n'y a aucun doute que dans la tradition islamique sunnite, le « *jihad* belliqueux » produit le martyr au sens le plus fort et globalement connu, le « martyr de sang ».

Néanmoins, le contexte de la persécution et du *jihad* exige des comportements qui rendent à la mort du croyant sa qualité de martyr. Et souvent, ces attitudes sont aussi les lieux de la différence entre les religions.

3.4.2. Au sujet du comportement du croyant face à l'épreuve du « martyr rouge »

La différence ou la divergence entre christianisme et islam sur la notion de martyr réside surtout dans les attitudes exigées aux martyrs face à la menace violente de la mort. Les théologies de nos deux religions stipulent que le « martyr rouge » ne doit être ni recherché, ni provoqué. Ceci doit être pris avec nuance, car si cela paraît plus clair dans le christianisme catholique, le cas de l'islam est très complexe, voire ambigu, étant donné le contexte du *jihad* armé. A ce sujet, F. Khosrokhavar affirme : « Une différence majeure sépare, dès le début, les martyrs musulman du chrétien » : le chrétien « n'a pas recours à une violence physique pour son témoignage de la foi alors que le musulman y a systématiquement recours, en cas de nécessité, pour défendre sa foi au prix de la mort », car « mourir dans la voie d'Allah » est un acte « méritoire ».⁴²⁸ Dans le même ordre d'idées, M. Bonner écrit : « L'idée qui sous-tend la notion de martyr diffère dans les deux traditions. L'insistance chrétienne sur la passivité et la

⁴²⁶ M. BONNER, *Le jihad: origines, interprétations, combats*, p. 99.

⁴²⁷ M. BONNER, *Le jihad: origines, interprétations, combats*, p.100.

⁴²⁸ F. KHOSROKHAVAR, *Martyre*, dans AZRIA R et HERVIEU-LEGER D. (éd.), *Dictionnaire des faits religieux*, p. 869.

non-violence n'est pas mise en avant dans la tradition islamique ». ⁴²⁹ Le christianisme catholique récuse la riposte à la violence par la violence : celui qui répond à la force par la force et est tué n'est pas déclaré martyr chrétien. Les chrétiens sont appelés à accueillir la persécution avec résignation et abnégation, sans la vouloir mais dans un esprit de miséricorde à l'égard des hommes et surtout des persécuteurs. La théologie catholique veut une attitude pacifique et passive qui protège toute vie humaine, même celle des ennemis. Celui qui accepte la souffrance ou la mort au nom de la foi au Christ sacrifie sans violence, ni haine, ni regret de sa vie, et adopte « une conduite mesurée et respectueuse » de tous. ⁴³⁰ Le christianisme dénonce certaines attitudes qui frisent une recherche volontaire de la mort-martyre. Cependant, on ne peut pas oublier qu'il y a eu, dans le catholicisme, comme dans l'islam, des fidèles qui, en temps de conflit, ont cultivé le goût du martyr en procédant soit par la provocation volontaire, soit par l'auto-dénonciation ou en avançant vers le danger de mort. ⁴³¹ D'autres affichent, à l'égard des persécuteurs ou des ennemis, face à l'éminence de la mort, des attitudes non indiquées par les théologies du martyr, à savoir l'arrogance qui consiste à se croire « purs », innocents, à lancer des invectives...

Le *shahîd* de l'islam est non seulement le croyant qui accepte la mort ou la souffrance, mais aussi celui qui se bat, combat et meurt en combattant, sur le chemin de Dieu. D'autre part, alors que les catholiques réprouvent la « dissimulation de sa foi » pour « échapper au danger » de mort, l'islam, sous réserve de l'intention de l'individu, la tolère en cas de danger évitable si elle n'est pas une apostasie. ⁴³²

En effet, si le martyr est sacrifice, en tant que « don total », « volontaire et libre de sa vie » ⁴³³, la riposte, la vengeance deviennent difficiles à comprendre et portent à faire de celui qu'on déclare ainsi martyr plus un héros de la communauté qu'un martyr de Dieu. Car un

⁴²⁹ M. BONNER, *Le jihad: origines, interprétations, combats*, p. 93.

⁴³⁰ Cf. M.F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'antiquité*, p. 200.

⁴³¹ Nous pouvons signaler les cas d'Ignace d'Antioche, d'Origène, des jihadistes islamistes musulmans, des suicidaires musulmans.

⁴³² La dissimulation (*takiyya/taqiyya*) est une attitude de prudence ou de crainte qui pousse le croyant à ne pas se prononcer sur sa conviction religieuse soit pour préserver sa vie, soit pour le bien de sa communauté de foi. Elle est tolérée en cas de danger et surtout sous la contrainte de l'ennemi (S. 16,106). Dans ce texte, il s'agit d'une incise qui indique que sous la contrainte quelqu'un peut sans risque de peine renier extérieurement sa foi. On parle de « takiyya de protection ». Et comme le dit aussi Iradj Afshâr, « si quelqu'un subit une contrainte et confesse la religion des incroyants avec sa langue tandis qu'en soi-même il pense le contraire, et cela pour échapper à l'ennemi, il n'encourt aucun blâme » (Cf. ARADJ AFSHAR, *Takiyya*, dans *Encyclopédie de l'islam*, t.4, Leiden, Brill, 1998, p. 145). Cette disposition n'est jamais abrogée mais elle est exploitée tant par les chiïtes que par les sunnites. Pour M.S.R. Al-Bouti, la takiyya n'est combattue qu'en tant qu'acte de combativité, c'est-à-dire un reniement public visant à nuire à l'islam (Cf. M.S.R. AL-BOUTI, *Le jihad en islam*, p. 260).

⁴³³ Cf. Ch. SALENSON, *Le martyr selon Christian de Chergé*, p. 48.

martyr est en principe une victime innocente. C'est qui a nécessité qu'on établisse des critères théologiques ou religieux qui permettent de définir une mort comme martyr.

3.4.3. Les critères théologiques, éthiques et humains requis au martyr religieux

La foi est la première et indispensable condition, accompagnée de l'amour et de l'espérance, qui détermine la qualification religieuse et martyrologique d'une mort violente comme martyr. Dans les deux traditions, la mort violente du croyant n'est martyr que si elle a pour cause la foi, entendue comme soumission « totale à la volonté divine ». Cette unique « *justa causa* » (juste cause) est la base fondamentale du martyr, fait le martyr.⁴³⁴ Dans le contexte de la persécution, elle pousse à s'en remettre à Dieu dans une attitude d'humilité et à supporter patiemment la souffrance. Cette condition dépend aussi de l'intention avec laquelle on a accepté la mort : amour de Dieu et désir de rencontrer Dieu. Dans le sunnisme, la foi est surtout accompagnée de l'observance de la loi (*chari'a*).

En outre, les deux théologies exigent que le martyr soit en communion avec sa communauté. La dimension communautaire et sociale réside dans le fait que témoigner sa foi, c'est entrer en relation non seulement avec la divinité, mais aussi avec les hommes et toute la vie sociale. Il y a toujours une collaboration sociale, positive ou négative, à la vie sainte et au martyr de quelqu'un. Vu sous cette condition fait que les hérétiques sont souvent écartés du rang des martyrs de Dieu⁴³⁵, car on suppose qu'ils meurent à cause de leur orgueil et non véritablement à cause de Dieu. C'est, selon les avis officiels de nos deux religions, le cas des donatistes et des extrémistes islamistes suicidaires. Mais, dans une formule vague et indéfinie, il semble que l'Église catholique a fait une avancée sur la situation martyrologique des hérétiques : le Concile Vatican II, notamment dans *L.G.* 2,15 et *UR* 1,4, leur reconnaît la grâce du Christ et la force du Saint-Esprit, sans leur confirmer le titre de martyr.

Sur le plan philosophique et éthique, le martyr exige la raison, la conscience et la liberté. Il est vrai que certains fous ou anormaux mentaux connaissent Dieu, mais ni l'islam, ni le christianisme n'accorderont le statut de martyr à des gens dépourvus de l'usage lucide de leurs facultés mentales. Le vrai martyr agit en homme raisonnable, car « la raison permet à une personne de se soumettre à la loi divine, de vivre avec tempérance, de faire montre de piété et finalement, si nécessaire, de dominer la peur et de mourir avec courage plutôt que de

⁴³⁴ Cf. J. BELS, *La mort volontaire dans l'œuvre de saint Augustin*, p. 156-158.

⁴³⁵ Cf. J. BELS, *La mort volontaire dans l'œuvre de saint Augustin*, p. 156-158.

renoncer à ses principes ». ⁴³⁶ La raison donne à quelqu'un d'agir en toute liberté qui, elle, consiste surtout à continuer à confesser et à proclamer sa foi malgré les menaces de mort et à aller jusqu'au sacrifice de sa vie avec une conscience et une science lucides. On peut prendre en compte, dans ces deux religions, ce que dit Karl Rahner selon lequel dans l'acte de martyre, l'homme meurt librement, c'est-à-dire accepte librement de donner sa vie et de quitter ce monde. Pour K. Rahner, même si cette mort lui vient de l'extérieur et est « imposée à sa libre action », « la manière dont il meurt, comprend sa mort, voilà qui est objet d'option, de libre choix et non de contrainte ». ⁴³⁷ C'est que la « valeur particulière » du martyre réside dans ce fait d'obéir en choisissant sans contrainte l'amour de Dieu en vue du « bonheur dans l'au-delà ». ⁴³⁸ Ainsi, le martyre peut se comprendre comme une mort acceptée.

Il existe une certaine distance entre les deux religions au sujet du rapport entre la liberté, l'obligation et la loi. Or le martyre catholique est porté par la foi en la personne de Jésus-Christ ; alors que dans le martyre islamique, les exigences religieuses doivent aussi être accompagnées de l'observance de la loi avec sa charge de châtement juridique qui peut peser et qu'on peut éviter en acceptant le martyre. D'autre part, la notion d'amour dont parle et Al-Bouti et le christianisme n'est pas toujours exploitée de la même manière : le *jihad* permet de déconsidérer la vie de l'ennemi tandis que le christianisme vit le martyre dans le respect de l'esprit de miséricorde et de respect de la vie de l'ennemi.

Notons aussi que les deux traditions n'entendent pas toujours la notion de liberté dans le même sens. La liberté musulmane consiste à « avoir la capacité » et la volonté d'aller combattre, de défendre et de répandre la religion, mais aussi de se défendre (en usant de la force physique) dans la soumission à la recommandation divine, aux normes du *jihad*. La pensée catholique voit la liberté comme la capacité d'affronter et d'accepter la mort « pour la foi ou pour la morale chrétienne » ⁴³⁹ sans contrainte d'une loi extérieure

On peut toujours se poser la question du « mérite supérieur » du martyre de sang par rapport aux autres voies du paradis.

⁴³⁶ D. BOYARIN, *Mourir pour Dieu*, p. 102.

⁴³⁷ K. RAHNER, *Le chrétien et la mort*, p. 98.

⁴³⁸ Cf. A. LEITES, *Amour de Dieu et désir de la mort*, p. 49.

⁴³⁹ Cf. D. BOYARIN, *Mourir pour Dieu*, p. 106; voir aussi P. LORY, *Martyre*, p. 539.

3.5. La question de la haute considération du martyr de sang par rapport au « martyr blanc »

A ce sujet, nous nous inspirons de la pensée d'Al-Ghazali que présente A. Leites, étant donné que ce qu'il dit de l'islam est aussi présent dans le christianisme catholique. La mort-martyr est hautement considérée et honorée et valorisée par les théologies musulmane et catholique comme « le *summum* de la perfection » de la foi et de la morale du croyant. Et, dans ce sens, elle a fasciné aussi bien chrétiens que musulmans « à travers les âges », comme on le voit de nos jours avec la recrudescence des attentats-suicides islamistes.

Cette haute considération a sans doute une explication : la théologie de la rétribution donne au martyr une valeur supérieure. Les martyrs seraient honorés comme des gens qui ont atteint un niveau de perfection exemplaire et sont entrés dans le « rang des modèles ». ⁴⁴⁰ Leur relation avec Dieu est une des raisons qui font la grandeur du « martyr rouge » par rapport aux autres moyens d'entrée directe au paradis. En effet, la connaissance, le « *jihad* majeur », tous les actes de piété, les sacrements chrétiens, les actes de la charité... préparent à la rencontre définitive avec Dieu, mais ils ne conduisent pas directement à Dieu et ne donnent pas la perfection définitive. L'homme peut, avec le temps, se replonger dans ses appétits terrestres. Mais avec le sacrifice de sa vie (la mort) à cause de la foi au Dieu unique, le retour au mal n'est plus possible. Ainsi le martyr de sang serait bien meilleur que les autres et sa récompense serait meilleure que toutes les autres récompenses qu'on peut acquérir. ⁴⁴¹ Bref, la raison de ce « mérite supérieur » et de cette fascination serait le fait que le « martyr rouge » ou « la mort au combat » est « la meilleure manière de quitter la vie et la garantie de l'approbation et de la récompense divines ». ⁴⁴² Ce qui donne au martyr une allure héroïque. En effet, les auteurs qui pensent au rapport entre martyr et héroïsme ne manquent pas.

3.6. Le martyr et l'héroïsme, quel rapport ?

Parlant des origines préchrétiennes et préislamiques de l'esprit de martyr, nous avons fait allusion au rapport entre la mort-martyr et l'héroïsme. Le professeur Vassilis Saroglou, qui a analysé le lien entre ces deux réalités sur le plan psychologique, montre qu'il existe des

⁴⁴⁰ Cf. Z. SEDDIKI, *Le martyr en Islam: témoigner et vivre par la mort*, p. 92.

⁴⁴¹ S. 4, 95 : « ceux qui luttent corps et biens dans le sentier d'Allah » reçoivent de lui « un grade d'excellence » ; « et à chacun, Allah a promis la meilleure récompense », « une rétribution immense ».

⁴⁴² E. KOHLBERG, *Shahîd*, p. 210; voir aussi Z. SEDDIKI, *Le martyr en Islam: témoigner et vivre par la mort*, p. 91

caractéristiques anthropologiques et psychologiques du héros et du martyr qui rapprochent et éloignent ces deux figures, entre le Christianisme et l’Islam.

3.6.1. Un possible rapprochement

L’héroïsme est entendu comme le fait du courage face au danger, des exploits ou de la bravoure exceptionnellement extraordinaire dont un individu fait preuve dans la souffrance jusqu’au don de sa vie pour une cause religieuse ou séculière donnée. Le héros « s’érige en un modèle qui transcende la réalité humaine et devient objet de sacralisation et d’identification ; et ce d’autant plus que (son) action semble motivée par des préoccupations pro-sociales ». ⁴⁴³ Il est toujours reçu comme une personne ayant une puissance, une force d’esprit, communiquant avec des idéaux (réalités) supérieurs, quasi extrahumains. Il porte une bonne dose d’altruisme et de socialité. Ce qui n’est pas absent du martyr aussi bien chrétien que musulman. Certes, le martyr n’est pas toujours préoccupé ou motivé par une conscience nettement éveillée de l’altruisme, dont la foi et l’espérance sont des conditions déterminantes, mais cela ne signifie pas qu’il ne porte pas une part de prosocialité et d’altruisme dont l’objet, la cause et la finalité diffèrent de ceux du héros.

L’acceptation de la mort-martyr est un effort religieux, héroïque et psychologique que le croyant fournit mais avec la « grâce » de Dieu. Car la sanctification n’est autre chose que la coopération entre « la bienveillance divine », d’une part, et, d’autre part, « les efforts personnels accomplis » par l’individu à travers sa « vie morale » et sociale. ⁴⁴⁴ La contribution du croyant réside dans son abnégation et sa fidélité disposées à honorer Dieu. C’est le jeu de la conjugaison entre la grâce divine et la volonté libre et active du martyr.

Ainsi, héros et martyr sont proches par des traits aussi bien psychologiques qu’anthropologiques. Même si F. Chiovaro pense que « les martyrs religieux sont des héros des petites gens » ; ils ne sont pas « des êtres extraordinaires » ⁴⁴⁵, le martyr de Dieu et le héros sont également considérés comme des hommes exceptionnels, remarquables « par (leur) force, (leur) courage, (leurs) exploit (s), (leur) patience dans la souffrance », et ils sont pris pour des modèles, des sages, comme idéal de l’homme; ce sont des hommes dont la maîtrise

⁴⁴³ V. SAROGLU, *Saints et héros : vies parallèles et psychologies spécifiques*, dans *R.T.L.*, 37, 3 (2006), p. 316.

⁴⁴⁴ Cf. V. SAROGLU, *Saints et héros : vies parallèles et psychologies spécifiques*, p. 320.

⁴⁴⁵ Cf. F. CHIOVARO, *Les saints dans l’histoire du christianisme*, dans CHIOVARO F. (éd.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, p. 28.

de soi et de leur « destin » sont incontestables aux yeux de la société.⁴⁴⁶ Le culte des saints et celui des héros existent partout. Le martyr et l'héroïsme restent deux réalités importantes pour les croyants : un martyr est une figure héroïque, c'est-à-dire qu'il a fait preuve des vertus dans lesquelles il a excellé pour exprimer sa foi et son idéal paradisiaque. Comme le dit le professeur Vassilis Saroglou, on peut parler de l'aspect héroïque du martyr religieux comme modèle social et religieux dont l'héroïsme est à voir dans sa réaction face à la persécution ou à la combativité. Cette réaction est chez les chrétiens une attitude de passivité, d'abnégation, de confiance en Dieu... alors que l'héroïsme musulman vit dans le *jihad* armé. Dans cette optique, définissant le rapport entre le martyr, le saint et le héros, Farhard Khosrokhavar écrit : « Le martyr est une figure intermédiaire entre le héros et le saint »⁴⁴⁷, mais l'on peut mieux dire qu'il est à la fois saint et héros. L'héroïsme catholique est pacifique alors que le musulman est combattant. C'est le cas de ceux qui sont déclarés martyrs par le peuple. Par le *sensus fidelium*, le peuple voit dans certaines personnes de foi religieuse la manifestation de l'amour pour Dieu et pour les hommes qui va jusqu'au sacrifice de leur vie et les présente comme des saints-héros-martyrs.

3.6.2. Quelle différence entre un martyr et un héros ?

Si le martyr de la foi exige une bonne dose de « vertus héroïques », la notion d'héroïsme est difficile à appliquer de façon simpliste au martyr. On doit éviter de confondre un héros et un martyr religieux. Le martyr et l'héroïsme ne sont ni identiques ni deux volets d'une même réalité, « des réalités d'ordre psychologique et anthropologique semblent distinguer les deux figures dans (quelques) domaines spécifiques », notamment leur étendue, le degré de leur prosocialité, leur motivation...⁴⁴⁸ Ils diffèrent aussi par leurs significations, leurs moyens, leurs visées.

Un héros est « une figure exemplaire de la cité » qui met davantage l'accent sur son effort personnel propre alors que le martyr religieux « est une figure exemplaire de la foi ».⁴⁴⁹ Un martyr est un élu de Dieu ; il dépasse le héros par le fait que son héroïsme n'est pas seulement social mais ordonné à une réalité spirituelle, que la cause et la visée fondamentales de son martyre sont la rencontre assurée avec Dieu. Il reçoit sa force et sa ténacité de Dieu. A

⁴⁴⁶ Cf. V. SAROGLU, *Saints et héros : vies parallèles et psychologies spécifiques*, p. 317-318.

⁴⁴⁷ F. KHOSROKHAVAR, *Les nouveaux martyrs d'Allah*, p. 12.

⁴⁴⁸ Cf. V. SAROGLU, *Saints et héros : vies parallèles et psychologies spécifiques*, p. 325.

⁴⁴⁹ Cf. V. SAROGLU, *Saints et héros : vies parallèles et psychologies spécifiques*, p. 314.

cette différence liée à la cause et à l'énergie, s'ajoute la longueur ou la durée de temps de l'expérience du martyr : l'héroïcité du martyr suppose, selon V. Saroglou, « l'excellence » et la « multiplicité des actes », la « présence active de diverses vertus théologiques et cardinales ». ⁴⁵⁰ L'espace vertueux du martyr est de loin plus ample que celui de l'héroïsme, c'est-à-dire que le martyr implique l'exercice dans le temps et l'espace de plusieurs vertus, valeurs et qualités religieuses et humaines. Alors que l'ampleur spatio-temporelle du héros est limitée (pays, époque...), celle du martyr religieux dépasse les limites du temps et du lieu: le saint martyr n'est plus essentiellement lié ni au temps ni à un lieu. Il est témoin de la foi partout dans l'Église et pour tous. Ceci est perceptible par le fait des commémorations des martyrs chez les catholiques. Le calendrier liturgique romain les propose à toutes les communautés catholiques romaines. Et ces célébrations s'étendant presque à tous les pays du rite romain suscitent la question de la persistance et de la pertinence du martyr à l'époque contemporaine.

3.7. De la persistance de l'esprit du « martyr rouge » à l'époque contemporaine

Signalons d'entrée de jeu que l'esprit de martyr religieux, quelle qu'en soit la forme, persiste encore dans le catholicisme et le sunnisme. Dans leur sens scripturaire et étymologique, *Marturion* et *Shahada*, signifiant une réalité toujours continuelle de « témoignage » de la foi, restent un fait religieux permanent parce qu'il est consubstantiel ou coexistant à la foi. Quand K. Rahner dit que « le martyr appartient à l'essence de l'Église », il entend aussi qu'il est lié intrinsèquement à la foi, qu'il est la « manifestation de la foi » . ⁴⁵¹ N'est-ce pas aussi le comprendre dans son sens scripturaire et étymologique et montrer qu'il est coexistant et consubstantiel à la foi chrétienne et musulmane ? Et quand un *hadith* dit que le meilleur *jihad* et le plus grand n'est pas la guerre mais le *jihad* du cœur ou de la langue, le Prophète ne veut-il pas signifier que le témoignage (*Shahada*) est consubstantiel à la vie et est permanent ? Aussi, les notions de « Martyr blanc » et « martyr gris », du « *jihad* majeur », du « martyr de l'amour » rappellent que *marturion* est d'abord vie et fidélité religieuses, avant d'être mort à cause de cette fidélité.

⁴⁵⁰ V. SAROGLU, *Saints et héros : vies parallèles et psychologies spécifiques ...*, p. 319. Notons ici le cas de l'héroïcité des ascètes et des mystiques comme « martyr gris » et celui des croyants qui acceptent toute souffrance et toute mort avec courage dans leur foi, leur amour et leur espérance.

⁴⁵¹ Cf. K. RAHNER, *Le chrétien et la mort*, p. 118, p. 114, p. 133-134.

En général, les musulmans ont en pensée la conscience qu'ils doivent défendre leur foi, leur identité, leur communauté contre les opposants, même par la force et au prix de leur vie. Ce qui n'est pas tout à fait le cas pour les chrétiens catholiques qui subissent passivement la violence et n'osent plus affronter l'hostilité, hormis quelques cas d'exception, notamment en Irlande, au Nigéria ou au Soudan...

Ce constat ne signifie pas que le martyr soit absent de la sphère catholique. Jacques Le Brun, Ch. Salenson... parlent en termes de « déplacements » ou de « mutations » de la notion de martyr religieux. Le premier Parle des changements ou « mutations » contemporaines de la notion de martyr et affirme que chez les chrétiens « la notion du martyr comme référence théologique ou historique est à chaque instant présente ». ⁴⁵² Seulement, il n'est plus vécu comme dans les premiers siècles de cette religion, ainsi qu'il en est dans l'islam. Il persiste, dans la mesure où il est aussi bien une pratique qu'un « discours qui change et évolue dans le temps et subit des transformations » ⁴⁵³ que Ch. Salenson désigne en termes de « quelques déplacements significatifs la notion de martyr ». ⁴⁵⁴

Le Pape Jean-Paul II avait aussi déclaré que le XXe siècle était « le siècle du martyr », que « notre temps est particulièrement riche de témoins qui, d'une manière ou d'une autre, ont su vivre l'Évangile dans des situations d'hostilité et de persécution, souvent jusqu'à donner le témoignage suprême du sang », que, de nos jours, les croyants font l'expérience de plusieurs « formes de persécutions anciennes et nouvelles: haine, exclusion, violences verbales, psychiques et physiques, assassinats... ». ⁴⁵⁵ Celles-ci créent ainsi de nouveaux types de martyr. Mais Jacques Le Brun qui utilise explicitement l'expression « mutations de la notion du martyr » chrétien, le situe hors du cadre des persécutions structurées, et signifie le désir persistant du martyr dans certains esprits. Si dans l'islam sunnite, le martyr a été extensivement appliqué à toute mort violente, naturelle et à celle survenue quand on est au service de Dieu, dans le christianisme catholique, il est appliqué aux spiritualités du don de soi par la pénitence et par l'amour de Dieu et du prochain.

⁴⁵² Cf. LE BRUN J., *Mutations de la notion de martyr au XVIIe siècle*, p. 77-90.

⁴⁵³ D. BOYARIN, *Mourir pour Dieu*, p. 100.

⁴⁵⁴ Cf. Ch. SALENSON, *Le martyr selon Christian de Chergé*, p. 41.

⁴⁵⁵ D. RANCE, *Prier 15 jours avec les martyrs chrétiens du XXe siècle*, p. 9, p. 12-13 et p. 213. Il reprend *Novo millennio Ineunte*.

En effet, à l'époque moderne (à partir du XVII^e siècle), une phrase de Tertullien (155-222), a été reprise par Bossuet (1627-1704)⁴⁵⁶: « *debitricem martyrii fidem* » (« la foi est obligée au martyre »). Cette parole a été interprétée par les chrétiens comme une *obligation de mourir* en martyre. Cette interprétation a donné lieu à ce que Jacques Le Brun appelle « aspiration au martyre », alors que la théologie chrétienne prône « l'impossibilité d'aller chercher le martyre », en temps de paix.⁴⁵⁷ Cette situation aurait produit de nouvelles formes de martyre. Celles-ci, sanglantes ou non sanglantes », notamment le « martyre de la pénitence » (ex. « la mortification ») et le « martyre de l'amour », ont pris la place du « martyre rouge ».⁴⁵⁸ Ainsi, certaines missions difficiles, la virginité, la macération, certains actes pastoraux dangereux (exemple: le contact sans réserve avec des maladies contagieuses...) sont vécus comme de nouvelles formes de mort symbolique en soi-même (martyre) à cause de l'amour. On peut signaler comme exemple de « martyre d'amour » le cas des moines de Tibhirine, de Maximilien Kolbe et tant d'autres personnes qui meurent en voulant, par amour, sauver la vie des autres.⁴⁵⁹ On est en face de martyre « mystique », symbolique ou « métaphorique » moderne.

Ces formes sont liées à bien d'autres spiritualités qui permettent aux croyants de vivre leur foi comme *marturion* quotidien à travers les situations sociales, politiques, économiques, pour la dignité humaine, la liberté, la paix, la justice..., en combattant contre le mal en soi et autour de soi. Cette réalité n'est pas seulement pour les chrétiens ni pour le XX^e siècle, elle s'observe aussi bien chez les chrétiens que chez les musulmans. La spiritualité soufie est dans cette ligne de pensée martyrologique. Ce mode de martyre contemporain n'est pas de l'entendement de tous, sauf les religieux (ses) et quelques théologiens.

Ceci ne signifie pas l'absence du martyre de sang au XXI^e siècle. Les chrétiens et les musulmans actuels font face à la question du « martyre rouge ». Mais il n'est plus vécu comme dans l'antiquité chrétienne ou musulmane où des gens étaient massacrés en masse et

⁴⁵⁶ Cf. BOSSUET (évêque), *Œuvres oratoires*, Paris, Lebarq, 1921, p. 428.

⁴⁵⁷ Cf. J. LE BRUN, *Mutations de la notion de martyre au XVII^e siècle*, p. 77.

⁴⁵⁸ Cf. J. LE BRUN, *Mutations de la notion de martyre au XVII^e siècle*, p. 78-85. Ces chrétiens vivent leurs souffrances comme offrande de soi à Dieu. Le martyre de l'amour ou de la charité consiste d'abord à se donner pour la cause et le bonheur des autres, mais aussi dans le sentiment de vouloir « rejoindre » Dieu, non par suicide, mais par la mort qui n'arrive pas. Adrien Leites disait que, selon Gazzâlî, il s'agit du désir de la mort et de la mort de Dieu. Jacques Le Brun dit que « mourir de ne pas pouvoir mourir devient une sorte de martyre » (p. 85). De la mortification, on a l'exemple de Claire-Françoise (1683) ; et du « martyre de l'amour », on pense à Thérèse de Lisieux. La mortification pourrait paraître aux yeux de certains psychologues, philosophes, sociologues... comme une pathologie (masochisme), mais pour le croyant, elle est don de soi à l'auteur même du cœur.

⁴⁵⁹ Cf. J. LE BRUN, *Mutations de la notion de martyre au XVII^e*, p. 78.

dans un laps de temps assez long. C'est, actuellement, une expérience faite par un petit nombre de fidèles croyants et de façon sporadique. La « mutation » contemporaine de la notion de martyr rouge réside, chez les musulmans, dans le fait que le « *jihad* armé » a pris d'autres formes (attentats ou kamikazes). On ne retrouve pas cela chez les chrétiens, attaqués et tués dans leurs lieux de culte, leurs habitations.

A ce propos, Pierre Delooz constate que, depuis le Pape Jean-Paul II, l'Église a procédé à plusieurs canonisations de saints martyrs parmi lesquels on pourrait compter des gens morts à cause de leur amour pour l'humanité, pour la défense des droits de l'homme à la vie, à la dignité, à la justice, à la liberté...⁴⁶⁰ Les chrétiens et les musulmans, au nom de leur amour pour Dieu et de leurs croyances, luttent par amour pour la promotion de la vie humaine, de la justice sociale, de la vérité, pour la liberté des opprimés, pour le bien-être des pauvres et des délaissés. Certains sont, pour cette raison, persécutés, enlevés, torturés, assassinés...pour cette raison. Ils sont de plus en plus rangés parmi les martyrs de Dieu, au titre de « martyr de l'amour ».

La notion de « martyr de l'amour » se situe dans le cadre des « déplacements » que connaît le concept de martyr. De la Bible et du Coran, le premier sens du martyr religieux est le témoignage de la foi et de l'amour. Et quand bien même il serait question de la mort, il s'agit de mourir par, pour et dans l'amour de Dieu et des hommes. Ainsi le martyr de la foi est en fait celui de l'amour. D'après Christian Salenson, cette expression vient de Jeanne de Chantal, une veuve devenue religieuse (1572-1641) qui aurait dit : « Saint Basile ni la plupart de nos saints pères et piliers de l'Église n'ont été martyrisés ... parce qu'il y a un martyr qui s'appelle martyr de l'amour dans lequel Dieu soutenant la vie à ses serviteurs et servantes pour les faire travailler à sa gloire, les rend martyrs et confesseurs tout à la fois ».⁴⁶¹ Cette expression est aussi présente dans la théologie islamique qui parle des « *shûhadâ al-hubb* » (martyrs de l'amour).⁴⁶² Christian Salenson situe ce martyr dans l'incarnation, la vie, la passion et la mort du Christ, tout en pensant aussi à Muhammad.⁴⁶³ Jésus-Christ en est le modèle, car son « martyr, dit-il, fut essentiellement un martyr de l'amour : 'ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'au bout', jusqu'à l'extrême » (Jn. 13,1).⁴⁶⁴

⁴⁶⁰ Cf. P. DELOOZ, *Sainteté et martyr*, p. 37-43.

⁴⁶¹ Cf. Ch. SALENSON, *Le martyr selon Christian de Chergé*, p. 46.

⁴⁶² Cf. E. KOHLBERG, *Shahîd*, p. 211.

⁴⁶³ Cf. Ch. SALENSON, *Le martyr selon Christian de Chergé*, p. 50.

⁴⁶⁴ Ch. SALENSON, *Le martyr selon Christian de Chergé*, p. 47.

On se rappelle qu'au dernier repas, il appelait à ses disciples à suivre son exemple d'un amour qui peut conduire jusqu'au sacrifice de soi, de sa vie.

Mais est-ce vraiment un « martyr » au sens classique ou traditionnel du terme ? N'est-ce pas « une extension abusive » qu'on en fait ? Pour répondre à cette interrogation, signalons seulement que la « définition traditionnelle » du martyr n'est pas réductrice ; elle est ouverte à tout ce qui exprime la foi et non seulement à la « confession de la foi ». Ainsi les actes de charité étant la manifestation de la foi peuvent être liés au martyr. L'Église s'est éveillée à cette perception plus tard avec le martyr de Maximilien Kolbe (1982), et pourtant, Jean-Baptiste est aussi mort à cause de l'amour, c'est-à-dire en défendant « la fidélité conjugale », la valeur de l'amour.⁴⁶⁵

Le contexte moderne et l'évolution de la conception de la vie dans la pensée contemporaine pourraient jouer un rôle dans cette progression concernant l'application du titre de martyr donné aux morts en l'absence de persécutions ou du *jihad* armé. Plutôt qu'à un esprit de retour aux sources scripturaires et à l'étymologie du concept de martyr, Pierre Delooz y voit le besoin de « promotion des groupes »⁴⁶⁶ des croyants qui, à l'époque où le « martyr rouge » devient rare, se donnent, au prix même de leur vie, pour le bonheur des hommes. C'est l'optique qu'adoptent Véronique Margron et Christian de Chergé et Ch. Salenson à propos du martyr des moines en Algérie.⁴⁶⁷

Si l'on soutient que « martyr rouge » persiste, peut-on aussi affirmer qu'il est pertinent en ces XXe- XXIe siècles ? Les termes « témoignage » ou « *Shahada* », « martyrs » ou « *shûhadâ* » résonnent encore en ces jours chez les chrétiens catholiques et les musulmans sunnites. Dans l'Islam, « *shûhadâ* » s'entend beaucoup dans les conflits actuels. C'est que le « martyr rouge » reste bien présent et garde sa pertinence dans le monde musulman : ces derniers ne se contentent pas seulement du « *jihad* du cœur » ou du « *jihad* de la langue », mais aussi du « *jihad* armé » comme manière d'affirmer leur foi, leur identité et leur appartenance religieuses et de protéger leur culture religieuse, politique, économique, sociale, etc. Par contre, les chrétiens, pour affirmer leur foi et leur appartenance religieuses au monde, se réfèrent au témoignage de la vie quotidienne au sein de la société, refusent l'usage de la force, même en cas d'hostilité ; et cela fait que leur aspiration au « martyr rouge » est peu

⁴⁶⁵ Ch. SALENSON, *Le martyr selon Christian de Chergé*, p. 46.

⁴⁶⁶ Cf. P. DELOOZ, *Sainteté et martyr*, p. 37-43.

⁴⁶⁷ Cf. V. MARGRON, *Martyre blanc et martyr rouge*, p. 83-85.

perceptible. Le goût de vivre en ce monde qu'on connaît engendre la peur de la mort, même pour Dieu et en vue du paradis. Cela peut se voir à travers certaines attitudes, notamment le silence dans certaines circonstances et la peur d'être pointé du doigt, d'être stigmatisé, maltraité, persécuté à cause de son appartenance catholique. Chacun tient à préserver sa vie, son honneur, sa réputation, ses relations humaines, etc.

Conclusion

En ce XXI^e siècle, le spectre du martyr persiste et reste pertinent en tant que témoignage de la foi quelles qu'en soient les circonstances. Le désir de rencontrer Dieu ou d'entrer dans une vie éternellement heureuse est l'objectif de toute religion monothéiste. Le « martyr rouge » est encore, sous ses multiples aspects, reconnu comme la voie rapide et assurée pour atteindre cet idéal, mais il n'est plus évident qu'on le désire encore. En général, dans les deux religions étudiées, on préfère continuer à vivre et à témoigner sa foi autrement que par la mort.

Comparant la situation du martyr dans les deux religions, nous avons montré qu'elles ont des points de similitude sur le plan conceptuel, sur le contenu, sur les contextes et sur la visée fondamentale du martyr, mais la manière, l'attitude, l'étendue du titre de martyr à concéder aux défunts ne sont les mêmes. Le contexte le plus défini pour un martyr religieux est pour tous la mort violente des mains de l'ennemi de la religion; les conditions d'authenticité religieuse sont la foi, l'amour de Dieu et l'espérance. Le martyr religieux est accepté par les chrétiens et les musulmans sunnites en vue du paradis, de l'amélioration des conditions de la vie humaine sur cette terre en préparation du paradis céleste. Mais l'attitude face à la menace de la mort ou de l'ennemi de la foi diffère : passivité chez les chrétiens et *jihad* armé chez les musulmans.

En ce qui concerne le concept, la notion de martyr connaît des déplacements. Le terme « martyr » qui, dans la Bible et le Coran, est amplement utilisé dans un sens plus étendu comme témoignage quotidien de la foi s'est vu, sur plan théologique, réduit au seul contexte de la mort pour la foi. Ce type de mort est rehaussé par les théologies, à telle enseigne que certains fanatiques attirés par cet idéal banalisent la mort, la beauté et l'importance de la vie en ce monde. Il devient ainsi facile, surtout dans certains groupes des musulmans, de provoquer des situations de violence et de mort alors que les chrétiens

redoutent de telles situations. Il est de plus en plus difficile de discerner le martyr religieux : « martyr de la foi et de l'amour » des types formes. Serait-il trop tard de reconsidérer le martyr dans son sens premier : témoignage quotidien de la foi au Dieu unique ? Cette approche ne pourrait-elle pas aider à lutter contre la banalisation de la vie humaine dans les relations entre les croyants ? N'est-il pas motivé par la promotion de la vie ? Disons avec Ch. Salenson que « le martyr doit inclure une approche positive de l'autre et de sa tradition religieuse » afin que « le martyr de la foi devienne martyr de l'amour » incluant le « pardon », la miséricorde, l'innocence, le don de soi.⁴⁶⁸ C'est cette attitude qui donne à ce témoignage son vrai sens religieux et un siège au paradis.

⁴⁶⁸ Cf. Ch. SALENSON, *Le martyr selon Christian de Chergé*, p. 48.

Conclusion générale

Notre problématique de départ, très complexe et ardue, a porté sur les significations du concept de martyr religieux dans le christianisme catholique et dans l'islam sunnite. Pour réaliser cette étude, nous avons abordé les deux premiers chapitres par une lecture à la fois historique et descriptive du concept. Le troisième chapitre a pour sa part consisté en une approche comparative en vue de dégager les lieux de convergence et de divergence entre ces deux traditions religieuses. C'est pourquoi nous avons opté pour la comparaison scientifique en vue d'un discours neutre.

A propos de la comparaison, Brissaud Alain fait une remarque de taille : « Il est vrai que si l'on compare les messages et les témoignages à l'humanité laissés par Jésus-Christ et par Mahomet, celui-ci emploie et préconise des modalités d'action plus radicales que celui-là; mais lorsque l'on dépasse les messages de références pour examiner le comportement réel des fidèles et des États au cours des siècles, le bilan fait apparaître, au-delà des diversités, une grande similitude entre les attitudes respectives des communautés chrétienne et musulmane». ⁴⁶⁹ Cette remarque a toute sa valeur mais ne se vérifie pas toujours dans tous les contextes, car au-delà des diversités, nous avons constaté qu'il y a aussi bien des similitudes que des divergences.

En effet, notre lecture nous a permis de comprendre les mécanismes de la conceptualisation et de la production du discours et de la pratique martyrologiques, de faire état des influences extérieures (contexte historique, social, économique, philosophique, religieuse...) exercées sur ces religions et de faire ressortir les éléments martyrologiques spécifiques à chacune d'elles. ⁴⁷⁰ Elle nous a aussi aidé à comprendre les développements de la notion et de la pratique du martyr dans chacune de nos deux religions et à déceler quelques convergences et divergences entre leurs martyrologies respectives.

Le martyr est une réalité pluridimensionnelle dont l'aspect le plus important, qui donne un accès immédiat au salut, est la mort par la persécution ou le *jihad*. Il est la qualité

⁴⁶⁹ A. BRISSAUD, *Islam et chrétienté. Treize siècles de cohabitation*, Paris, Laffont, 1991, p. 7.

⁴⁷⁰ Les deux traditions martyrologiques religieuses ont quelques racines historiques communes : les philosophies ou cultures antiques, notamment grecques (« belle mort »), celtes, romaines, mais aussi la pensée martyrologique juive (Maccabées), la culture arabe du *jihad* tribal. Mais le fait qu'il pourrait y avoir des similitudes originelles ne signifie pas nécessairement ou automatiquement l'existence de la connexion (lien) « historique », étant donné qu'il existe des faits religieux universels présents dans plusieurs religions de par le monde.

qui définit une nouvelle vie du croyant mort à cause de sa foi. Il apparaît, certes, que le sens aussi bien étymologique que scripturaire (voir les textes fondamentaux chrétien et musulman) du *martus* /*shahîd* renvoie à sa double signification religieuse, à savoir : d'une part le témoignage quotidien et d'autre part la mort violente à cause de la foi. Dans ce sens, le « martyr de sang » est une conséquence dramatique du déploiement quotidien de la foi. On comprend alors l'affirmation de V. Margron selon laquelle « ce qui nous donne à percevoir un « martyr rouge » est avant tout une vie de « martyr blanc »⁴⁷¹ ou le « *jihad* majeur ». C'est que les deux versions du martyr religieux sont complémentaires, car il n'est pas de martyr qui ne soit d'abord l'expression de la foi et l'acceptation libre, consciente, fidèle et volontaire de témoigner. Ceci vaut aussi bien pour le christianisme que pour l'islam.

Les deux religions définissent le martyr rouge comme un sacrifice et un message de fidélité, d'encouragement et d'appel à la conversion et au sens profond de la vie. Ce martyr indique qu'il y a un malaise dans la vie et sert ainsi de langage de protestation ou de contestation d'une situation religieuse ou socio-anthropologique et politique en contradiction avec la volonté du Dieu qui veut l'épanouissement intégral de la vie de l'homme. D'autre part, dans une vision apologétique, ce message sert aussi à afficher l'identité ou l'appartenance religieuse et à proclamer la supériorité ou la grandeur d'une religion par rapport aux autres systèmes religieux. Comme on le voit, dans ce cas de figure, les occasions de *marturion* ne sont pas purement et simplement religieuses.

Le martyr vise et annonce une vie meilleure des hommes et surtout la vie parfaitement éternelle auprès du Maître de la vie. L'espérance eschatologique est parmi les raisons qui font accepter la mort-martyr. Quelles que soient les situations socio-politiques, économiques, anthropologiques et philosophiques qui sont à la base du déclenchement des hostilités et du martyr, les croyants les vivent dans leurs croyances et visent un bonheur dont l'aboutissement ultime est le paradis. Il y a toujours en vue une double communion, celle parfaite avec Dieu et celle d'avec la communauté terrestre. Le fidèle croit qu'il ne donne pas sa vie pour la perdre, mais qu'il aura une vie de bonheur sans fin au paradis et que, tôt ou tard, sa mort produira l'amélioration des conditions de vie des vivants de sa communauté ou de la société. C'est dans ce sens qu'on peut comprendre et justifier le martyr de ceux qui luttent, avec foi et amour, au nom de Dieu, pour le bien-être humain.

⁴⁷¹ V. MARGRON, *Martyr blanc et martyr rouge*, p. 86.

Dans cette perspective, on peut se demander, avec Pierre Deloos, pourquoi les catholiques et les sunnites n'accorderaient-ils pas le titre de « martyr » aux membres d'autres religions, Églises ou convictions philosophiques qui sont morts de la lutte pour le bien-être humain. L'obstacle serait-il le fait qu'il leur manque une condition indispensable, à savoir la foi au Dieu unique ? Car sans cette foi, on peut être martyr mais pas martyr religieux.

Penser que le martyre est seulement lié aux motivations purement religieuses ou purement socio-anthropologiques, politiques, psychologiques ou philosophiques et historiques est une façon de le restreindre par rapport à l'étendue que lui concèdent son étymologie, la Bible et le Coran. D'autre part, vouloir appliquer de façon extensive la notion de martyr à toute mort violente peut être compris comme une façon de le banaliser ou d'en abuser, car on ne connaît pas l'état d'âme du croyant à sa mort.

Sur plusieurs points, les deux religions sont proches, notamment au sujet des probables origines lointaines de l'esprit du martyr et des définitions de ce concept... Les deux religions ont des formes et des critères reconnus semblables pour qualifier une mort de martyr : la foi au Dieu unique révélé à Abraham, révélé par Jésus-Christ et par Muhammad. Cette foi est corollaire à l'amour de Dieu, à l'espérance et à d'autres qualités morales, notamment la justice, la vérité de sa conscience et de son *niyya*, la patience, la miséricorde, la science de ce qu'on fait ou qu'on accepte.... Leurs divergences résident surtout dans les contextes (persécution en ce qui concerne les chrétiens, mais persécution et combativité en ce qui concerne les musulmans), formes (morts chez les chrétiens, mais morts, maladies, accidents chez les musulmans), et surtout les attitudes face à la persécution : « le chrétien ne cherche pas à infliger la mort » au bourreau persécuteur ; le musulman, par contre, doit combattre même avec des armes le persécuteur ou « l'ennemi de la religion d'Allah ».⁴⁷²

De nos jours, la rationalité moderne donne à la vie terrestre une importance très accrue. Les énoncés des sciences humaines sur la vie et la mort, surtout les philosophies matérialistes et athées, ont jeté un doute sur la pertinence de la mort-martyr. De ce fait, l'idée du martyr rouge est désormais dépréciée et l'au-delà bienheureux présenté comme incertain. Et pourtant, tout en redoutant une telle forme de martyr, les contemporains admirent ceux qui en ont eu le courage. La notion de martyr comme mort a pris une appréhension

⁴⁷² F. KHOSROKHAVAR, *Les nouveaux martyrs d'Allah*, p. 22.

individuelle et subjective : « martyr de la pénitence » ou « de l'amour » pour Dieu et pour l'homme, comme le pensent Pierre Delooz et Jacques Le Brun.

La question du martyr chrétien et islamique ainsi présentée a des ramifications sur d'autres aspects de l'existence humaine, à savoir les dimensions sociales, anthropologiques, politiques, économiques, la question des droits de l'homme et de la liberté religieuse, de conviction et de vision du monde... Ce sont des appareils politiques et religieux qui sont en jeu. Si le martyr est d'abord une réalité vécue dans la souffrance et la mort, il importe aux autorités politiques et aux chefs des communautés religieuses de prendre leurs responsabilités pour lutter contre les persécutions, les tueries, le jihad armé, pour renforcer la règle de la liberté des individus et des communautés, de la tolérance, de l'acceptation mutuelle et de la cohabitation pacifique. Les débats entre théologiens, entre autorités religieuses ou politiques ne suffisent pas. Il faut une conscientisation profonde des peuples. C'est la question de l'éducation citoyenne et religieuse.

Il convient que les responsables des religions adoptent franchement une attitude interreligieuse en approfondissant dans les dialogues interreligieux la problématique du martyr. Car ce phénomène relève aussi, et de plus en plus, des conflits entre les religions, plus spécifiquement entre les musulmans et les autres croyants. L'esprit d'Assise (1986), la théologie du dialogue interreligieux ne devait pas être seulement l'affaire des chefs et enfoui dans les tiroirs.

Tous les documents et le parcours faits montrent la fluidité et l'évolution de la notion de martyr. J. Bels pense même que le concept n'a jamais été défini avec précision; et la question est encore et toujours une question ouverte.

Bibliographie

I. Textes fondamentaux

Bible de Jérusalem, Paris, Cerf, 2000. Nouvelle édition revue et augmentée, traduite sous la direction de l'École biblique de Jérusalem.

Le Coran (Qor'ân), Paris, G.P. Maisonneuve et Larose, 1980, traduit de l'Arabe par R. BLACHERE.

II. Dictionnaires et encyclopédies

AMIR-MOEZZI M. Ali. (éd.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert-Laffont, 2007.

AZRIA R. et HERVIEU-LEGER D. (éd.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010.

CANNUYER Ch. (éd.), *Dictionnaire illustré de la Bible*, Paris, Bordas, 1990.

CHAVOT P., *L'ABC des religions*, Paris, Hachette, 2009.

JACQUEMET G. (éd.), *Catholicisme : hier, aujourd'hui, demain*, t. 8, Paris, Letouzey et Ané, 1979.

KUEN A. (éd.), *Nouveau dictionnaire biblique*, Saint-Légier, Éditions Emmaüs, 2004, édition révisée et augmentée.

LACOSTE J.-Y. (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998.

POUPARD P. (éd.), *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984.

RENARD X., *Les mots de la religion chrétienne*, Paris, Belin, 1993.

SOURDEL J. et D., *Dictionnaire historique de l'Islam*, Paris, PUF, 1996.

THIELLAY J., *Lexique des religions chrétiennes*, Paris, Ellipses, 1995.

UNION ACADEMIQUE INTERNATIONALE (éd.), *Encyclopédie de l'Islam*, t. 1-9, Leiden, Brill, 1998.

URVOY M.-Th. et URVOY D., *ABECEDAIRE du christianisme et de l'islam. Précis des notions théologiques comparées*, Paris, édition de Paris, 2008.

URVOY M.-Th. et URVOY D., *Les mots de l'islam*, Toulouse, Presses Universitaires de Mirail, 2004.

WIGODER G. (éd.), *Dictionnaire encyclopédie du judaïsme. Esquisse de l'histoire du peuple juif*, Paris, Cerf, 1993.

III. Ouvrages

AL-BOUTI M. S., *Le jihad en Islam. Comment le comprendre ? Et comment le pratiquer?*, Damas, Dar el-Fikr, 1996.

AL-GHAZALI A. H., *La vie future après la mort. La perle précieuse*, Paris-Lyon, Éditions Tawhid, 2008, 2ème édition.

BASLEZ M.-F., *Les persécutions dans l'antiquité : victimes, héros et martyrs*, Paris, Bayard, 2007.

BONNER M., *Le jihad : origines, interprétations, combats*, Paris, Téraèdre, 2004.

BOYARIN D., *Mourir pour Dieu. L'invention du martyr aux origines du judaïsme et du christianisme*, Paris, Bayard, 2004.

BRISAUD A., *Islam et chrétienté. Treize siècles de cohabitation*, Paris, Robert Laffont, 1991.

CHARNAY J.-P., *Sociologie religieuse de l'islam : préliminaires*, Paris, Sindbad, 1978.

CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Le concile Vatican II (1962-1965)*. Édition intégrale définitive, Paris, Cerf, 2003, traduction par R. WINLING, préface de G. ALBERIGO.

CYPRIEN (saint), *Exhortation au martyr*, dans *Saint Cyprien, textes choisis et présentés par GORCE Denys*, Namur, Soleil levant, 1958.

CYPRIEN (saint), *Correspondance* (CUFR), t.1, Paris, Les Belles Lettres, 1925, texte établi et traduit par le Chanoine Bayard.

DELPARD R., *La persécution des chrétiens aujourd'hui dans le monde*, Paris, Michel Lafon, 2009.

EI-BOKHARI, *Les traditions islamiques*, 4 t., Paris, Maisonneuve, 1977.

EI-BOKHARI, *L'authentique tradition musulmane. Choix de h'adîths*, Paris, Fasquelles, 1964.

EUSEBE DE CESAREE, *Histoire ecclésiastique* (Sources chrétiennes, 41), vol. 2, Paris, Cerf, 1955, traduction et notes par G. BARDY.

HAMMAN A. G., *La vie quotidienne des premiers chrétiens, 95-197*, Paris, Hachette, 1971, 4è éd. revue et corrigée.

HAMMAN A. G., *Le martyr dans l'antiquité chrétienne* (Les pères dans la foi, 38), Paris, Brepols, 1990.

HAMMAN A. G., *Les premiers martyrs de l'Église* (Les pères dans la foi, 12), s.l, Desclée de Brouwer, 1979.

HAMMAN A.G., *Pour lire les Pères de l'Église* (Pour lire), Paris, Cerf, 2010, nouvelle édition revue et augmentée.

HAMMAN A. G., *La prière*, t. 2, *Les trois premiers siècles* (Bibliothèque de théologie), Tournai, Desclée de Brouwer, 1963.

JOURNET Ch., *Théologie de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987, nouvelle édition augmentée.

KHSROKHAVAR F., *Les nouveaux martyrs d'Allah*, Paris, Flammarion, 2003.

LECOMTE G., *Le traité des divergences du hadith d'Ibn Qutayba*, Damas, Institut français de Damas, 1962.

LELONG M., *Chrétiens et musulmans : adversaires ou partenaires*, Paris, L'Harmattan, 2007.

LODS M., *Confesseurs et martyrs, successeurs des prophètes dans l'Église des trois premiers siècles* (Cahiers théologiques, 41), Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestle, 1958.

MARRANCI G, *Jihad beyond Islam*, Oxford - New-York, Bergs, 2006.

MEZGHANI A., *L'État inachevé : la question du droit dans les pays arabes* (Bibliothèque des sciences humaines), Paris, Gallimard, 2011.

MIQUEL A., *L'islam et sa civilisation (VIIe-XXe s.)* (Destin du monde), s.l, Armand Collin, 1968.

NWYIA P., *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur la lexique technique des mystiques musulmans*, Beyrouth, Dar el-Machreq SARL, 1991, 2ème édition.

ORIGENE, *De la prière ; exhortation au martyr*, Paris, Lecoffre, 1932, introduction, traduction et notes par G. BARDY.

RAHNER K., *Le chrétien et la mort* (Foi vivante, 21), Paris, Desclée de Brouwer, 1966.

RANCE D., *Prier quinze jours avec les martyrs chrétiens du XXe siècle*, Montrouge, Nouvelle Cité, 2004.

SAXER V., *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris, Beauchesne, 1980.

TERTULLIEN, *Apologétique* (CUFR), Paris, Les Belles Lettres, 1929, texte établi et traduit par J. P. WALTZING.

THILS G., *Sainteté chrétienne. Précis de théologie catholique*, Tielt, Lannoo, 1963.

VAN NISPEN Ch., *Chrétiens et Musulmans, frères devant Dieu*, Paris, Les éditions de l'Atelier et Les éditions ouvrières, 2004.

WAARDENBURG J., *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions*, Paris, Labor et Fides, 1993.

IV. Articles de revues, de périodiques et d'ouvrages collectifs

AL-ATAWNEH M., *Shahada versus terror in contemporary Islamic legal thought: the problem of suicide bombers*, dans *Journal of Islamic law and culture*, 10, 1 (2008), p. 18-29.

ANCIAX R., *Le concept de martyr et de sainteté en Islam sunnite*, dans MARX J. (éd.), *Sainteté et Martyre dans les religions du Livre* (Problèmes d'histoire du Christianisme, 19), Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 1989, p. 151-158.

BELS J., *La mort volontaire dans l'œuvre de saint Augustin*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 187, 2 (1975), p. 149-180.

CHEBEL M., *Chahada*, dans CHEBEL M. (éd.), *Dictionnaire Encyclopédique du Coran*, Paris, Fayard, 2009, p. 79-80.

CHEVALLIER M., *Lumière des martyres : essai sur le martyr au siècle des réformes*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 85, 4 (2007), p. 597.

CHIOVARO F., *Les saints dans l'histoire du christianisme*, dans CHIOVARO F. (éd.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, t. 1, *La nuée des témoins*, Paris, Hachette, 1986, p.37-43.

DELEANI-NIGOUL S., *Les exempla bibliques du martyr*, dans LAFONTAINE J. et PIETRI Ch. (éd.), *Monde latin antique et la Bible*, vol. 2, Paris, Beauchesne, 1985, p. 243-260.

DELEANI-NIGOUL S., *L'utilisation des modèles bibliques du martyr par les écrivains du III^e siècle*, dans LAFONTAINE J. et PIETRI Ch. (éd.), *Monde latin antique et la Bible*, vol. 2, Paris, Beauchesne, 1985, p. 315-338.

DELOOZ P., *Sainteté et martyr*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 95, 3 (2000), p. 34-47.

DIZBONI ALI G., *Le concept de martyr en islam*, dans *Théologiques*, 13, 2 (2005), p. 69-82.

FIELDS R. M., *Introduction*, dans FIELDS R. M. (éd.), *Martyrdom: the psychology, theology, and politics of self-sacrifice*, Westport, Praeger, 2004, p. XVII-XXIV.

FIRESTONE R., *Martyrdom in Islam*, dans FIELDS R. M. (éd.), *Martyrdom: the psychology, theology, and politics of self-sacrifice*, Westport, Praeger, 2004, p. 136-143.

FISCHER D., *La notion du martyr dans la théologie de Luther*, dans *Études théologiques et religieuses*, 57, 4 (1982), p. 501-518.

FISICHELLA R., *Martyr*, dans LATOURELLE R. et FISICHELLA R. (éd.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal-Bellarmin, Paris-Cerf, 1992, p. 757-770.

GIMARET D., *Shahada*, dans UNION ACADEMIQUE INTERNATIONALE (éd.), *Encyclopédie de l'islam*, t.9, Leiden, Brill, 1998, p. 207-209.

GOETDCHEL R., *Le martyr juif à l'époque de la première croisade et chez les piétistes juifs d'Allemagne*, dans MARX J. (éd.), *Sainteté et martyr dans les religions du livre* (Problèmes d'histoire du Christianisme, 19), Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 1989, p.123-130.

HAMMAN A. G., *Signification doctrinale des Actes des martyrs*, dans *Nouvelle revue théologique*, 75, (1953), p. 739-745.

HEDDE R., *Martyre*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 10, 1^{ère} partie, Paris, Letouzey et Ané, 1928, c. 220-254.

HOUOT S., *De la religion à l'éthique. Esquisse d'une médiation contemporaine*, dans *Revue du monde musulman et de la méditerranée*, 85, 85-86 (1999), p. 31-46.

KHOSROKHAVAR F., *Le martyr révolutionnaire en Iran*, dans *Social Compass*, 43, 1 (1996), p. 83-100.

KOHLBERG E., *Shahîd*, dans *Encyclopédie de l'islam*, t. 9, Leiden, Brill, 1998, p. 209-213.

LAPIDUS A., *La rationalité du choix passionnel : en quête de l'héritage de David Hume*, dans *L'année sociologique*, 50, 1 (2000), p. 1-50.

LE BRUN J., *Mutations de la notion de martyr au XVII^e siècle d'après les biographies spirituelles féminines*, dans MARX J. (éd.), *Sainteté et martyr dans les religions du livre* (Problèmes d'histoire du Christianisme, 19), Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 1989, p. 77-90.

LEITES A., *Amour de Dieu et désir de la mort. Le martyr selon Gazzâlî*, dans *Arabica*, 55 (2008), p. 35-51.

LORY P., *Martyre*, dans AMIR-MOEZZI M. Ali (éd.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert-Laffont, 2007, p. 538-539.

MARECHAL B., *La sémantique de l'action engagée, en rapport au martyr, dans des discours apparentés aux frères musulmans européens*, dans DASSETTO F. et MARECHAL B. (éd.), *Le suicide offensif dans l'Islam*, dans *Maghreb-Mashrek*, 186 (2005-2006), p. 39-55.

MARGRON V., *Martyr blanc et martyr rouge. Proposition théologique*, dans *L'Esprit du temps/Topique*, 113, 4 (2010), p. 81-190.

MARX J., *Introduction*, dans MARX J. (éd.), *Sainteté et martyr dans les religions du livre* (Problèmes d'histoire du Christianisme, 19), Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 1989, p. 7-10.

MUKABALERA J., *Martyr et confession de la foi*, dans *Spiritus*, 186, (2006), p. 51-60.

OWENS C., *A literary preambule*, dans FIELDS R. M. (éd.), *Martyrdom: the psychology, theology and politics of self-sacrifice*, Westport, Praeger, 2004, p. 3-22.

SALENSON Ch., *Le martyre selon Christian de Chergé. Contribution à une théologie du martyre*, dans *Spiritus*, 182, (2006), p. 39-50.

SAMIR-KHALIL SAMIR, *Pourquoi nous avons besoin de témoignage. Structure de la révélation chrétienne et méthode du dialogue religieux*, dans *Oasis*, 7 (2008), p. 2-8.

SAROGLOU V., *Saints et Héros : vies parallèles et psychologie spécifiques*, dans *Revue théologique de Louvain*, 37, 3 (2006), p. 313-341.

SAULNIER Ch., *Martyre*, dans POUPARD P. (éd.), *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984.

SAXER V., *Leçons bibliques sur les martyrs*, dans LAFONTAINE J. et PIETRI Ch. (éd.), *Monde latin antique et la Bible*, vol. 1, Paris, Beauchesne, 1985, p. 195-221.

SEDDIKI Z., *Le martyre en islam : témoigner et vivre par la mort*, dans DASSETTO F. et MARECHAL B. (éd.), *Le suicide offensif dans l'Islam*, dans *Maghreb-Mashrek*, 186, (2005-2006), p. 85-92.

TYAN E., *Djihad*, dans *Encyclopédie de l'Islam*, t. 2, Paris, G.P. Maisonneuve et Larose S.A., 1965, p. 551-553.

URVOY M.-Th., *Guerre et paix*, dans AMIR-MOEZZI M. Ali (éd.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert-Laffont, 2007, p. 372-377.

VICIANO A., *Genèse et évolution de la théologie du martyre dans l'Eglise ancienne*, dans *Scripta theologica*, 24, 1 (1992), p. 681-682.

WALDNER K., *Les martyrs comme prophètes. Divination et martyre dans le discours des premiers et deuxième siècles*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 224, 2 (2007), p. 193-209.

V. Sites web

Dr MUZAMMIL SIDDIQI, *Le jihad: sa vraie signification et son but*, en ligne: www.islamophile.org/spir/Le-Jihad-Sa-vraie-signification-et-son-but.html, consulté le 17/04/2012.

Table des matières

Introduction.....	I
1. Contexte du sujet.....	1
2. La problématique actuelle du sujet	3
3. L'objectif de l'étude.....	5
4. Présentation des auteurs	6
4.1. Mohammad Saïd Ramadan A-Bouti (MSR Al-Bouti).....	6
4.2. Adalbert-Gauthier Hamman (A.G. Hamman).....	7
5. Division et méthodes du travail	8
Chapitre I. La théologie du martyr dans la tradition chrétienne catholique	9
1.1. La notion de martyr dans le Nouveau Testament et dans la vie ecclésiale	9
1.2. La triple manière de témoigner la foi chrétienne au monde	11
1.2.1. Le « martyr blanc »	11
1.2.2. Le « martyr gris ».....	14
1.2.3. Le « martyr rouge ».....	16
1.2.3.1. La signification chrétienne de la notion de « martyr rouge ».....	18
1.2.3.2. Les contextes ou les occasions du « martyr rouge » dans l'histoire de l'Église	21
1.3. Les thèmes théologiques du « martyr rouge » dans les écrits d'A.G.Hamman	23
1.3.1. Martyr comme vie et communication du message chrétien au monde	23
1.3.2. Imitation du Christ et exemplarité de l'acte de martyr.....	26
1.3.3. La dimension sacrificielle et sacramentelle du « martyr rouge ».....	29
1.3.3.1. L'aspect baptismal de la « mort-martyr »	29
1.3.3.2. La dimension sacrificielle et eucharistique du « martyr rouge »	31
1.4. Les raisons de l'acceptation du martyr de sang.....	33
1.4.1. Le martyr et l'espérance « eschatologique ».....	33
1.4.2. La dimension ecclésiale du martyr.....	37
1.4.3. Les conditions chrétiennes du martyr religieux	38
1.4.3.1. Les vertus théologiques comme fondement du martyr chrétien.....	39
1.4.3.2. Les qualités chrétiennes et humaines dans l'acte de martyr.....	40
1.4.4. La question de l'obligation et la liberté du témoignage de la foi chrétienne	43
1.5. La situation de la conception actuelle du martyr religieux	45

Conclusion.....	46
Chapitre II. La conception du martyr et du <i>jihad</i> dans la tradition islamique sunnite.....	49
2.1. L'interprétation sunnite du <i>jihad</i> selon MSR Al-Bouti.....	49
2.1.1. La compréhension générale ou populaire actuelle du jihad.....	49
2.1.2. La définition du jihad selon les savants sunnites.....	50
2.1.3. Deux types de jihad islamique et leurs fondements théologiques.....	54
2.1.3.1. Le « jihad prédicatif » et ses aspects socio-éthiques.....	54
2.1.3.2. Le « jihad belliqueux » et sa légitimité théologico-juridique.....	57
2.1.4. L'appréciation de la définition sunnite contemporaine du jihad chez Al-Bouti	63
2.2. La thématique du martyr dans la pensée sunnite.....	66
2.2.1. De la notion du martyr dans le Coran et selon les hadiths.....	66
2.2.1. 1. Le martyr dans le Coran.....	66
2.2.1.2. L'apport des hadiths et des savants sunnites dans l'évolution de la martyrologie musulmane.....	69
2.2.2. Les différents types de martyrs sunnites et leurs extensions.....	71
2.2.2.1. Les « martyrs du champ de bataille ».....	71
2.2.2.2. Les « martyrs de l'autre monde ».....	72
2.2.2.3. Le statut martyrologique du « jihad majeur ».....	76
2.2.3. La perception théologique sunnite du martyr.....	78
2.2.3.1. Le martyr comme acte du sacrifice suprême de soi à Dieu.....	78
2.2.3.2. La finalité de l'acceptation du martyr comme mort à cause de Dieu.....	80
2.2.3.2. (A) La rétribution théologique comme raison de l'acceptation du martyr	80
2.2.3.2. B. Quelques thèmes de la récompense divine aux martyrs.....	82
2.2.3. C. Les exigences requises pour un martyr islamique.....	84
2.2.4. Le martyr musulman : problématique et controverses.....	86
Conclusion.....	91
Chapitre III. Approche comparative de la notion de martyr dans les deux religions.....	94
3.1. Un bref regard historique sur des probables origines préchrétiennes et préislamiques de l'esprit du martyr.....	94
3.1.1. L'esprit du martyr dans les philosophies antiques.....	95
3.1.2. L'héritage juif.....	98
3.1.3. Du Christianisme à l'Islam.....	101

3.2 De la signification de la notion de martyr dans les deux traditions religieuses	102
3.2.1. La signification large et le sens restreint et profond du concept de martyr dans la Bible, le Coran et les deux traditions théologiques.....	102
3.2.2. Les considérations théologiques du « martyr rouge ».....	103
3.3. De la question de la finalité du martyr dans les deux religions étudiées.....	106
3.4. Quelques conditions du martyr religieux	108
3.4.1. Les contextes du martyr	108
3.4.2. Au sujet du comportement du croyant face à l'épreuve du « martyr rouge »....	110
3.4.3. Les critères théologiques, éthiques et humains requis au martyr religieux.....	112
3.5. La question de la haute considération du martyr de sang par rapport au « martyr blanc »	114
3.6. Le martyr et l'héroïsme, quel rapport ?.....	114
3.6.1. Un possible rapprochement.....	115
3.6.2. Quelle différence entre un martyr et un héros ?.....	116
3.7. De la persistance de l'esprit du « martyr rouge » à l'époque contemporaine	117
Conclusion	122
Conclusion générale.....	124
Bibliographie.....	128
I. Textes fondamentaux.....	128
II. Dictionnaires et encyclopédies	128
III. Ouvrages	129
IV. Articles de revues, de périodiques et d'ouvrages collectifs.....	131
V. Sites web	133
Table des matières.....	134