



## Le désert de l'altérité





## «Spiritualités en dialogue»

une collection sur les expériences intrareligieuses  
dirigée par Fabrice Blée

La rencontre actuelle des cultures et des religions offre à un nombre croissant de chrétiens et chrétiennes de s'engager dans un dialogue profond et intérieur avec l'altérité religieuse. Démarche exigeante qui implique de se laisser conduire dans l'univers religieux et spirituel de l'autre et d'être touché par l'Esprit qui s'y manifeste. Ce dialogue de l'expérience, qualifié aussi d'«intrareligieux», va beaucoup plus loin que la discussion, l'échange intellectuel ou la tolérance réciproque. Dans cette relation dialogale, la personne croyante est poussée hors des sentiers battus, à la recherche d'une nouvelle façon de vivre et d'articuler sa relation à Dieu et aux autres, sur la base d'une prise en compte sérieuse de la vérité universelle de l'autre.

La collection entend explorer ces nouvelles voies, prophétiques, dans l'élaboration d'une spiritualité du dialogue, où être religieux signifie être interreligieux. En se présentant comme un lieu de réflexion et de discernement à partir d'une praxis du dialogue, la collection s'adresse à toute personne engagée, quelles que soient sa religion et sa culture, dans une démarche spirituelle à la croisée de plusieurs traditions.



Fabrice Blée

# LE DÉSERT DE L'ALTÉRITÉ

*Une expérience spirituelle  
du dialogue interreligieux*





*Les Éditions Médiaspaul remercient le ministère du Patrimoine canadien, le Conseil des Arts du Canada et la Société de développement des entreprises culturelles (SODEC) pour leur Programme d'aide à l'édition.*

**Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives Canada**

Blée, Fabrice, 1968-

Le désert de l'altérité: une expérience spirituelle du dialogue interreligieux

(Spiritualités en dialogue; 1)

Présenté à l'origine comme thèse (de doctorat de l'auteur — Université de Montréal), 1999, sous le titre: Le dialogue interreligieux monastique.  
Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 2-89420-618-6

1. Pluralisme religieux — Christianisme. 2. Expérience religieuse. 3. Altérité.  
4. Christianisme — Relations. 5. Vie religieuse et monastique. 6. Dialogue — Aspect religieux. I. Titre. II. Titre: Dialogue interreligieux monastique. III. Collection.

BR127.B57 2004

261

C2004-941451-8



Composition et mise en page: *Médiaspaul*

Maquette de la couverture: *Studio SG*

ISBN 2-89420-618-6

Dépôt légal — 4<sup>e</sup> trimestre 2004  
Bibliothèque nationale du Québec  
Bibliothèque nationale du Canada

© 2004 Médiaspaul  
3965, boul. Henri-Bourassa Est  
Montréal, QC, H1H 1L1 (Canada)  
[www.mediaspaul.qc.ca](http://www.mediaspaul.qc.ca)  
[mediaspaul@mediaspaul.qc.ca](mailto:mediaspaul@mediaspaul.qc.ca)

Médiaspaul  
48, rue du Four  
75006 Paris (France)  
[media.arp@wanadoo.fr](mailto:media.arp@wanadoo.fr)

---

Tous droits réservés pour tous les pays.

---

*Imprimé au Canada — Printed in Canada*





*À mes parents, Nicole et Michel,  
et à ma sœur, Caroline,  
pour leur bienveillance  
et leur amour sans borne.*

*Et l'on viendra  
du levant et du couchant,  
du nord et du midi,  
prendre place au festin  
dans le Royaume de Dieu.*

Luc 13, 29







## AVANT-PROPOS

Le cardinal Marella, président du Secrétariat pour les non-chrétiens, affirme en 1968 à propos des rapports entre dialogue et mission: «Le dialogue! Voilà le grand, le redoutable mot de notre temps.» (Comby, 1992, p. 295) Aller au bout de la logique interreligieuse commande de revisiter les grands thèmes de la foi chrétienne et de se reposer les questions des premiers théologiens. Selon Karl Rahner, le défi est tel qu'il sera difficile de reconnaître le visage de l'Église à venir. Si le dialogue des moines bénédictins et cisterciens apparaît comme l'un des plus prometteurs, c'est précisément parce qu'il ose se confronter aux exigences limites de l'échange. Il assume les implications liées à l'accueil respectueux de l'expérience religieuse de l'autre. Voilà donc le type de dialogue auquel ce livre veut nous introduire du point de vue monastique et chrétien seulement.

Notre intention n'est pas de faire la synthèse du dialogue des moines; il s'agit là d'une tâche colossale compte tenu du contexte spécifique des nombreux événements organisés au fil des années, ainsi que de la variété et la profondeur des expériences de chacun. En revanche, proposer une interprétation de ce dialogue est à notre portée. À partir des moments, des acteurs et des écrits principaux, nous dégageons les orientations nécessaires à sa compréhension. Sans retenir tous les détails concernant ce mouvement, cet ouvrage se veut un essai de vulgarisation, l'effort de rendre dans des mots simples une expérience dialogale des plus exigeante, peu connue et souvent mal comprise.

Cette étude est le fruit d'une enquête débutée il y a une dizaine d'années auprès des moniales et des moines chrétiens engagés dans ce dialogue tant aux États-Unis qu'en Europe. Le peu d'écrits sur le sujet nous a conduit à entreprendre une recherche



sur le terrain et à compléter notre documentation par des entrevues, des rapports non publiés et une correspondance personnelle, autant de démarches qui nous permettent de mieux saisir la cohérence et les enjeux de ce dialogue multiforme et mené de front sur plusieurs continents. Sans prétendre rapporter toutes les voix des moines en dialogue, nous invitons plutôt à en mieux saisir la richesse en appelant ceux qui s'y intéressent de près ou de loin, et toutes personnes sensibilisées à la cause, à préciser l'articulation et la perspective de l'expérience dialogale proposées dans ce livre.

Si la publication de ce dernier a pu aboutir, nous en sommes redevable aux Éditions Médiaspaul qui l'ont supportée, de même que la collection où il s'inscrit, avec détermination et constance. Soulignons que c'est notre contact avec le dialogue intermonastique qui nous a inspiré l'idée de mettre sur pied cette série de volumes sur la dimension proprement spirituelle de la rencontre interreligieuse; si les moines n'en sont certes pas les détenteurs exclusifs, ils en montrent pourtant la voie avec un charisme singulier sur l'arrière-fond d'une expérience et d'un discernement des plus précieux. Nous tenons également à remercier le Centre de recherche en théologie de Woodstock, de l'Université Georgetown à Washington (DC), qui nous a fourni les conditions nécessaires à la rédaction de cet ouvrage. Nos remerciements vont aussi à la *International Thomas Merton Society* pour avoir supporté notre recherche par l'octroi de la bourse Shannon. Nous voulons enfin exprimer notre profonde gratitude à celles et ceux qui nous ont manifesté leur encouragement et fait part de leurs précieux commentaires sur l'ensemble ou une partie du livre: Richard Bergeron (Université de Montréal), Bertrand Roy (m.e.q. – Université Saint-Paul), Frère Sylvain (o.s.c.o. – Abbaye trappiste de Notre-Dame d'Oka au Québec), Pierre de Béthune (o.s.b. – Monastère de Clerlande en Belgique), Mayeul de Dreuille (o.s.b. – Monastère de la Pierre-qui-vire en France), Bettina Bäumer (Université de Vienne), James Redington (s.j. – Université de Berkeley), ainsi que Julia Maria da Silva Oliveira.

*Fabrice Blée*





## PRÉFACE

Ce livre est bienvenu, parce qu'il aborde un sujet rarement développé. Certes, le dialogue interreligieux est à l'ordre du jour et de très nombreux ouvrages paraissent sur ce sujet. Dans ce contexte, on évoque souvent le dialogue que les moines chrétiens ont entamé avec des moines d'autres religions. On y voit volontiers un exemple de démarche dialogale en profondeur. Mais très peu d'études ont scruté ce type paradoxal de «dialogue des hommes du silence».

Fabrice Blée a pressenti que cette façon monastique d'entrer en dialogue était plus qu'une entreprise originale ne concernant qu'une catégorie de personnes. Il a compris que l'étude du dialogue interreligieux monastique pouvait ouvrir des perspectives nouvelles sur l'enjeu et sur les exigences de tout dialogue interreligieux. C'est pourquoi il a entrepris un travail de longue haleine dans ce domaine. Il s'agissait d'abord d'une thèse de doctorat en théologie, mais, après l'avoir soutenue en 1999, il a voulu continuer ses recherches au-delà de cette approche universitaire, en entamant d'autres rencontres, d'autres voyages et des séjours prolongés dans divers lieux monastiques d'Amérique et d'Europe, mais également de l'Inde et du Japon.

Aussi, le livre qu'il présente aujourd'hui est le fruit de beaucoup de recherches et de réflexions. Il est le reflet d'un travail académique, comme l'attestent toutes les données historiques et l'ample bibliographie, mais il est aussi le résultat d'une méditation personnelle sur les implications de ce type de dialogue.

Au fil des chapitres, Fabrice Blée développe donc une double approche, historique et réflexive.



Il importe en effet de décrire comment cette intuition du *dialogue de l'expérience religieuse* a commencé et comment elle a fait son chemin dans l'Église. On peut trouver quelques amorces de telles rencontres dans l'histoire des siècles passés, mais cette manière d'accueillir pleinement les autres traditions spirituelles n'a été tentée délibérément qu'à partir du milieu du XX<sup>e</sup> siècle, d'abord par le père Le Saux, bientôt rejoint par d'autres pionniers. Bien qu'issue de la grande tradition missionnaire, une telle initiative était une innovation audacieuse qui mérite d'être étudiée.

Dès 1978, peu après la mort du père Le Saux, cette intuition a ensuite été vérifiée, dans les commissions pour le dialogue interreligieux monastique (commissions DIM). Ces tentatives ont été menées avec plus ou moins de succès et ont été diversement appréciées. Il est éclairant d'étudier les péripéties que ces commissions ont connues depuis vingt-cinq ans, car leur histoire est assez significative.

Par ailleurs, les protagonistes successifs de ce projet monastique ont été nombreux, surtout aux États-Unis. Ils n'ont pas pu toujours transmettre toutes les leçons de l'histoire à ceux qui les ont suivis. Un regard extérieur est nécessaire pour embrasser l'ensemble de l'évolution et en tirer quelques conclusions.

Enfin, cette approche historique globale du mouvement monastique permet de le situer dans l'ensemble du courant du dialogue, tel que le deuxième concile du Vatican l'a initié en 1965.

Pour toutes ces raisons, l'étude de Fabrice Blée est précieuse pour quiconque s'intéresse à l'évolution, voire à la conversion des mentalités chez les chrétiens.

Encadrée par ces repères historiques, une réflexion théologique peut alors dégager la signification de ce mouvement dialogal qui se développe chez les moines.

Mais ne faut-il pas d'abord se demander: Qu'est-ce qu'un moine ou une moniale? Quelle est cette tradition dont il est question tout au long de ces pages? Et surtout: Quel est l'apport spécifique et de ces solitaires et de ces silencieux à la rencontre et au dialogue?

Je commencerai donc par rappeler que les moines sont certes des solitaires, comme leur nom l'indique. Il ne s'agit toutefois pas



pour eux d'une solitude sidérale, mais d'une solitude habitée. Elle est le lieu de leur combat spirituel, un lieu à toujours préserver des complaisances envahissantes, pour y discerner la Présence.

Elle est le lieu de l'écoute. — «Écoute!» est le premier mot de la Règle de Saint Benoît. — Le moine s'efforce d'entendre les appels de Dieu, à travers toutes les médiations de l'existence. Quand il exerce cette faculté ainsi développée en l'appliquant à d'autres spiritualités, il en perçoit avec une acuité toute particulière la beauté et la fascination. Il reçoit alors ces appels au foyer même de sa quête religieuse et une telle ouverture provoque souvent des tensions, voire un écartèlement entre les exigences de son attachement exclusif au Christ et celles de l'accueil inconditionnel en son nom. Mais c'est précisément à ce niveau que se vit le dialogue *intrareligieux*, un dialogue où sont engagées toutes les énergies spirituelles mises en œuvre dans la vocation religieuse. Il ne faut pas moins d'énergie pour affronter le grand défi du dialogue interreligieux, car on voit bien qu'à moindres frais on n'arrive à rien.

Ainsi donc, s'il peut paraître paradoxal de prétendre que les moines ont un rôle particulier à jouer dans cette histoire du dialogue, il nous faut aussi rappeler que tout dialogue est paradoxal. Il s'agit toujours d'une ouverture résolue à l'autre. La rencontre de l'autre, surtout quand il s'agit d'un congénère, un moine d'une autre religion, est souvent une expérience enrichissante et cordiale, une expérience d'amitié spirituelle. Cependant, il apparaît, au cœur de cette belle rencontre, que l'autre est aussi très différent, inaccessible, irréductible, à la limite ennemi. Le paradoxe est situé à l'intérieur même du dialogue: le consentement et l'affrontement y voisinent et nous pouvons constater qu'il est aujourd'hui à la fois indispensable et impossible.

C'est dans ce contexte que nous pouvons entendre le titre de ce livre: *Le désert de l'altérité*. De fait, quand nous nous trouvons devant l'autre, nous pouvons le reconnaître et même découvrir une réelle connivence avec lui, mais, tôt ou tard, immanquablement, nous prenons aussi conscience de ce qui nous sépare et nous isole. Cela fait aussi partie de l'expérience du dialogue. L'exigence de



respect pour l'altérité de nos interlocuteurs est alors une ascèse plus rude que beaucoup de pratiques pénitentielles de l'ancienne tradition monastique.

Ce désert et cette vacuité peuvent revêtir une gravité plus grande encore, quand l'expérience spirituelle est mise en demeure de rendre compte de son authenticité la plus rigoureuse. En accueillant l'autre, nous pouvons le recevoir comme un hôte, un envoyé de Dieu. Mais il peut aussi se révéler comme un «cheval de Troie» qui risque de bouleverser notre foi. Cette perte de repères intérieurs est alors une expérience d'extrême pauvreté ou de nuit de la foi.

Ce livre marque une étape dans l'histoire du dialogue interreligieux monastique, parce qu'il offre une vue d'ensemble. Il fait le point sur la situation et il inaugure une réflexion sur cette démarche nouvelle, insolite, risquée, mais plus fondamentalement encore significative pour tout dialogue.

Devant ces risques, beaucoup aujourd'hui expriment des réticences pour l'entreprise du dialogue, parfois même la peur les paralyse. Ce livre est une invitation à ne pas avoir peur et à aller de l'avant, car cette histoire qui vient à peine de commencer a déjà permis de découvrir tant de trésors spirituels. La vue d'ensemble du passé nous fait pressentir qu'il y a encore beaucoup à découvrir sur ce chemin, en particulier dans la mise en œuvre de l'Évangile.

*Pierre de Béthune, o.s.b.*

Secrétaire général  
des Commissions  
pour le dialogue interreligieux monastique.  
Monastère de Clerlande, Belgique. Août 2004.



## INTRODUCTION

Être religieux, c'est être interreligieux! Cette formule est l'une des grandes découvertes du siècle dernier dont la portée est appelée à conditionner l'essentiel du rapport au sacré des générations futures. Elle nous invite à entrer en dialogue avec les autres croyants en vertu même de notre relation à Dieu, un dialogue où le divin se communique de façon privilégiée et des plus appropriées pour l'heure. À aucun moment dans l'histoire, n'aura-t-on vu autant de chrétiens orienter leur vie selon un rapport aux autres religions aussi audacieux, fondé sur le respect et la gratuité.

La formule en question apparaît pour la première fois au 13<sup>e</sup> Congrès annuel de l'Association théologique de l'Inde tenu en 1989 à Tiruchirapalli, dans l'État du Tamil Nadu; puis elle réapparaît de façon officielle six ans plus tard à l'occasion du 34<sup>e</sup> Congrès général de la Compagnie de Jésus à Rome. Accentuée dans les milieux chrétiens d'Asie, cette ouverture aux religions est aussi une préoccupation majeure pour l'Église occidentale.

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, l'humanité entre dans une ère nouvelle, celle de la globalisation, dominée par un sentiment d'interdépendance accru et la revendication des identités plurielles. Le pluralisme s'impose comme une réalité irréductible avec laquelle il faut désormais compter, une réalité qui exige de tous les secteurs de la société de penser autrement leur relation à l'individu, à la collectivité et au monde. Les religions ne sont pas épargnées et nombreux sont les théologiens qui aujourd'hui estiment que le christianisme ne peut plus se penser isolé des autres expériences religieuses sans risquer de céder au fondamentalisme et ainsi trahir ses valeurs les plus chères.



Si le choc des cultures renforce le repli identitaire sur la scène religieuse, il est aussi à l'origine d'un mouvement multiforme pour le dialogue, peu médiatisé, certes, mais non moins influent. Sur tous les continents, les rencontres interreligieuses se multiplient à l'échelle locale, nationale et internationale. Au fil des années, les partenaires du dialogue apprennent à se connaître, à se solidariser contre l'injustice, et leur contact répété contribue à réduire l'effet néfaste des préjugés et des peurs à l'endroit des autres religions, et ce, grâce à l'identification de valeurs communes et au respect des spécificités de chacun. Aussi découvrent-ils ensemble la nécessité et l'urgence de se comprendre les uns les autres pour jeter les bases d'un monde fondé sur la paix, tout en s'ouvrant aux horizons toujours plus vastes de la réalité divine, mystère épuisé par aucune expérience et monopolisé par aucun système théologique ou philosophique.

Ces efforts ne sont pourtant que les premiers pas d'un travail de longue haleine et à l'avenir encore incertain. Ils reposent néanmoins sur une base solide, sur la conscience que le dialogue interreligieux est la vocation de tout baptisé. Dans son allocution au Secrétariat pour les religions non chrétiennes en 1984, Jean-Paul II déclare: «Les chrétiens sont tous appelés au dialogue. Si la spécialisation de quelques-uns est très utile, l'apport des autres constitue une importante contribution. Je pense en particulier au dialogue intermonastique et à celui d'autres mouvements, groupes et institutions<sup>1</sup>.» Plus tard, dans son encyclique *Redemptoris Missio*, il réitère le fait que «le dialogue interreligieux fait partie de la mission évangélisatrice de l'Église» (RM 55). En l'espace de quelques décennies, l'attitude catholique dominante à l'égard des religions est passée d'un rapport exclusiviste, fondé sur l'adage «hors de l'Église, point de salut», à un rapport d'accueil et d'ouverture en réponse à la demande de Jean XXIII et du deuxième concile du Vatican de voir dans le pluralisme culturel et religieux un signe des temps (*kairos*), le lieu d'une invitation, pour

<sup>1</sup> «Le dialogue s'insère dans la mission de l'Église», *Documentation catholique*, 1874 (20 mai 1984), p. 522.



l'humanité, à se réconcilier au mystère divin. La rencontre des religions n'est pas un luxe, une activité optionnelle ou secondaire, encore moins une mode, mais une dimension centrale de l'agir et du salut chrétiens tout comme l'évangélisation ou l'option préférentielle pour les pauvres. Sans se confiner à l'usage d'une Église locale particulière en recherche d'inculturation, elle s'affiche comme le sol fertile duquel l'Église dans son ensemble peut trouver la voie de son renouvellement au bénéfice de tous.

Pour les chrétiens, la rencontre des religions, comme vocation, prend plusieurs formes. Le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux<sup>2</sup> en identifie quatre qui font office de références. Il s'agit des dialogues de la vie, des œuvres, des échanges théologiques et, finalement, de l'expérience religieuse<sup>3</sup>. Le premier, le dialogue de la vie, s'effectue dans le quotidien de façon informelle, au gré des rencontres, dans le voisinage, au travail ou à l'occasion de toute autre activité. Le deuxième, le dialogue des œuvres, rassemble des membres de plusieurs groupes mûs par le désir commun d'œuvrer pour une cause juste et humanitaire. Le troisième, le dialogue des échanges théologiques, vise la compréhension des doctrines de chacun dans l'effort d'y déceler les lieux où elles se recoupent et ceux où elles se montrent irrécyclables.

Ces trois premiers types de dialogue retiennent facilement l'attention; il est aisé d'en saisir la pertinence. À l'inverse, le dernier, celui du dialogue de l'expérience religieuse, a tendance à être délaissé, apparaissant peu propice, aux yeux de certains, à répondre aux problèmes urgents d'injustice, de pauvreté ou d'unité autant dogmatique que politique. Pourtant cette quatrième forme de dialogue, à laquelle est consacré ce livre, a toute son importance;

---

<sup>2</sup> Ce Conseil était connu sous le nom de Secrétariat pour les religions non chrétiennes, de sa création en 1964 jusqu'en 1988.

<sup>3</sup> Voir «Attitude de l'Église catholique devant les croyants des autres religions. Réflexions et orientations concernant le dialogue et la mission», *Secretariatus pro non christianis* (Pentecôte 1984); et «Dialogue et annonce. Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile de Jésus Christ», *Pontificium Consilium pro Dialogo inter Religiones*, n° 77 (Pentecôte 1991).



mieux, elle est essentielle au développement du dialogue sous tous ces aspects.

Pour comprendre le dialogue de l'expérience, il faut d'abord s'entendre sur sa signification. Le document pontifical, *Dialogue et annonce* (1991), le définit comme un dialogue «où des personnes enracinées dans leurs propres traditions religieuses partagent leurs richesses spirituelles, par exemple par rapport à la prière et à la contemplation, à la foi et aux voies de la recherche de Dieu ou de l'Absolu» (DA 42). Ces propos décrivent un type de dialogue qui ne se réduit pas à parler de son cheminement spirituel, à écouter celui de l'autre, et encore moins à étudier les croyances de chacun de façon purement intellectuelle. Il va bien plus loin. Il renvoie au fait d'entrer dans l'expérience religieuse de l'autre, ce qui, pour le dire autrement, revient à lui offrir un espace en soi. Comment espérer comprendre la démarche spirituelle de l'autre, sa façon de vivre sa relation au sacré, sans s'y convertir un tant soit peu, au-delà des mots et des interprétations diverses? Plus qu'une simple discussion sur un thème particulier, le dialogue de l'expérience religieuse est avant tout une *praxis*, une pratique et un processus dont la pierre angulaire est l'intériorisation de la relation à l'autre, lequel est accueilli avec ce qui le caractérise du point de vue spirituel et religieux<sup>4</sup>. Une telle relation devient, par sa nature même, une question vitale pour soi, faisant du dialogue un acte spirituel à part entière, fondé sur une démarche d'hospitalité qui engage l'existence de ceux qui s'y adonnent.

---

<sup>4</sup> Dans ce texte, les termes «spirituel» et «religieux» seront employés pour qualifier, notamment, une expérience donnée. Nous ne les opposons pas, comme c'est souvent le cas de nos jours, et nous n'en faisons pas non plus de simples synonymes. Nous les distinguons de la façon suivante. Dans l'expérience spirituelle, la personne éprouve dans tout son être la présence de la transcendance qui, en même temps, parce qu'elle est au-delà de toute représentation, lui échappe. Quant à l'expérience religieuse, elle désigne aussi ce rapport au sacré, mais en tant qu'il est conditionné par une vision du monde, une structure communautaire et un ensemble de pratiques qui reposent sur une tradition et une base scripturaire particulières. Les définitions proposées nous conduisent en somme à penser qu'il ne peut y avoir d'expérience religieuse qui ne soit aussi spirituelle, et vice versa.





C'est dire que ce dialogue, qualifié d'intérieur ou d'intrareligieux à la suite de Raimundo Panikkar (Blée, 1996a), est des plus exigeants, car il requiert de se laisser interpeller dans l'intimité de sa foi par une autre vérité religieuse dont on aura goûté la saveur. Non seulement exige-t-il une bonne connaissance de sa propre tradition, mais il demande aussi de nourrir une autre manière de penser, de sentir et de prier. C'est bien là pourtant la seule façon de se rapprocher d'une compréhension juste de ce qu'est l'autre, et d'éviter de faire du dialogue une stratégie quelconque ou de le réduire à une étude comparée des religions. En cela, il rappelle aux autres formes du dialogue la nécessité de ne pas céder à l'indifférence et de rejoindre les autres croyants dans leur humanité et leurs aspirations les plus profondes. Encore une fois, il ne désigne pas un échange purement verbal centré sur des expériences religieuses de chacun, mais une expérience religieuse en soi, où le rapport à l'autre devient le moteur d'une relation renouvelée au divin.

Cela n'en fait pas pour autant un dialogue supérieur, une activité ésotérique, réservée à une élite. Il serait par ailleurs tout aussi injuste d'en limiter l'importance sous prétexte qu'il aurait peu à faire avec les questions sociales et pratiques. Il faut en définitive situer ces mises au point sur la base des quatre formes de rencontre mentionnées plus haut, comprises comme les aspects d'un même dialogue qu'il convient de distinguer pour mieux en développer le potentiel, et non comme des dialogues séparés parmi lesquels il suffirait à chacun, selon ce qui lui convient, d'en choisir un à l'exclusion des autres.

En vérité, le dialogue de l'expérience religieuse est l'affaire de tous. Parmi les chrétiens, y sont engagés laïcs, prêtres, religieux et contemplatifs d'Ordres divers. Il se développe en outre dans de multiples contextes et à différents degrés dès lors qu'il y a respect de l'altérité: lire les textes sacrés d'autres traditions, grandir ou être reçu dans une autre culture religieuse, participer à ses rituels, à ses fêtes ou à ses pèlerinages, se marier avec une personne d'une foi différente de la sienne ou être soi-même issu d'un mariage mixte, contempler des œuvres d'art religieux, ou encore adopter, en



tant que chrétien, une pratique de méditation bouddhique, hindoue ou soufie, sont autant de situations propices à l'accueil en soi d'une autre vérité religieuse.

Ce livre présente le cas de contemplatifs chrétiens des familles bénédictines et cisterciennes. Parmi les expériences dialogales qui se sont développées au sein de l'Église catholique dans les quarante dernières années, celle des moines et des moniales<sup>5</sup> de saint Benoît rend compte de notre quatrième forme du dialogue avec force et persévérance, et ce, davantage peut-être que toute autre entreprise du genre. Toujours est-il qu'un lien spécial relie le dialogue de l'expérience à celui des moines. C'est à partir des échanges d'hospitalité entre Bénédictins et moines zen du Japon en 1983 que le dialogue de l'expérience fut ajouté aux trois autres types dans le document pontifical «Attitude de l'Église catholique devant les croyants des autres religions» publié l'année suivante. Il demeure toutefois que si ce dialogue décrit, sans la nommer, une expérience monastique, il ne saurait s'y réduire, n'enlevant rien à la qualité et à la pertinence des autres expériences de dialogue. Ajoutons que, si, en théorie, les moines s'ouvrent au dialogue avec toutes les religions, dans la pratique, ils développent essentiellement un rapport aux spiritualités orientales, au bouddhisme avant tout. Aussi est-il juste de préciser qu'ils «sont aujourd'hui les plus avancés sur le chemin du dialogue avec les bouddhistes» (Gira, 1991, p. 104). D'autres initiatives vont plus loin quand l'intérêt est porté à l'islam et au judaïsme. La rencontre interreligieuse monastique compte néanmoins parmi les expériences dialogales les plus riches et prometteuses si l'on s'en tient aux facteurs suivants réunis: le degré de communion vécu entre les partenaires, la réciprocité de l'hospitalité, la continuité des échanges dans le temps, l'aspect collectif et structurel de cette rencontre, sans oublier le support des autorités monastiques et ecclésiales dont elle a toujours bénéficié. Aucun autre groupe ne s'est engagé au sein de l'Église catholique

---

<sup>5</sup> Afin de ne pas alourdir le texte, nous emploierons dorénavant le terme de «moines» dans un sens inclusif pour les hommes et les femmes engagés dans la vie monastique, désignant par là les moines et les moniales.



dans un dialogue aussi profond au niveau de l'expérience contemplative et de façon aussi organisée à l'échelle internationale et sur une période de temps aussi longue.

D'aucuns se demanderont peut-être si l'aura prêtée à ce type de rencontre n'est pas exagérée, alors que la figure du moine est peu valorisée dans une société séculière comme la nôtre où sont loués l'action et l'engagement social. Que peut-il venir de si extraordinaire des abbayes, refoulées par beaucoup au rang d'archaïsme? Par ailleurs, il est légitime de se demander si parler de dialogue monastique n'est pas tout bonnement une contradiction dans les termes, puisque le moine se caractérise moins par la verve que par le silence, et privilégie le retrait du monde à la communication (Blée, 1999a). Ajoutons enfin que ce dialogue ne concerne qu'un cercle restreint de personnes au sein de la famille bénédictine. Si les moines représentent un groupe marginal dans la société, combien plus le sont les moines en dialogue! Pourtant, il y a lieu de croire au rôle prophétique du dialogue monastique dans la société contemporaine. Pour le saisir, il faut revenir brièvement à la raison d'être de la vie monastique et à son influence sur le développement historique de l'Église.

Le *monachos* est celui qui se retire dans la solitude et le silence, en retrait des obligations du monde pour se dédier pleinement à la recherche du divin. Il est mû par une urgence, celle d'un retour à l'essentiel qui s'exprime par la soustraction délibérée à tout ce qui est éphémère et source de division. Cette urgence alimente sa double nature, ambiguë certes, mais où repose sa force et la spécificité de son charisme: le non-conformisme et la protection des valeurs les plus élevées chez l'être humain. Il se trouve ainsi placé à la fois à la marge et au centre de l'ordre établi, une position qui fait de lui un agent puissant de transformation sur le plan tant individuel que social, un acteur décisif surtout dans les moments de crise profonde. On l'a vu notamment à l'époque de l'Église primitive lorsque, dans les déserts d'Égypte et de Syrie, les moines ont trouvé leur vocation en réaction à une société romaine en déclin et à une Église souvent laxiste. De là, est né le monachisme qui, ensuite, s'est répandu



en Europe en jetant les bases d'une nouvelle civilisation. Aujourd'hui, à l'heure où l'Église et les sociétés occidentales subissent une remise en cause majeure à tous points de vue, les moines, en l'occurrence les Bénédictins et les Cisterciens des deux observances, nous surprennent à nouveau.

Depuis les années 1960, on assiste à la création de nombreuses fondations en Afrique, en Amérique du Sud et en Asie; dès la fin des années 1970, un mouvement structuré pour le dialogue interreligieux émerge, d'abord en Europe et aux États-Unis, puis en Australie et en Inde. Si, hier, les disciples de saint Benoît ont joué un rôle majeur dans l'évangélisation des campagnes européennes et contribué à tracer les contours du christianisme d'Occident, ils se tournent désormais vers le reste du monde et se font les promoteurs d'un dialogue spirituel avec les autres religions, sur l'arrière-fond d'une désoccidentalisation du monachisme chrétien. Ce revirement pour le moins étonnant, que seule l'imprudence pousserait à prendre à la légère, témoigne d'une nouvelle orientation dans la façon chrétienne d'être au monde, incitant le passage d'une Église européenne, et plus largement occidentale, axée sur une administration centralisée, à une Église plurielle misant sur une expérience incarnée du mystère. Si le théologien allemand Karl Rahner revendiquait la nécessité d'un christianisme mondial et prédisait la mort de la religion chrétienne au XXI<sup>e</sup> siècle à moins qu'elle ne devienne mystique, peut-être les moines en dialogue sont-ils en train de lui donner raison. Toujours est-il que ces derniers s'échappent à nouveau du *statu quo* pour renouer avec les lois intérieures de l'Esprit en défrichant de nouvelles avenues spirituelles. Ainsi, ils offrent une perspective d'avenir à une humanité plus que jamais désorientée et laissée pour compte.

Mon propos n'est certes pas d'entretenir une vision romantique et idéalisée de la vie monastique. Le dialogue des moines est d'ailleurs en soi une critique adressée à un monachisme qui s'es-souffle et croule sous le poids des tâches administratives, de l'activisme et de la routine, laissant souvent peu de temps pour sa vocation première dont fait partie la contemplation. Il suffit à ce



sujet de se reporter aux critiques virulentes de Thomas Merton (Merton, 1972). Mon intention se limite plutôt à rappeler le rôle déterminant, bien que non exclusif, des moines dans l'acte civilisateur, et à resituer le dialogue monastique dans la perspective selon laquelle bien des mutations du comportement religieux ont mûri dans le silence des abbayes, que l'on pense aux croisades avec saint Bernard, à la Réforme avec Martin Luther, moine augustin, aux études patristiques avec les Mauristes aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, ou encore à la réforme liturgique au XX<sup>e</sup> siècle.

Il s'agit alors de prêter attention à un mouvement récent au sein du monachisme catholique, fidèle à l'idée qu'être religieux c'est être interreligieux<sup>6</sup>, et qui, bien que discret et minoritaire, pourrait avoir une incidence des plus décisives sur le comportement religieux de demain. En cela, nous rejoignons les propos de Stephen Batchelor qui, en référence aux moines en dialogue, parle d'un mouvement «silencieux dans l'Église travaillant pour une compréhension plus poussée du bouddhisme qui à long terme peut porter le plus de fruits<sup>7</sup>» (Batchelor, 1994, p. 219).

Sans vouloir surestimer le dialogue interreligieux monastique, nous voyons néanmoins en lui le symbole ou l'archétype d'une attitude chrétienne qui prend appui sur deux piliers: la recherche du divin présent en chacun et l'amour de ceux qui croient autrement. C'est précisément parce qu'il en est ainsi que la pertinence d'une telle entreprise ne peut et ne doit se limiter au cercle restreint des moines; elle déborde en réalité les frontières des abbayes en manifestant l'espoir d'un retour à l'essentiel de la vocation chrétienne en réponse aux défis du monde actuel. Le monachisme devient ainsi un lieu propice à l'émergence d'une spiritualité pour tous, ouverte à toutes les voies menant à Dieu et aux diverses manifestations de son Esprit.

---

<sup>6</sup> Le terme «religieux» ne désigne pas ici les membres des instituts apostoliques et contemplatifs; il est pris dans un sens large, celui de la personne qui se relie au sacré à partir d'une tradition spécifique.

<sup>7</sup> Les citations des ouvrages dont le titre est en anglais dans la bibliographie sont des traductions de l'auteur.



Si tel est le cas, se trouve alors démentie l'idée généralement reçue, sous forme de reproche, que le moine s'isole du monde dans une recherche individualiste du divin. Certes, l'idéal monastique s'accompagne d'un exil, d'une mise en route vers un espace adéquat à la reprise du combat pour l'unité et la simplicité, et auquel on n'accède que si l'on renonce à ses repères les plus familiers. Initialement, le désert était ce lieu privilégié; plus tard, en Europe, il prit la forme du monastère dans la forêt, sur la montagne ou dans la vallée. Aujourd'hui, le désert n'est ni un lieu géographique ni une structure; le moine en dialogue propose de se retirer au cœur de l'altérité religieuse. La relation aux autres croyants se veut plus que jamais cet espace riche d'épreuves, de tentations et d'union au divin, un désert qui, sans forme particulière et sans éloigner le moine des activités des humains, est en définitive l'axe du Royaume à venir, là où toute communication devient communion. Il s'agit d'une orientation des plus originales du monachisme contemporain, qui repose sur une alliance inusitée entre dialogue et silence, ouverture à l'autre et intériorité.

La porte privilégiée, sans doute la plus directe mais aussi la plus étroite, par laquelle les moines entrent dans ce lieu dialogal, ce désert de l'altérité, est l'adoption de pratiques de méditation non chrétienne; je pense avant tout au zen, au vipassana et au yoga. Le dialogue monastique favorise ainsi une interpénétration entre les trésors spirituels de l'Asie et ceux du monachisme chrétien, qui commence à peine et qui, aux dires de pionniers comme Henri Le Saux, Bede Griffiths ou William Johnston, pourrait être aussi déterminante dans le développement historique de l'Église que l'a été celle entre le christianisme ancien et les philosophies grecques il y a deux mille ans. Bien que l'adoption de telles pratiques méditatives ne s'établisse pas en norme, ni ne concerne tous les moines, elle n'en est pas moins au centre de leur dialogue, comme un élément incontournable pour en saisir le développement et les enjeux. Ce livre propose donc une interprétation du dialogue monastique qui tienne compte de façon toute spéciale du rapport pratique aux méditations orientales. Sans en être un compte-rendu historique détaillé, il vise à mettre en lumière la genèse d'une



nouvelle conscience chrétienne ancrée dans la double urgence de retrouver le sens de l'intériorité et d'instaurer une cohabitation harmonieuse entre les peuples. Il offre en définitive de se familiariser avec cette expérience intrareligieuse<sup>8</sup> riche et discrète pour en saisir les motivations, les défis et les promesses. Pour y parvenir, je me limiterai à présenter quelques grands moments de l'histoire de ce dialogue monastique, mieux, à décrire les attitudes types qui ont été celles des moines chrétiens face aux autres religions et qui traduisent, en des temps et des espaces variés, l'esprit du dialogue de l'expérience religieuse. Les noms et les dates qu'on y trouvera sont là pour spécifier de telles attitudes et non pour donner l'illusion d'une étude exhaustive.

Cet ouvrage se compose de quatre chapitres. Chacun des trois premiers dévoile une application spécifique du dialogue intrareligieux où l'adoption d'une voie méditative élaborée dans une autre religion joue un rôle crucial. Chaque application révèle un temps fort du développement du dialogue monastique, avec son orientation de fond qui s'incarne dans une vision et une structure particulières. Il demeure toutefois que, si une orientation du dialogue intérieur ou intrareligieux domine à une période donnée, elle ne saurait s'y limiter, se retrouvant dans les autres périodes de façon plus souterraine, à un degré moindre.

Le premier chapitre montre que ce dialogue vécu au niveau de l'expérience religieuse, c'est-à-dire de la foi et du rapport intime du croyant au divin, émerge d'un souci d'inculturation du

---

<sup>8</sup> Le glissement du terme «interreligieux» à celui de «intrareligieux» n'est pas fortuit. Ce dernier terme implique la subjectivité, l'intériorité et la spiritualité de la personne dans l'activité dialogale: il ne s'agit pourtant pas de deux dialogues séparés; il faut plutôt y voir deux aspects d'un même dialogue. Cette distinction souligne l'importance de ne pas réduire le dialogue à une étude objective des religions sans tenir compte de la dimension existentielle et du rapport à la foi dans l'accueil des autres croyants. D'où la complémentarité entre, d'une part, l'aspect *interreligieux* du dialogue qui renvoie avant tout à la relation extérieure entre des fidèles de diverses religions, ainsi qu'à l'effort de communication pour mieux se comprendre les uns les autres, et, d'autre part, l'aspect *intrareligieux* qui engage le partenaire en tout son être, dans un dialogue intérieur où se rencontrent deux façons de penser et de sentir, et où il s'efforce de faire sienne l'expérience religieuse de l'autre dans l'intimité de son rapport à l'Ultime.



monachisme occidental, surtout en Asie. Ce dialogue s'inscrit dans le renouveau missionnaire engagé par la famille de saint Benoît dès le début des années 1960 et s'identifie à ce contexte jusqu'à la fin des années 1970. À travers l'œuvre de ces pionniers, il repose sur la nécessité d'une connaissance pratique des religions orientales et d'une désoccidentalisation de la vie monastique, un effort où, très vite, l'intérêt porté aux méditations comme le zen ou le yoga s'avère déterminant.

Le deuxième chapitre examine le dialogue intrareligieux au service d'une cause qui, cette fois-ci, dépasse les préoccupations missionnaires de l'Église d'Occident. Acquérant sa structure propre, le dialogue des moines continue à se développer de la fin des années 1970 jusqu'au milieu des années 1980 en réponse à l'urgence de contribuer à la paix dans le monde en jetant les bases spirituelles d'une culture globale. On cherche ici à faire se rencontrer en soi l'Orient et l'Occident, afin que naisse dans les cœurs une nouvelle conscience du mystère divin qui soit garante d'une cohabitation durable entre les peuples. Cette orientation s'ancre en particulier dans l'exigence d'une pastorale de type contemplatif qui s'impose aux moines et s'adresse aux chrétiens, lesquels après avoir connu une expérience significative au sein du bouddhisme, de l'hindouisme ou de nouveaux mouvements religieux d'inspiration orientale, cherchent conseil auprès des fils et des filles de saint Benoît.

Le troisième chapitre attire l'attention sur le dialogue intérieur comme lieu d'émergence d'une nouvelle façon chrétienne d'être au monde. Du milieu des années 1980 à la fin des années 1990, les moines en dialogue, en butte à diverses critiques et suspensions, s'efforcent de trouver leur place dans leurs communautés respectives. Ils favorisent ainsi l'émancipation de leur dialogue et l'articulation de sa spécificité. L'expérience intrareligieuse, dont les fondements et conditions ont été définis, commande alors le développement d'une spiritualité du dialogue à peine amorcé et sur lequel les contemplatifs sont aujourd'hui appelés à se pencher.

Le dernier chapitre ne prétend pas tracer les contours d'une quatrième orientation du dialogue intrareligieux, un exercice prématuré pour lequel on ne saurait bénéficier pour le moment du recul





historique suffisant. Il cherche plutôt à en savoir davantage sur la signification et les enjeux d'une spiritualité du dialogue. À partir d'une vue d'ensemble de l'aventure monastique menée jusqu'ici sur la scène interreligieuse, il permet d'en apprécier les caractéristiques, les conditions et la pertinence dans l'agir chrétien.

Ce livre s'adresse à toute personne désireuse de s'engager, ou qui l'est déjà, dans ces nouvelles avenues spirituelles à la croisée de plusieurs religions. L'occasion lui est ici donnée de s'assurer que son option ne l'isole pas en marge de la Tradition, et qu'elle ne part pas de zéro; bien des choses ont été accomplies en ce domaine dont il ne tient qu'à elle de s'inspirer.







## Chapitre 1

# PAS DE MISSION SANS DIALOGUE

L'attitude des moines de saint Benoît envers les autres religions se définit initialement en fonction de la mission, une position qui domine dans les années 1960 et 1970. Il peut paraître surprenant que la mission favorise un dialogue intérieur avec les autres religions, alors qu'elle a été l'occasion le plus souvent d'un rejet des croyances propres aux peuples évangélisés. Cette remarque est en soi légitime, mais il faut par ailleurs se rappeler que depuis plusieurs siècles, dès la découverte des nouvelles terres, c'est aussi dans l'acte missionnaire que le chrétien s'est ouvert peu à peu à la diversité religieuse, désireux de l'intégrer dans sa compréhension générale du salut.

Ce qui peut aussi surprendre, c'est l'association faite entre monachisme et mission. N'y a-t-il pas là contradiction si l'on considère que le moine privilégie l'isolement et le silence? Comment peut-il concilier le repli sur soi et la stabilité avec l'entregent et la mobilité que requiert l'effort missionnaire? Ces questions encouragent en vérité à ne pas oublier que l'évangélisation de l'Europe est en bonne partie l'œuvre des moines, incluant non seulement les fils de saint Benoît, mais aussi d'autres mouvements comme celui de saint Colomban, venu d'Irlande. Ce qui en réalité est le plus étonnant, c'est moins de voir les moines se faire missionnaires que de réaliser qu'ils ont toujours quelque chose d'essentiel et d'unique à apporter dans ce domaine, bien après que les Ordres apostoliques aient renforcé leur isolement et minimisé leur apport à la mission.

La contribution majeure du renouveau missionnaire engagé au lendemain des deux grandes guerres par les familles bénédictine et



cistercienne réside précisément dans l'urgence d'un dialogue profond avec les spiritualités non chrétiennes. Ce dialogue est fondé sur une démarche d'hospitalité qui, culminant dans l'adoption de méditations élaborées dans une autre tradition religieuse, conduit celui qui la pratique à l'intériorisation de son rapport à cette tradition et à faire sienne l'expérience qui en est la pierre angulaire. Ainsi, dialogue et mission apparaissent très tôt comme deux réalités inséparables qui se conditionnent l'une l'autre. On ne saurait saisir la genèse et les enjeux de l'expérience intrareligieuse qui nous intéresse sans se pencher au préalable sur la mission monastique, dont il ne s'agit pas ici de faire l'histoire, mais de dégager pour notre propos les motivations et les exigences. Qu'est-ce qui, dans l'acte missionnaire, a motivé le moine à s'engager dans un dialogue intérieur avec les autres religions? Trois faits sont ici à considérer. D'abord, il y a l'orientation de fond sur laquelle repose la mission monastique et qui renvoie à la volonté de comprendre les spécificités culturelles et religieuses des peuples qui reçoivent l'Évangile. Ensuite, il faut resituer cette volonté en Asie, car c'est là qu'elle va représenter le plus grand défi et devenir le terreau propice à l'émergence du dialogue. Enfin, ce dernier se développe surtout grâce à l'étude des voies ascétiques de l'hindouisme et du bouddhisme, centrale dans la mise en application d'une mission dont la seule chance de réussir est de connaître l'autre avant d'être soi-même connu de lui.

### Connaître pour être connu

Le renouveau de la mission monastique débute timidement à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Après avoir rencontré une hostilité certaine dans l'Europe post-réformée, le monachisme connaît une renaissance à la période romantique, devenant le creuset d'où jaillit une vitalité neuve sur les plans liturgique, institutionnel, contemplatif, mais aussi missionnaire. C'est à cette époque que des Trappistes fondent plusieurs monastères hors d'Europe, principalement en Afrique. Ce mouvement se poursuit dans les années 1920 sous l'influence de Pie XI qui encourage, d'abord dans sa lettre apostolique *Umbratilem* de



1923, puis dans son encyclique *Rerum Ecclesiae* de 1926, la création de monastères proprement contemplatifs dans les pays où l'Église veut s'implanter. Mais il faut attendre la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle pour que la mission monastique connaisse un essor considérable et fasse du dialogue un axe majeur de ses activités. C'est en effet à cette période que les moines se mobilisent, surtout grâce aux efforts acharnés de Cornelius Tholens, bénédictin hollandais. Ce visionnaire ouvrit la voie à un monachisme engagé dans la construction d'un monde meilleur, en démontrant à ses confrères la nécessité de briser leur routine pour aller à la rencontre du monde et y apporter l'espérance d'une réconciliation avec Dieu et parmi les humains. Il propose ainsi la création d'un organisme capable de remédier à la faible présence des enfants de saint Benoît à l'extérieur de l'Occident, un centre d'aide et d'information dont la tâche est d'implanter le monachisme et d'offrir les instruments de travail nécessaires à ceux qui souhaitent participer à cette nouvelle activité. En 1959, Tholens suggère au congrès des abbés bénédictins, tenu au monastère de Saint-Anselme à Rome, de fonder un Secrétariat de l'Ordre pour l'implantation du monachisme chrétien dans les pays de mission. S'il n'est pas le seul à émettre cette idée, si d'autres jouent un rôle fondamental dans sa mise en application, il est cependant celui qui s'efforce de lui donner toutes les chances de se réaliser. Son projet soulève d'abord des réticences de la part des abbés qui voient leur indépendance juridique menacée. À force de pourparlers et de persévérance, il réussit au terme du congrès à convaincre l'assemblée du bien-fondé du nouveau Secrétariat et à faire approuver sa création à l'unanimité. Sous le nom d'«Aide à l'implantation monastique» (AIM), ce dernier se structure un an plus tard dans la banlieue parisienne, à Vanves, pour devenir assez vite le lieu propice au développement d'un dialogue profond avec les autres religions.

### *La mission, source de renouveau*

L'initiative monastique illustre bien le fait que, si la mission est ce par quoi l'Église s'est imposée dans l'histoire, elle est aussi le



lieu où elle est confrontée à elle-même, appelée à se remettre en question, et où s'accomplissent des déplacements souvent loin de ses intentions originelles. À l'origine, le projet de Tholens est une manière de répondre à l'appel à la mission lancé en 1957 par Pie XII, dans son encyclique *Fidei Donum*, qui veut ainsi réagir à un certain nombre d'éléments qui, dans le contexte d'après-guerre, affectent l'Église et son rayonnement. Le déclin des puissances européennes et les vagues successives de décolonisation inscrivent l'Église dans un monde «post-colonial» aux frontières redessinées et ouvert à d'autres courants de pensée. L'Église doit faire face aux réalités grandissantes de l'athéisme et du pluralisme religieux. En Afrique surtout, les pays nouvellement indépendants sont en proie à des influences matérialistes, politiques et religieuses que l'encyclique considère contraires au message du Christ. Ajoutons à cela le désarroi généralisé face à l'horreur de la mort: après les deux guerres les plus dévastatrices de l'histoire, la menace d'une catastrophe nucléaire donne corps au scénario de fin du monde, alimentant bien des remises en question pouvant aller jusqu'au doute concernant l'existence d'un Dieu jugé trop longtemps impassible devant l'inacceptable. Enfin, il est clair que dans un monde où toutes les nations et les cultures sont liées les unes aux autres comme jamais auparavant, les croyances, considérées alors comme des obstacles à la foi chrétienne, ont désormais les moyens de se répandre en peu de temps aux quatre coins de la planète.

Dans cet état d'instabilité et de changements rapides, Pie XII publie son encyclique destinée à tous les catholiques pour affirmer la présence de l'Église avant tout en Afrique. Pour la première fois, un pape appelle l'ensemble des croyants à se mettre au service de l'expansion de la foi, un appel qui témoigne de la gravité de la situation quant à la place de l'Église dans la nouvelle conjoncture mondiale. Tholens est sensible à cette situation au point où il reprend un passage de la lettre pour en faire une préoccupation typiquement monastique. Dans l'encyclique, on lit: «Un chrétien n'est pas vraiment attaché et dévoué à l'Église s'il n'est pas également attaché et dévoué à son universalité, désirant qu'elle s'im-



plante et qu'elle fleurisse en tous lieux de la terre.» (FD, p. 588) Le bénédictin paraphrase ces quelques lignes pour en faire ressortir le mot d'ordre qui va déterminer les activités missionnaires à venir de la famille de saint Benoît: «Plus qu'aucun chrétien, le moine se sait visé par *Fidei donum*; il n'est pas du Christ s'il n'est pas totalement dévoué à la cause de l'universalité de l'Église, voulant fermement qu'elle s'enracine et fleurisse par toute la terre.» (Leclercq, 1986, p. 8) Si Tholens est convaincu de la nécessité du renouveau missionnaire au sein du monachisme, il l'envisage toutefois selon une vision différente de celle de l'encyclique qui, de son avis, repose sur des idées désuètes.

Sans se rallier à l'effort de propager la «vraie foi» que la lettre oppose aux autres religions, il soutient qu'«avant toute réalisation, il est nécessaire que les abbés reconnaissent, au nom de l'Ordre, le devoir pour les moines de l'Ordre de saint Benoît d'aller à la rencontre des peuples, des races et des religions» (Leclercq, 1986, p. 8). À l'inverse de l'encyclique, il fonde la mission sur l'écoute des traditions non chrétiennes, le christianisme n'ayant de chance de devenir universel que dans un dialogue avec elles, et non dans l'affirmation d'une approche exclusiviste. En plus des instances athées, «ennemis du nom de Dieu», le pape invite à faire front aux «croyances païennes» qui touchent des millions d'Africains, et à l'islam — sans pourtant le nommer explicitement — qui connaît un succès croissant sur ce continent à la suite de la mobilisation des musulmans amorcée dès le début du XX<sup>e</sup> siècle. Pie XII véhicule ainsi un sentiment d'urgence: il faut agir avant qu'il ne soit trop tard, avant que l'Afrique ne devienne imperméable à la seule foi authentique. Ce faisant, il confirme l'idéal expansionniste de l'Église des siècles précédents, celui de n'«épargner aucune fatigue pour que [...] la croix, dans laquelle résident le salut et la vie, étende son ombre jusqu'aux plages les plus éloignées du monde» (FD, p. 582). Tholens refuse cette approche pour lui préférer un rapport constructif aux autres religions qu'il considère non pas comme un obstacle à la foi chrétienne, mais comme l'occasion de l'approfondir.



### *Un contexte social et théologique favorable*

Ce retournement idéologique n'est pas un cas isolé; il s'inscrit dans un monde qui, somme toute, lui est favorable, dû en partie à des développements sociaux et théologiques qui s'affirment dans l'après-guerre. D'une part, la mondialisation, le retour en force des identités nationales et religieuses, en plus d'une Église institutionnelle en perte d'influence autant sur l'échiquier géopolitique que parmi ses fidèles, encouragent le chrétien à se rendre à l'évidence que convertir la terre entière est un rêve qui lui sera à jamais inaccessible. Par ailleurs, le rapprochement des cultures aidant, les échanges informels à l'échelle locale entre croyants de diverses religions deviennent de plus en plus fréquents, surtout à partir des années 1970 (Basset, 1996), favorisant le développement d'une amitié sur le terrain avec la possibilité de mieux se connaître les uns les autres, par-delà l'ignorance, les peurs et les préjugés. Dans cette nouvelle conjoncture sociale, marquée aussi par une recrudescence des fondamentalismes, le dialogue avec les autres religions se montre plus approprié que leur condamnation pour maintenir et consolider la présence de l'Église dans le monde et lui permettre de continuer à y servir la paix et la justice.

D'autre part, cette disponibilité au dialogue est encouragée par la théologie inclusiviste, représentée dans les années 1950 et 1960 par des penseurs comme Karl Rahner, Henri De Lubac ou Yves Congar, qui reconnaissent la présence du Christ à l'œuvre dans ces religions sans que leurs disciples n'en prennent conscience. Reprise par le deuxième concile du Vatican et inspirée des Pères de l'Église, cette vision des religions octroie aux autres croyants une possibilité de salut hors de l'Église, bien que réservant à la foi chrétienne le rôle ultime de mener toute religion à son plein accomplissement. Une telle reconnaissance ouvre nécessairement la porte au dialogue. La mission monastique s'inscrit dans cette orientation théologique; mieux, elle participe dans une certaine mesure à son développement si l'on pense par exemple à l'amitié et aux échanges riches entre Henri De Lubac et Jules Monchanin, fondateur avec Henri Le Saux de l'ashram chrétien de Shantivanam (Gadille, 1983, p. 35).





Il faut aussi mentionner l'apport de la théologie asiatique, indienne en particulier, qui, au lendemain de l'indépendance de l'Inde, accompagne un développement interreligieux fondé dès 1950 sur la reconnaissance, lors du premier conseil plénier du pays, qu'il y a du vrai et du bien en dehors de la religion chrétienne. On retient par ailleurs les rencontres organisées à l'ashram de Shantivanam en 1957, 1958 et 1960 sur l'expérience mystique dans le christianisme et l'hindouisme, ainsi que le groupe de Jacques-Albert Cuttat qui, de 1961 à 1964, réunit des chrétiens de plusieurs dénominations, parmi lesquels on retrouve Henri Le Saux, Murray Rogers et James Stuart, autour de la question d'un dialogue spirituel hindou-chrétien. De ces derniers échanges, ressort l'idée que plus on entre dans les profondeurs de sa propre religion, plus on est en mesure de pénétrer le cœur des autres traditions; en somme, ils ouvrent déjà la voie à une spiritualité du dialogue à l'heure même de Vatican II. On y renvoie au fait que la rencontre authentique repose sur la spiritualité et que le dialogue intérieur, qui consiste à faire l'expérience de la foi de l'autre tout en entrant plus à fond dans la sienne, doit précéder toute interaction entre croyants d'horizons divers (Kuttianimattathil, 1995).

Si la mission des moines participe à l'ouverture théologique qui se dessine avant même la tenue du concile, elle veille plus encore à sa mise en œuvre sur le terrain, sans jamais cesser d'en questionner l'intention et les motivations, afin de la fonder sur un rapport à l'autre toujours plus respectueux et authentique. Elle privilégie ce faisant l'idée qu'on ne peut être connu de l'autre sans d'abord s'efforcer de le connaître. Réside ici la motivation première du dialogue. La compétence du Secrétariat pour les non-chrétiens, créé par Paul VI en 1964, se fonde précisément sur cette attitude, exprimée en ces termes dans la constitution *Regimini Ecclesiae Universae* (1967): «Il appartient à ce même Secrétariat de rechercher les méthodes et les voies permettant d'instaurer le dialogue avec les non-chrétiens. Il veille donc à ce que les chrétiens connaissent bien les non-chrétiens et les estiment comme il se doit, et à ce que ces derniers puissent également connaître et estimer la doctrine et la vie chrétiennes.» (RE 99) La mission monastique



obéit à cette logique tout en faisant d'elle le lieu propice à l'émergence d'un dialogue intérieur.

Il est légitime de se demander comment les moines en sont arrivés là, sachant que la mission chrétienne a eu recours à cette méthode, «connaître pour être connu», depuis bien longtemps, sans nécessairement aboutir à un dialogue véritable, un dialogue où l'autre est reconnu et accepté dans sa différence irréductible. Les Pères de l'Église surent présenter la révélation chrétienne à une société «païenne» grâce à leur bonne connaissance des philosophies grecques et des religions de leur temps, une connaissance le plus souvent participative et non seulement livresque. Au XVII<sup>e</sup> siècle, l'exemple des jésuites Matteo Ricci en Chine, Robert de Nobili en Inde, Ippolito Desideri au Tibet et en Inde, s'inscrit dans une dynamique similaire. Ces missionnaires s'efforcèrent de se familiariser avec les éléments traditionnels de la culture religieuse locale. Il reste que, dans tous ces efforts, destinés en bout de ligne à la conversion des âmes, il est rarement question de compréhension mutuelle et de rapport d'égal à égal. En dépit des efforts sincères d'adaptation, surtout de la part de Robert de Nobili, ils laissent peu de place à un dialogue où l'autre est compris tel qu'il se comprend lui-même. Apprendre à connaître une autre religion peut s'avérer une arme pour la combattre, et l'amitié, un moyen de changer l'autre à son image.

À l'inverse, la mission monastique d'après-guerre repose sur le respect de l'altérité religieuse. L'intention derrière la volonté de connaître l'autre et d'être connu de lui est ici centrale. Elle peut être stratégique, visant à démontrer la supériorité de sa propre foi. Maîtriser la langue de l'autre et adopter ses comportements ne signifie pas nécessairement qu'on le respecte dans sa différence. Le renouveau missionnaire des moines montre la valeur de favoriser ce respect de l'autre et de ses aspirations les plus profondes sans chercher à le séduire ou à lui montrer ses tares. Transparaît dans l'attitude des moines en dialogue l'idée développée par Panikkar qu'il est impossible de comprendre l'autre croyant comme il se comprend lui-même à moins de partager sa vision, d'en faire un tant soit peu l'expérience au-delà de ce que cet



autre et nous-même pouvons en dire, et de la juger vraie dans une certaine mesure. Prétendre comprendre la vision d'un autre et la dire fausse par ailleurs est contradictoire. En bref, «comprendre c'est être converti à la vérité que l'on comprend» (Panikkar, 1985, p. 59). Il y a une honnêteté envers l'autre qui peut mener bien plus loin qu'on aurait pu initialement l'imaginer. N'est-ce pas cette même honnêteté qui fit réaliser à Monchanin, à sa grande déception, l'impossibilité d'une réconciliation entre hindouisme et christianisme, et qui poussa Le Saux à vivre les affres d'un dialogue des plus profonds? Le dialogue monastique témoigne de cette application récente de la devise «connaître pour être connu» qui débouche sur un dialogue intrareligieux, un «dialogue intérieur avec moi-même, une rencontre au plus profond de ma religiosité personnelle, ayant rencontré une autre expérience religieuse à ce niveau très intime» (Panikkar, 1985, p. 93).

#### *La vie contemplative comme catalyseur*

Qu'est-ce qui favorise l'émergence de ce dialogue intérieur? Pourquoi les moines y jouent-ils un rôle clef? La réponse réside en partie dans leur rapport à la vie contemplative, non pas que celle-ci garantisse à elle seule l'ouverture à l'autre, mais elle participe à lui donner son expression la plus profonde dès lors qu'elle s'appuie sur une théologie et une pastorale appropriées.

La mission monastique a ceci de spécifique qu'elle répond aux vocations croissantes, avant tout en Afrique, pour une vie axée sur la prière et le silence. Ce qu'on attend du moine dans l'acte missionnaire, c'est qu'il mette l'accent sur la vie contemplative, une dimension reconnue essentielle dans toute évangélisation réussie, même s'il est peu question des Ordres contemplatifs dans les documents conciliaires. Il est d'autant plus difficile de repérer les passages qui les concernent directement qu'on parle le plus souvent d'«instituts religieux» ou de «vie religieuse», expressions générales qui renvoient autant aux Ordres apostoliques que contemplatifs. Les références explicites ne sont pas pour autant absentes. Le décret de Vatican II sur l'activité missionnaire de l'Église souligne que les



«instituts de vie contemplative, par leurs prières, leurs œuvres de pénitence, leurs épreuves, ont une très grande importance dans la conversion des âmes» (*Ad Gentes*, n° 40). Il fait référence aux progrès et au rôle exemplaire de la mission des moines dont la contemplation est la vocation première:

Sont dignes d'une mention spéciale les diverses initiatives en vue de l'enracinement de la vie contemplative: certains instituts, gardant les éléments essentiels de l'institution monastique, travaillent à implanter la très riche tradition de leur Ordre; d'autres reviennent aux formes plus simples du monachisme antique; tous cependant doivent chercher une authentique adaptation aux conditions locales. La vie contemplative relevant du développement complet de la présence de l'Église, il faut qu'elle soit instaurée partout dans les jeunes Églises. (*Ad Gentes*, n° 18)

Le décret invite donc les instituts de perfection «à fonder des maisons dans les territoires des missions, comme un certain nombre l'ont déjà fait, afin que, y menant leur vie d'une manière adaptée aux traditions authentiquement religieuses des peuples, ils rendent parmi les non-chrétiens un magnifique témoignage de la majesté et de la charité de Dieu, et de l'union dans le Christ» (*Ad Gentes*, n° 40).

Le document conciliaire montre bien le travail fondamental de la mission des contemplatifs fondée sur les aspirations spirituelles les plus profondes des peuples. Ce qu'il minimise en revanche, ce sont les implications sur la mission chrétienne d'une vie monastique axée sur un rapport immédiat au divin. En effet, la vie contemplative féconde l'acte missionnaire en donnant naissance au fond des cœurs à un dialogue spirituel. Du point de vue chrétien, est contemplatif celui qui, dans un recueillement intérieur, se met à l'écoute de l'Esprit divin et qui, par un acte de grâce, se soumet pleinement à son action transformatrice jusqu'à l'union ultime. Or, implanter la vie contemplative en suivant la logique du «connaître pour être connu» nécessite d'écouter l'Esprit se manifester selon d'autres schèmes religieux et culturels, ce qui conduit inévitablement à un dialogue intérieur qui, en soi, est exigeant. Cela requiert de connaître, sur les plans théorique et pratique, sa propre tradition



contemplative, de se laisser toucher par une autre expérience du divin, de ne pas réduire cette dernière à une vision chrétienne des choses, et enfin de ne pas diluer l'expérience trinitaire dans une expérience du divin, vague et «universelle», au-delà de tout système. Le silence, la patience et le discernement propres à la famille de saint Benoît sont des atouts précieux pour s'engager dans ce rapport dialogal peu ordinaire. Cela est encore plus vrai, on s'en doute, dans un rapport aux spiritualités d'Asie où la sensibilité contemplative est des plus développée.

### Le défi de l'Asie

Si le bénédictin Cornelius Tholens éveille très tôt sa communauté à la nécessité d'un dialogue interreligieux dans l'acte missionnaire, c'est en Asie que les moines en prennent réellement conscience, même si, d'entrée de jeu, c'est l'Afrique qui retient l'attention. Le Secrétariat pour la mission, l'Aide à l'implantation monastique, se veut d'abord une réponse à l'encyclique *Fidei Donum*, préoccupée avant tout par ce dernier continent. En témoignent les premiers congrès organisés par l'AIM, ceux de Bouaké (1964) et de Rome (1966), lesquels se penchent sur des problèmes spécifiques à l'Afrique. Par ailleurs, le bulletin du Secrétariat pour la mission s'identifie dès sa création sous le nom de «Bulletin de liaison des monastères d'Afrique». Ce n'est que plus tard, en 1968, qu'il se fait connaître sous l'appellation de «Bulletin de l'AIM»; ce changement a lieu après le congrès des abbés bénédictins de 1966 où il est demandé que l'effort du Secrétariat soit étendu à l'Asie et à l'Amérique latine. Mais, de tous ces continents, l'Asie va se démarquer de plus en plus comme en témoignent ces propos de Jean Leclercq, bénédictin de Clervaux:

Au commencement avait été l'Afrique, mais, de plus en plus, dans le monachisme comme dans l'ensemble de l'Église et du monde, l'Asie gagnait en importance. Sans lui accorder une priorité qui eût joué au détriment d'autres continents, il devenait urgent de considérer de près les problèmes qu'elle posait, non



seulement dans l'ensemble des pays qu'elle comprenait, mais dans toutes les sociétés occidentales. Les autorités de l'Église y incitaient l'AIM. Il importait de répondre à leur désir et aux besoins de notre époque. (Leclercq, 1986, p. 123)

### *Deux événements inaugurateurs*

Une des façons pour l'AIM de venir en aide aux monastères des pays en voie de développement, longtemps considérés comme «pays de mission», consistait à organiser des congrès à l'échelle continentale, lesquels furent l'occasion de partager expériences et problèmes liés à un contexte spécifique et de réfléchir ensemble, Occidentaux et «autochtones», à des solutions éventuelles. C'est au cours de deux de ces congrès, à Bangkok (1968) et Bangalore (1973), que les moines commencent à mieux réaliser qu'il ne peut y avoir de mission sans dialogue avec les autres religions, en l'occurrence le bouddhisme et l'hindouisme. S'ils le savaient déjà en théorie, cela faisait désormais partie des exigences pratiques. Pour bien comprendre le rôle de ces congrès dans la genèse du dialogue monastique, il importe de les envisager de concert, le second précisant et incarnant davantage les aspirations du premier.

Le congrès de Bangkok regroupe moines et moniales des Ordres bénédictin et cistercien d'Asie et d'Occident. En ce qui a trait à la cause du dialogue, c'est un événement initiateur et retentissant. Les membres du Secrétariat pour la mission rencontrent pour la première fois l'Orient spirituel, prenant conscience qu'il existe un monachisme autre que chrétien; pour beaucoup, à l'instar de Mayeul de Dreuille, membre du congrès des abbés bénédictins, c'est leur premier contact avec le bouddhisme. Selon John Moffitt, auteur des Actes du congrès, «aucune autre rencontre entre membres de confessions chrétiennes et de religions non chrétiennes n'a pu faire percevoir à ce point le travail du Saint-Esprit en dehors du christianisme» (Moffitt, 1979, p. 7).

De son côté, le congrès de Bangalore réunit une participation plus variée: moines et moniales chrétiens, experts, observateurs, moines hindous et bouddhistes, hippies et laïcs occidentaux vivant en



communauté (ashram). Moins spectaculaire que Bangkok, il est néanmoins l'occasion de franchir un pas supplémentaire dans la rencontre des monachismes en donnant aux participants la possibilité d'une pratique effective du dialogue et des voies contemplatives. Les moines chrétiens sont invités à écouter des spirituels non chrétiens et à s'initier à leurs voies méditatives respectives. Les voix de toute l'Asie s'y font entendre dans un rapprochement tel que Tholens qualifie ce congrès de «pentecôte du monde monastique». D'un congrès à l'autre, les moines découvrent le caractère fortement spirituel et pluraliste de ce continent, conscients du défi de taille que ce dernier représente dans leur effort d'implanter le monachisme chrétien et d'en faire une réalité foncièrement asiatique.

#### *Des difficultés à surmonter*

Quatre éléments principaux permettent de saisir la nature de ce défi. D'abord, il y a le problème de la faible présence chrétienne en Asie, un fait caractéristique de ce continent, dont les membres du congrès de 1968 ont pu mesurer l'ampleur. On choisit de tenir cette réunion en Thaïlande notamment parce que ce pays représente un cas typique, témoin du contraste évident entre la présence massive des monastères bouddhiques et l'absence du monachisme chrétien. À l'exception des Philippines, en dépit d'une mission vieille de cinq siècles, le message évangélique s'est confronté en Asie à l'une des résistances les plus fermes pour ne laisser que quelques minorités chrétiennes ici et là.

Un deuxième élément se rapporte à l'idée que, pour beaucoup d'Asiatiques, le christianisme s'identifie à la religion de l'étranger, vestige de la colonisation, dont il serait bon ultimement de se départir. Certes, cela fait du christianisme une réalité précaire, mais la situation est plus complexe qu'elle ne paraît. Il y a en effet le désir parmi les chrétiens autochtones de préserver le caractère étranger de leur religion. En Inde, par exemple, la forte apparence coloniale qui marque encore le catholicisme, surtout dans le sud du pays, est souvent vue par ses adeptes comme une garantie de leur identité face au pouvoir hautement assimilateur de l'hindouisme, et



de leur liberté face au système des castes légitimé par la religion dominante. Le chrétien se retrouve alors dans une situation délicate, où la volonté de maintenir la cohérence de son message ne facilite guère sa démarche d'inculturation. Un troisième point renvoie à l'idée depuis longtemps répandue parmi les hindous et les bouddhistes selon laquelle le chrétien est souvent dépourvu de profondeur spirituelle. Ce dernier peut certes démontrer une grande charité, mais il est peu fiable lorsqu'il en va de la connaissance de soi et de l'expérience du divin au-delà des mots et des discours. À ce sujet, la remarque de Patrick D'Souza, évêque de Varanasi, lors du congrès de Bangalore, est éloquente: «Pour les hommes de ce pays, nous avons été un signe de l'amour du prochain, mais nous n'avons pas réussi à être signes de la présence de Dieu en nous et autour de nous.» (Leclercq, 1986, p. 111) Ajoutons que même l'amour chrétien est parfois approché avec suspicion, comparé à une toile d'araignée, à un stratagème pour une conversion sournoise (Gregorios, 2000, p. 220).

Mentionnons enfin le lien étroit qui existe entre culture et religion, au point où, dans le cas de l'Inde, «l'indianisation peut être confondue avec l'hindouisation» (Amaladoss, 1997, p. 25). Impossible de connaître une culture sans se pencher sur la religion qui s'y trouve, mieux qui la supporte et en est le cœur. C'est en Asie que les missionnaires se sont confrontés à cette réalité de façon toute particulière; cela est encore plus vrai en ce qui a trait aux moines, sachant que c'est au cœur du bouddhisme, de l'hindouisme et du christianisme que se trouvent les formes de monachisme les plus structurées. Cela confirme par ailleurs que la dimension contemplative est un élément dont il faut tenir compte dans l'effort pour comprendre les cultures d'Asie; elle est d'autant plus cruciale qu'elle peut aider le chrétien et l'adepte des spiritualités orientales à partager leurs intuitions les plus profondes. En somme, elle offre au chrétien de partager une dimension plus spirituelle et intérieure de sa religion, lui permettant de trouver une résonance plus grande dans l'âme asiatique.

Pour toutes ces raisons, le congrès de Bangkok fait du dialogue un incontournable. D'abord, il y a les encouragements officiels





des autorités catholiques et bouddhiques. Le cardinal Cicognani, Secrétaire d'État, fait parvenir de la part de Paul VI un télégramme aux supérieurs de la famille de saint Benoît pour leur souligner l'importance d'un dialogue avec les religions d'Asie, mené dans l'esprit de Vatican II. Le message se lit comme suit:

Sa Sainteté encourageant paternellement supérieurs monastiques réunis Bangkok étudie problèmes monachisme Extrême-Orient envisage avec faveur cette occasion engager ou approfondir contacts avec monachisme non chrétien dans esprit récents Documents conciliaires et envoie grand cœur révérendissimes abbés bénédictins et tous participants gage fructueux travaux, bénédiction apostolique implorée. (Leclercq, 1986, p. 77)

Le Patriarche suprême des bouddhistes de Thaïlande, Somdet Phra Ariavong Sankarat, se montre lui aussi favorable au rapprochement avec les moines chrétiens. Invité à prononcer le discours d'ouverture, il déclare que les croyants de toutes religions sont des hommes de paix. Le ton est alors donné publiquement, à l'échelle nationale et en pleine guerre du Vietnam.

Si le congrès de 1968 est immortalisé bien au-delà du cercle monastique comme un événement rattaché à la question du dialogue interreligieux, c'est grâce aussi à la présence et surtout à la mort soudaine de Thomas Merton, lequel y appelle ses confrères à s'engager dans un échange profond avec les richesses spirituelles de l'Orient. L'impact du congrès est tel qu'on l'associe à la «nouvelle charte pour le monachisme» — titre du rapport des Actes (Presses de l'Université Notre-Dame, 1970) —, selon laquelle les moines ont désormais la tâche de se diriger dans la voie d'un enrichissement réciproque avec les traditions mystiques d'Asie. Bangkok est donc une étape cruciale dans la genèse du dialogue monastique: «Et tout l'avenir de ce qui serait bientôt, au sein de l'AIM, le DIM — le Dialogue entre les monachismes et les religions — était en germe dans les résolutions prises à Bangkok en 1968.» (Leclercq, 1986, p. 83) En dépit de son succès, le premier congrès panasiatique a ses limites, la préoccupation pour le dialogue y étant somme toute faible et encore théorique. Certes, des échanges informels ont lieu tout au long du congrès, honorant les



encouragements officiels, mais, dans l'ensemble, ce n'est qu'un premier pas vers une sensibilisation des moines chrétiens à la question du dialogue. Il leur offre tout au plus une préparation intellectuelle à une rencontre plus effective dont l'occasion leur sera donnée cinq ans plus tard, lors d'un congrès tenu dans le sud de l'Inde. À Bangalore, les participants sont en effet invités à entrer en contact avec diverses traditions religieuses et c'est là surtout qu'ils vont réaliser la nécessité de retrouver l'essence de leur vocation, afin de donner toutes ses chances au monachisme de prendre racine en terre d'Asie.

### *Retrouver l'essence du monachisme*

Les observances des monastères bénédictins et cisterciens avaient un caractère bien trop occidental pour avoir la résonance souhaitée en milieu asiatique. Pour dissiper les ambiguïtés possibles avec leurs partenaires bouddhistes et hindous, les moines missionnaires se sont entendus sur la nécessité de dégager l'essence du monachisme, de mettre en relief les éléments irréductibles et universels de toute vie monastique, qui seuls semblaient en mesure d'avoir un écho favorable en Asie. Or ces éléments se comprennent essentiellement en termes d'expérience. Dans son *Journal d'Asie*, Merton soutient que l'essentiel de la démarche monastique ne réside pas dans les murs du monastère, ni dans l'habit, ni même dans la règle; il se rapporte à quelque chose de plus profond, à savoir la pleine transformation intérieure, tout le reste n'ayant que le dessein de servir cette finalité (Merton, 1975). Bede Griffiths propose pour sa part de dépasser les structures historiques et de retrouver le mythe originel du christianisme (Griffiths, 1995). Quelle que soit la formule retenue, il s'agit de reconnaître la centralité de l'expérience de Dieu dans la démarche monastique chrétienne, et la nécessité d'en faire une priorité surtout dans un pays de mission où l'intériorité tient une place prépondérante.

En dialogue avec l'hindou ou le bouddhiste, le chrétien est souvent renvoyé à la nécessité de mettre en valeur sa propre expérience religieuse, il se confronte au fait de savoir si son discours



sur les grands thèmes de sa foi émane de sa pratique et de son intimité avec le divin ou bien s'il n'est que la répétition plus ou moins personnalisée d'une éducation reçue. La difficulté dans une telle confrontation, qui est aussi l'occasion d'un retour à l'essentiel, réside dans une possible remise en question, dévoilant la superficialité de tout discours qui ne repose pas sur une base expérientielle, qui n'est pas éprouvé par celui qui en est l'auteur ou qui en fait la promotion.

Il est faux de croire que la proclamation de l'Évangile perd de sa force lorsqu'elle n'est ni verbale ni appuyée par de bons arguments. C'est même le contraire qui est vrai si l'on en croit saint Grégoire pour qui la grâce est accordée, non pas à ceux qui parlent de leur foi, mais bien à ceux qui en vivent. Le dalaï-lama va dans le même sens quand il estime comprendre qui est le Christ surtout par le biais des personnes qui l'incarnent dans leurs faits et gestes: «J'ai lu la Bible. Elle a été traduite en tibétain. Mais le message du Christ, je l'ai compris par l'action de certaines personnes qui le vivent. Des êtres comme mère Teresa, Thomas Merton, Bede Griffiths [...] sont des évangiles vivants. Chez ces personnes, j'ai trouvé beaucoup de similitudes avec l'approche bouddhiste de la vie religieuse<sup>1</sup>.» Déjà Mahatma Gandhi aimait à répéter aux missionnaires chrétiens: «Que votre vie soit un livre ouvert à tous.» (Drevet, 1967, p. 51) Ces propos illustrent bien le défi auquel se confrontent les moines en Asie, celui de renouer avec les lois intérieures de l'Esprit, seule manière de rendre compte d'une spiritualité effective. L'Évangile se communique bien plus dans l'incarnation de son mystère et le silence du témoignage que dans la rhétorique et l'effort surfait pour l'exposer avec le plus de précision possible. Les moines sont particulièrement sensibles à cette exigence qui d'ailleurs fait la force de leur contribution à la mission. John Moffitt se rappelle en ce sens les mots de Merton: ce à quoi nous sommes conviés, «ce n'est pas tant à parler du Christ qu'à le laisser vivre en nous, afin qu'on puisse le sentir selon la manière qu'il a de vivre en nous» (Moffitt, 1979, p. 73).

<sup>1</sup> *L'Actualité religieuse dans le monde*, n° 2 (octobre 1993), p. 34.



Le souci de recouvrer l'essence du monachisme est exprimé dès le congrès de Bangalore. Certes, Bangkok a ouvert la voie en évoquant l'urgence de dépouiller la vie monastique de la culture occidentale, mais cela y demeure encore un projet assez vague et plutôt théorique. Il faut attendre le congrès de 1973 où le thème choisi pour orienter les échanges est «l'expérience de Dieu» que Panikkar, l'un des intervenants les plus remarquables, définit comme la conscience immédiate de la réalité ultime. Quelles voies conduisent à cette expérience? Quelle est la place de celle-ci dans la vie et la prière de la communauté? Quels sont ses rapports avec la responsabilité sociale? Autant de problèmes qui orientent l'attention des congressistes sur l'intériorité, la mystique et la pauvreté qui en découlent, cette dernière faisant d'ailleurs l'objet du troisième congrès panasiatique à Kandy (Sri Lanka) en 1980.

De façon générale, l'Asie est l'occasion pour les missionnaires de saint Benoît de renouer d'une certaine manière avec les premiers temps du monachisme, en redonnant toute son importance à la dimension contemplative qui caractérise le cœur de leur vocation. Ils étaient ainsi appelés à jouer un rôle que les Ordres actifs avaient peine à remplir dans un milieu où les religions locales sont enclines à mettre l'accent sur une approche mystique du sacré. Il est intéressant de noter cependant que n'a pas été aisément acceptée par les moines eux-mêmes l'idée selon laquelle l'essence du monachisme réside dans la recherche de la sagesse et la connaissance de Dieu, une idée qui n'avait pas fait l'unanimité à Bangkok (Leclercq, 1986). Or la vie monastique ne se caractérise-t-elle pas, dès sa création, précisément par la revendication d'un agir centré sur l'expérience contemplative du divin? De toute évidence, le contexte missionnaire d'après-guerre est sur ce point un lieu de redécouverte; si, avant le congrès de Bangalore, les moines montrent de la difficulté à s'entendre sur la place de la contemplation dans la vie monastique, cela n'est qu'un indicateur supplémentaire qui témoigne du recul opéré depuis plusieurs siècles dans le christianisme occidental de la dimension contemplative. Cela montre aussi que la réappropriation récente de cette dimension comme élément central du mona-



chisme s'opère en partie dans le cadre d'une interaction profonde avec les spiritualités orientales.

### *Vers une désoccidentalisation du monachisme*

En faisant de l'expérience de Dieu le cœur de leurs aspirations, les membres du Secrétariat pour la mission se donnent les moyens de renoncer à ce qui, dans les formes monastiques reçues d'Occident, n'est pas nécessaire, ou pire, est une entrave à la réalisation et à l'expression du mystère divin. Retrouver l'essence du monachisme chrétien se traduit alors par un processus de désoccidentalisation. Ce point est largement défendu à Bangkok, notamment par Leclercq qui y soulève la question de l'identité culturelle du monachisme chrétien d'Occident. Le moine de Clervaux y parle de «dés hellénisation» du monachisme occidental, lequel connaît des rapports limités avec les traditions culturelles d'Asie du fait de l'influence marquée qu'exerce sur lui l'ancienne civilisation grecque. Ce faisant, il s'érige en ardent défenseur d'un christianisme qui ne s'identifie pas à la culture européenne, mais épouse toutes les cultures du monde, allant jusqu'à suggérer de «débénédictiniser» le monachisme chrétien, afin qu'il puisse devenir proprement asiatique et non pas occidental en Asie, en rappelant que saint Benoît fut nommé patron uniquement de l'Europe. Ce faisant, loin de se détourner de l'Église, Leclercq veut au contraire lui redonner toute sa vitalité et, en cela, il s'accorde avec Paul VI qui déclare en 1963:

Le renouveau visé par le Concile ne consiste pas en un bouleversement de la vie présente de l'Église, ni en une rupture avec sa tradition dans ce que celle-ci a d'essentiel et de vénérable, mais il est plutôt un hommage rendu à cette tradition, dans l'acte même qui veut la débarrasser de tout ce qu'il y a en elle de caduc et de défectueux, pour la rendre authentique et féconde. (Paul VI, 1963, p. 643)

Toujours à Bangkok, l'abbé primat des Bénédictins, Rembert Weakland, insiste aussi sur l'importance d'établir un monachisme «panculturel» qui serait différent dans chaque région du monde.



Cela suppose qu'on se garde de répandre le monachisme dans un esprit de conquête, une idée essentielle qu'il rappelle haut et fort dans son discours d'ouverture: «Nous venons ici, non pour civiliser, ni pour conquérir, ni pour convertir, mais pour vivre. Nous espérons y découvrir plus profondément ce que nous sommes, et croître plus profondément dans notre monachisme, par les contacts que nous prendrons avec les représentants d'une tradition différente de la nôtre. Cependant, nous n'arrivons pas les mains vides.» (Leclercq, 1986, p. 73) L'intention est claire, même si en pratique les changements ne vont pas aussi vite qu'on le souhaiterait. En conclusion du deuxième congrès panasiatique, Weakland déplore en effet le peu de progrès effectué en ce sens: «À Bangalore, nous n'avons pas entendu la voix du monachisme universel, mais seulement celle du monachisme occidental.» (Leclercq, 1986, p. 113)

Si beaucoup reste à faire pour libérer le message chrétien de toute culture dominatrice, on sait tout au moins de quelle façon travailler. On a réalisé quelque chose d'important au cours de ces congrès, à savoir que ce double processus de retour à l'expérience fondatrice et de déculturation du monachisme est impossible à moins de saisir parallèlement les aspirations profondes qui animent le comportement religieux de la population réceptrice. Cela signifie que nous n'avons accès à nos propres sources, aux aspects essentiels de notre vocation religieuse qu'en relation à d'autres formes de spiritualité. En Asie, c'est surtout dans un dialogue avec les monachismes bouddhiques et hindous que le moine chrétien trouve la motivation et la méthode pour ressaisir le cœur de sa tradition; non pas que l'Orient vienne combler un manque du christianisme, il est plutôt pour lui l'occasion de réaffirmer sa dimension mystique et contemplative, qui, après avoir été longtemps délaissée, s'avère être un élément crucial dans la réception authentique du message chrétien en contexte missionnaire, surtout depuis la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Notons que si, dans les années 1960 et 1970, on parle d'«adaptation» de ce dernier, la mission monastique s'oriente dès ses débuts vers une véritable inculturation du monachisme et non un simple ajustement à un autre contexte culturel et social. Elle ne repose pas sur une stratégie qui risque de réduire l'évangélisation à



ses formes extérieures. Elle va bien plus loin. Pour que s'épanouisse l'Évangile, elle s'adresse à l'aspiration religieuse inscrite au cœur de toute personne et de toute communauté. On refuse par là de greffer, dans un effort superficiel, la foi sur une culture donnée, souhaitant au contraire qu'elle en surgisse comme un élément constitutif et naturel. Il importe donc que la culture, porteuse du message, n'agisse pas comme évangélisatrice. Il lui faut s'effacer pour ainsi dire afin que la foi se développe avec les caractéristiques de la culture évangélisée. Aux congrès de Bangkok et Bangalore, ce sont des pionniers du dialogue venus de toute l'Asie qui, forts de leur charisme et de leur réputation, incarnent cet impératif, indiquant la voie à suivre en matière d'implantation du monachisme.

#### *Le symbole des Pères du dialogue*

La première période du dialogue monastique est aussi celle des pionniers. À Bangkok et Bangalore, alors qu'on réalise à quel point l'Occident est aveuglé par son autosuffisance, d'aucuns proposent, par leur exemple et leur message, des voies nouvelles allant dans le sens d'une rencontre intime du message évangélique avec les cultures et les religions locales. Ces aventuriers d'un nouveau genre sont issus de milieux divers. Parmi eux, on retrouve les jésuites William Johnston et Hugo M. Enomyia-Lassalle, le dominicain Shigeto Oshida, le cistercien Francis Acharya et le laïc John Moffitt. Tous témoignent de la possibilité d'être chrétien tout en faisant preuve d'un accueil authentique de l'altérité religieuse. Mais ceux dont l'influence est la plus déterminante en ce qui a trait au dialogue proprement monastique, sont le cistercien Thomas Merton et les bénédictins Henri Le Saux (Abhishiktananda) et Bede Griffiths. À la fois pionniers du dialogue et mystiques renommés, ils sont reconnus aujourd'hui comme de véritables symboles du dialogue spirituel.

L'intuition qui fonde le dialogue des moines est à chercher dans l'autorité de leur vie qui est aussi leur message. Sans eux, la nouvelle activité n'aurait pas reçu l'impulsion, ni connu le développement qu'on lui sait. Ils sont les grandes figures inspiratrices des



moins dédiés à la cause du dialogue. Cela est bien illustré en page couverture du 48<sup>e</sup> numéro du bulletin de la sous-commission américaine pour le dialogue monastique, où leurs photos sont surmontées du titre: «Trois prophètes monastiques<sup>2</sup>». À l'occasion du 25<sup>e</sup> anniversaire de la mort de Merton, du 20<sup>e</sup> de celle de Le Saux et suite au décès de Griffiths en 1993, la Commission manifeste son respect à l'égard de ces hommes qui, en matière de dialogue, représentent l'idéal monastique, sinon à atteindre, du moins dont il faut s'inspirer.

Leur importance est telle que nous n'hésitons pas à les qualifier de «Pères du dialogue monastique» et plus largement de ce type de dialogue qui se vit au plan spirituel. L'expression n'est pas innocente. Elle n'entend certes pas minimiser le rôle des femmes dans le dialogue monastique; au contraire, leur contribution est déterminante et nous aurons l'occasion d'y revenir. En fait, l'expression a plutôt une valeur symbolique véhiculant la conviction que ces pionniers, avec d'autres, ont initié une nouvelle attitude chrétienne, foncièrement dialogale, appelée à orienter le comportement religieux des générations à venir. De la même façon que les Pères de l'Église, les Pères du désert, les Pères de Cîteaux ou les Pères du concile Vatican II ont modifié le cours de l'histoire et donné l'impulsion nécessaire à l'évolution de l'Église, nous croyons que ces pionniers du dialogue seront eux aussi à l'origine de changements majeurs en termes de pensée et de comportements. Et il nous semble qu'ils le seront aussi du fait qu'ils considèrent l'adoption de méditations issues du bouddhisme et de l'hindouisme comme l'une des portes privilégiées pour se familiariser avec ces mêmes religions et entrer en dialogue profond avec elles.

### **L'adoption des méditations orientales**

Les moines se découvrent en dialogue avec les religions dites orientales souvent après avoir pratiqué certaines méditations qui en sont issues, un phénomène qui concerne les premiers moments du

---

<sup>2</sup> *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue*, n° 48 (1993), p. 1.





dialogue monastique autant que les étapes ultérieures de son développement. Cela ne signifie pas que tous les moines en dialogue trouvent leur compte dans ces pratiques et s'y adonnent, ni que tous les adoptent dans le même esprit. Il reste que l'adoption de l'une ou l'autre de ces méditations n'est pas une attitude marginale, caractéristique de quelques illuminés. Elle se définit au contraire comme le préalable idéal, une ligne de conduite appropriée pour connaître de l'intérieur les traditions bouddhiques et hindoues. Elle répond à l'exigence, soulevée au congrès de Bangkok par Marie-Robert de Floris, alors responsable du Secrétariat pour la mission, qui veut que tout effort missionnaire en Asie repose sur une transformation du donné chrétien au contact du bouddhisme et de l'hindouisme.

Toujours à Bangkok, Merton donne le ton, incitant ses confrères à s'engager dans les voies ascétiques de l'Orient. C'est cependant à Bangalore qu'on s'y rapporte le plus; des discussions ont lieu sur la place du zen et du yoga dans la spiritualité chrétienne, et les congressistes ont la possibilité pour la première fois de s'initier à plusieurs de ces pratiques. D'un congrès à l'autre, l'intérêt pour les méditations orientales va grandissant. Deux raisons suffisent à l'expliquer. D'abord, ces pratiques sont au centre des monachismes d'Asie: les multiples *yoga* dans l'hindouisme, *zazen* dans le bouddhisme zen, *vipassana* dans le bouddhisme théravada, *chiné* dans le bouddhisme tibétain ou encore *dzochen* dans la tradition nyingmapa. S'il est vrai que, dans ces religions, ces voies ne sont généralement empruntées que par une minorité, traditionnellement les moines, à côté de la majorité attachée à une religiosité plus dévotionnelle, il demeure qu'elles sont des portes privilégiées pour toucher l'âme de l'Asie, pour découvrir les bijoux de l'hindouisme et du bouddhisme, que sont respectivement l'expérience de la non-dualité (*advaita*) et de la vacuité (*sunyata*).

Ajoutons que ces voies méditatives représentent un terrain d'entente presque naturel où les moines de toutes traditions se reconnaissent d'emblée les uns aux autres un air de famille, au-delà des différences doctrinales, un lieu propice au développement d'un dialogue qui a toutes ses chances de réussir. Au congrès de



Bangalore, on s'entend pour dire que le but de toute méthode spirituelle, quelle soit chrétienne ou autre, est en définitive le même, à savoir accéder ou s'unir à l'absolu. La prière contemplative des uns se rapproche à bien des égards du yoga ou de la méditation des autres, dès qu'il s'agit, dans une disponibilité totale au mystère nous habitant, de percevoir la réalité fondamentale des choses à travers une expérience qui transcende les sens et les mots, et dont le silence, la lumière ou encore l'«ivresse» sont parmi les meilleures catégories qui en rendent compte.

En s'intéressant de près aux méditations orientales, le moine chrétien entre en contact avec les religions d'Asie et se donne les moyens de les connaître au-delà des mots, dans l'intimité de sa chair, un avantage incontesté dans l'effort d'inculturer le christianisme. Sans succomber au relativisme dans l'affirmation que tout se vaut, il se fait l'écho des aspirations les plus profondes de l'Orient spirituel, sans prétendre se les approprier totalement, et, par là même, il jette un regard neuf sur les siennes, condition pour que celles-ci résonnent de façon significative chez l'autre. Il n'est donc pas étonnant que les Pères du concile eux-mêmes encouragent l'exploration des voies contemplatives élaborées dans les autres religions.

### *L'encouragement du Concile*

Le décret conciliaire sur l'activité missionnaire de l'Église souligne l'importance de la vie contemplative dans l'évangélisation pour faire «comprendre la nature intime de la vocation chrétienne» (*Ad Gentes*, n° 18) et transmettre, selon le génie et le caractère propres à chaque nation, les richesses mystiques qui sont la gloire de la tradition de l'Église. Pour ce faire, le document invite les religieux à «examiner comment les traditions ascétiques et contemplatives, dont les germes ont été quelquefois répandus par Dieu dans les civilisations antiques avant la prédication de l'Évangile, peuvent être assumées dans la vie religieuse chrétienne» (*Ad Gentes*, n° 18). Ces propos octroient une légitimité certaine à l'adoption de méditations non chrétiennes au service de l'Évangile, soutenant



bien des pratiques audacieuses du dialogue monastique. N'est-ce pas ce qui fait dire à Eugène D'Souza, archevêque de Bhopal, en préface du livre d'Henri Le Saux, *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, publié en 1966: «Un ouvrage comme celui-ci n'aurait pas pu être écrit à une époque antérieure à la nôtre.» (Le Saux, 1966, p. 13)

Vatican II revêt une grande importance aux yeux des moines pour avoir jeté les bases du dialogue interreligieux en général (même si le mot «dialogue» lui-même n'apparaît pas dans les documents pontificaux), mais aussi en ce qu'il suggère d'en explorer les limites les plus reculées, en s'engageant dans l'examen poussé des traditions méditatives et sous-entendues de l'Asie. Sensible à l'appel du décret sur la mission, l'éditrice du Bulletin de la sous-commission américaine, la bénédictine Pascaline Coff, en fait le leitmotiv et la mission officielle du dialogue monastique en le reproduisant en première page pendant les quatre premières années de la sous-commission, soit de 1978 à 1982.

À côté du décret sur la mission, la constitution sur l'Église oriente aussi le moine vers une connaissance pratique des méditations orientales, lorsqu'elle exhorte tous les baptisés à vivre «en très étroite union avec les autres hommes de leur temps et [à] comprendre à fond leurs façons de penser et de sentir, telles qu'elles s'expriment par la culture» (*Gaudium et Spes*, n° 62). Sans y renvoyer directement, cet appel ouvre la porte à l'adoption de méditations d'autres religions, sachant que cette même adoption est des plus significative dans la mise en œuvre de l'idée selon laquelle «plus nous nous efforçons de pénétrer de l'intérieur, avec bienveillance et amour, leurs manières de voir, plus le dialogue avec eux deviendra aisé» (*Gaudium et Spes*, n° 28). Cela se vérifie chez les Pères du dialogue monastique qui, chacun à sa façon et selon son charisme propre, contribuent et incitent à l'exploration des voies ascétiques de l'Orient.

Loin de reposer sur un acte isolé et marginal, une telle entreprise s'appuie sur les encouragements de l'autorité officielle du Concile, mais aussi sur l'autorité spirituelle des Pères du dialogue que sont Merton, Le Saux et Griffiths. La quête du divin de ces



derniers concorde en effet, dans leur message et leur vie, avec l'expérience d'une pratique méditative autre, à partir de quoi il leur est donné de s'ouvrir à une vérité universelle non chrétienne. Si cela semble cependant plus difficile à vérifier dans la vie de Merton, il demeure que celui-ci est sans doute le plus explicite sur la nécessité de faire de cette expérience une mission pour ses pairs. Dans les sections suivantes, mon intention n'est pas de résumer la vie de ces pionniers, mais de présenter brièvement leur rapport aux méditations orientales.

### *Thomas Merton et le zen*

Peu avant son décès<sup>3</sup>, en conclusion de son intervention publique à Bangkok, Merton déclare devant les membres du Secrétariat pour la mission:

Et je crois que par l'ouverture au bouddhisme, à l'hindouisme et à toutes ces grandes traditions de l'Asie, nous avons une chance inouïe d'apprendre davantage sur la potentialité de nos propres traditions. [...] La combinaison des techniques naturelles, de la grâce et de tout ce qui s'est manifesté en Asie, ainsi que

---

<sup>3</sup> Né en France d'une mère américaine et d'un père néo-zélandais, Merton (1915-1968) vit sa jeunesse entre l'Europe et les États-Unis avant de poursuivre des études à Cambridge, puis à l'Université Columbia (New York). Bon vivant, il jouit de la vie, mais sa quête de sens l'attire très tôt vers le mysticisme et la pratique ascétique. Convaincu que les dons de la contemplation constituent le cœur de la vie chrétienne, et désireux de les développer, il entre à l'abbaye trappiste de Gethsémani (É.-U.) en 1941 et est ordonné prêtre en 1949. Auteur prolifique et de grande renommée, Merton produit une œuvre des plus variées: poésie, articles, essais où il traite de la prière, de la vie monastique, de la liturgie, de la guerre, du nucléaire, du racisme ou encore des religions orientales. Toutes ses réflexions trouvent leur unité dans son rapport profond à la contemplation, duquel il nourrit vers la fin de sa vie l'urgence d'œuvrer pour le rapprochement des différences aux plans communautaire, social et interreligieux. Fasciné par le bouddhisme et le taoïsme, il s'y intéresse de près sans les connaître dans leur contexte d'origine. C'est grâce à l'invitation du bénédictin Jean Leclercq à participer au congrès de Bangkok (1968) que Merton part à la découverte de l'Asie, rencontre le dalaï-lama, rédige son *Journal d'Asie*, avant de se rendre à la rencontre organisée par le Secrétariat pour la mission et d'y connaître une fin tragique, électrocuté dans sa chambre.



la liberté chrétienne de l'Évangile, devraient nous amener tous, en dernier lieu, à la liberté pleine et transcendante qui est au-delà des simples différences culturelles et des simples formes extérieures [...]. (Merton, 1975, p. 343)

Dans un même esprit, il affirme lors de son passage à Calcutta:

Nous avons désormais atteint une étape de maturité religieuse où il est possible pour un individu de rester parfaitement fidèle à un engagement monastique chrétien et occidental et, cependant, d'apprendre en profondeur d'une discipline et d'une expérience bouddhistes ou hindoues. Je crois que certains d'entre nous sont appelés à le faire pour augmenter la qualité de notre propre vie monastique et même pour aider au renouveau monastique. (Merton, 1975, p. 313)

Merton exhorte certes sa communauté à s'atteler à une tâche colossale, dont on ne saurait évaluer toutes les implications, mais la question reste ouverte dès lors qu'il s'agit de savoir s'il se pose lui-même en exemple: A-t-il pratiqué ce qu'il prêche? On sait que Merton a beaucoup écrit sur le zen; ses travaux sont d'ailleurs reconnus pour leurs intuitions justes et la qualité de compréhension que l'auteur a de la tradition japonaise. Cela signifie-t-il qu'il eût une connaissance pratique du zen? La question n'est pas anodine et ne se pose pas pour satisfaire la simple curiosité. Faire l'expérience des vérités fondamentales du zen comme l'impermanence, la souffrance et la vacuité, aura des conséquences considérables sur la vision chrétienne de Dieu, de l'humain et du monde, que n'aura jamais l'étude purement théorique de ces mêmes notions. Comme le fait remarquer Bonnie Thurston, ex-présidente de la International Thomas Merton Society, le zen apporta au trappiste américain une nouvelle façon d'appréhender le but central de tout monachisme qu'est l'élimination de l'ego, et un nouveau langage pour l'exprimer. Nous sommes pour notre part convaincus que cet apport est superficiel et sans réelle incidence s'il n'est issu de l'expérience. En revanche, fondé sur la pratique, cet apport met en jeu une véritable refonte de l'expérience contemplative chrétienne.

Merton intégra-t-il dans sa discipline monastique une pratique du zen? Nous aurions tendance à répondre d'emblée par l'affirmative,



partant du principe qu'une compréhension juste de cette tradition émerge en principe de sa pratique, une idée en outre essentielle pour les maîtres zen. Mais, à vrai dire, les choses sont loin d'être aussi claires. Il y a d'autant moins d'unanimité sur la question que Merton est réticent à parler de sa prière personnelle.

D'aucuns diront qu'il eut une connaissance intuitive du zen sans nécessairement le pratiquer (MacInnes, 2003). Peut-être en était-il ainsi du fait qu'il se sentait lui-même très proche des mystiques orientaux? Il a effectivement déclaré: «Je suis beaucoup plus proche de Confucius et de Lao Tzu que de mes contemporains aux États-Unis [...] Je suis autant bouddhiste chinois de tempérament et d'esprit que chrétien [...]» (Lipski, 1983, p. 5) Certains verront quelques faiblesses dans sa vision du zen. Heinrich Dumoulin, professeur à l'Université Sophia de Tokyo et ayant une perception du zen différente de celle de Merton, pensait qu'il aurait été bénéfique pour le trappiste de se rendre au Japon pour saisir plus à fond l'essence du zen. Il reste cependant que le célèbre Daisetz Suzuki, avec qui Merton correspondait, était pour sa part de l'avis qu'aucun Occidental n'a jamais aussi bien compris le zen que le moine de Gethsémani. Mais là encore la prudence s'impose, sachant que Suzuki lui-même n'a pas l'autorité en milieu japonais qu'on veut bien lui octroyer en Occident.

Si on a peine à montrer que le trappiste s'est adonné au zen, rien n'empêche pourtant de croire que ce fut le cas. Selon Thurston, il «s'est tourné vers l'Orient et spécialement vers le zen pour apprendre une technique de prière» (Thurston, 1994, p. 22). En entrant profondément dans la pratique du zen, aurait-il souhaité redécouvrir les anciennes traditions chrétiennes de l'intériorité? Une chose est sûre: il ne s'est jamais converti au bouddhisme comme le veut la rumeur. Les uns comme les autres s'entendent au moins sur le fait que Merton a toujours été fidèle à la tradition chrétienne. Là où les positions divergent, c'est sur le fait de savoir jusqu'à quel point Merton a subi l'influence du bouddhisme.

Pour tenter de le savoir, revenons brièvement aux premiers moments où il démontre son intérêt pour les voies de l'Orient. À l'université, avant son entrée au monastère de la Stricte Observance,



sans montrer un sens religieux particulier, Merton cherche néanmoins l'inspiration en matière de mysticisme et d'ascétisme. Dans son autobiographie, *The Seven Storey Mountain*, il précise que cette recherche le mena spontanément en Orient, faute de connaître la tradition mystique chrétienne. Or l'intérêt pour la mystique et l'ascèse est mêlé le plus souvent par le désir d'adopter une pratique méditative et de se rendre ainsi disponible à une expérience qui donne un sens à sa vie. Le fait est que, sous l'influence de Aldous Huxley, il fut marqué par l'idée que la pratique de techniques mystiques peut apporter la paix, la tolérance et la charité, des idéaux qu'il chérissait fortement. Cependant, son premier contact avec l'Asie donna en bout de ligne peu de résultats, ses études orientales ayant été menées de façon superficielle et peu systématique, l'amenant à conclure que ces techniques de méditation sont limitées à la relaxation musculaire et qu'ainsi «la mystique orientale n'est pas une vraie mystique, car il lui manque la dimension surnaturelle» (Lipski, 1983, p. 6).

Une fois devenu trappiste, Merton semble avoir mis de côté son intérêt pour l'Asie. Nous n'avons du moins aucune information sur son rapport aux religions orientales à partir de son entrée au monastère jusqu'au moment où il devient prêtre en 1949, année durant laquelle il mentionne dans son journal qu'il s'est engagé dans l'étude du yoga de Patanjali et qu'il rencontra au monastère un ouvrier qui avait été postulant dans un monastère zen à Hawaï. À partir de ce moment, son attrait pour les voies ascétiques de l'Orient va grandissant. Dans sa jeunesse, c'est d'abord l'hindouisme qui retient son attention, puis ses études s'étendent aux autres religions d'Asie, y compris l'islam. Mais le bouddhisme (zen et tibétain) est somme toute la religion qui l'occupe le plus à côté du taoïsme et du confucianisme.

Merton entre à l'abbaye de Gethsémani avec la ferme intention de s'en remettre totalement à Dieu et, sur ce point, les traditions monastiques des religions orientales lui apparaissent comme un trésor à explorer, une démarche qu'il saura entreprendre d'autant plus profondément qu'il sera lui-même formé dans le creuset de la discipline cistercienne, qui inclut la pratique du silence, l'ascétisme et la contemplation. Plusieurs éléments peuvent



laisser penser, sans toutefois jamais le démontrer, que Merton a bel et bien entrepris l'exploration pratique des voies de l'Orient, tout au moins du bouddhisme.

D'abord, il reconnaît avoir été influencé par la voie du Bouddha dans sa façon de comprendre la foi chrétienne. Dans une conversation avec le roshi Robert Aitken en 1994, David Steindl-Rast se rappelle ces mots du trappiste: «Je pense que je n'aurais pas compris l'enseignement chrétien de la façon dont je l'ai compris si ce n'était à la lumière du bouddhisme.» Ensuite, dans une lettre datée du 9 novembre 1968, Merton déclare avoir passé huit jours en retraite à Dharamsala où il a pu lire, méditer et faire plusieurs rencontres. Enfin, son ouverture au bouddhisme est telle qu'il connaît, lors de son séjour au Sri Lanka, une sorte d'«illumination» dans un site bouddhique situé à Polonnaruwa. Fait intéressant, Merton décrit son expérience en utilisant des concepts spécifiques au bouddhisme (*dharmakaya*, vide, compassion):

Tous les problèmes sont résolus et tout est clair, simplement parce que ce qui importe est clair. [...] Toute matière, toute vie, est remplie du *dharmakaya* [...] tout est vide et tout est compassion. Je ne sais pas quand, dans ma vie, j'ai connu un tel sens du beau et de la validité spirituelle se rencontrant dans une illumination esthétique. [...] Je connais et j'ai vu ce que je cherchais vaguement. Je ne sais pas ce qui reste, mais j'ai vu et percé à travers la surface, et je suis allé au-delà de l'ombre et du déguisement. (Merton, 1975, p. 84)

Selon Jean Leclercq, cet événement aurait orienté le reste de la vie du moine de Gethsémani. En dépit de la difficulté d'être au clair sur la pratique spirituelle de ce dernier, nous pouvons néanmoins convenir du fait qu'il visait une interpénétration des voies ascétiques bouddhique et chrétienne. Son projet de fonder un lieu de retraite en témoigne. Il voulait en effet créer en Amérique un lieu où puissent vivre côte à côte des contemplatifs chrétiens et des moines tibétains accomplissant la fameuse retraite de trois ans sous la responsabilité d'un lama. Son idée était de guider lui-même les contemplatifs chrétiens et de favoriser les échanges entre les deux groupes.





En définitive, l'élément que les moines en dialogue retiennent avant tout de Merton et dont ils sauront s'inspirer dans leurs activités ultérieures, c'est qu'il chérissait l'idée de s'imprégner des religions orientales en s'immergeant dans leur propre milieu: «Je pense, écrit-il, que nous ne devons pas chercher simplement à faire des comptes-rendus superficiels sur les traditions asiatiques, mais nous devons vivre de ces traditions et les partager autant que possible, en vivant dans leur milieu traditionnel<sup>4</sup>.» Ce message est aussi celui de Le Saux et de Griffiths dont la vie en est la démonstration concrète en contexte indien.

### *Le yoga et les maîtres de Shantivanam*

Dans cette section, nous choisissons pour notre propos de parler de Le Saux (Abhishiktananda) et Griffiths à partir de ce qui les rapproche: leur lien à une mission en contexte indien, leur rôle déterminant dans le développement de l'ashram de Shantivanam, leur rapport au yoga dans leur vie spirituelle ou encore l'importance qu'ils accordent à l'expérience de la non-dualité (*advaita*) dans leur compréhension du divin. Toutefois, cela ne doit pas laisser l'impression que Le Saux et Griffiths ont un parcours similaire et une approche identique de la spiritualité hindoue, ou qu'ils ont travaillé ensemble. Le Saux est présent à Shantivanam de 1950 à 1968, alors que Griffiths s'y installe de 1968 à 1993. En outre, Le Saux est allé bien plus loin dans l'expérience védantique de la non-dualité et a inscrit cette dernière dans la perspective d'un dialogue intérieur de façon plus évidente que Griffiths. Cela étant précisé, nous pouvons tenter les remarques suivantes, utiles pour comprendre le rapport de ces pionniers aux voies orientales de méditation.

Le Saux<sup>5</sup> et Griffiths ont intégré une forme de yoga à leur spiritualité chrétienne, cela ne fait aucun doute. Leur exemple nous

<sup>4</sup> *North American Board for East-West Dialogue*, n° 16 (1983), p. 3.

<sup>5</sup> Né à Saint-Briac en Bretagne, Henri Le Saux (1910-1973) manifeste dès l'adolescence le désir de devenir prêtre. Après des études au séminaire de Rennes, il entre à l'abbaye bénédictine de Sainte-Anne de Kergonan en octobre 1929 et est ordonné prêtre en décembre 1935. Remarqué pour ses qualités intellectuelles, il



enseigne que la méditation est une voie privilégiée pour toucher l'âme indienne, plus précisément pour incarner la vérité du Védanta en faisant l'expérience de la non-dualité (*advaita*) qui en est le cœur. Pourtant, une chose surprend. À l'inverse de Merton qui laisse le doute sur son éventuelle pratique zen, tout en montrant un intérêt évident pour les méditations bouddhiques, Le Saux et Griffiths attestent leur pratique du yoga, mais en parlent peu. On se rappelle par exemple que le trappiste de Gethsémani, quand il rencontra le dalaï-lama lors de son voyage en Inde, l'entretint longuement sur la méditation. Pour leur part, nos deux bénédictins en font peu état dans leurs écrits qui, par ailleurs, mettent en relief les trésors spirituels de l'Asie.

L'exception réside dans le petit ouvrage de Le Saux, *Prayer*, publié en 1967, où il traite de la méditation et du yoga. Or, même là, on remarque aisément sa discrétion sur le sujet, car il se réfère moins à la forme qu'au fond de la méditation. Ce qui ressort le plus, ce n'est pas l'aspect technique et ascétique, la méditation comme méthode, mais sa visée, ce qu'elle initie et qui en définitive lui échappe, à savoir la rencontre avec l'Esprit divin présent au cœur (*guhā*) de tout être. Seules les quelques pages consacrées à la prière du nom en offrent une description avec ses étapes, sa phénoménologie et la façon de la mettre en œuvre. Si cela nous renseigne sur la pratique personnelle de Le Saux, on y voit aussi une certaine résistance à développer le sujet, d'autant que le *sannyasa* breton a consenti à écrire son livre sur la prière seulement vers la fin de sa vie et à la demande répétée de chrétiens en Asie.

---

exerce successivement les fonctions de bibliothécaire et de professeur de l'histoire de l'Église et de patristique. Mais Le Saux est destiné à une tâche plus exotique. Il reçoit l'appel de l'Inde à l'âge de 24 ans et son souhait le plus cher est de rejoindre Jules Monchanin, prêtre diocésain de Lyon parti en mission en Inde en 1939 avec l'idée de vivre l'Inde de l'intérieur en vue d'incarner le christianisme dans les modes de vie et de prière propres aux cultures du subcontinent. Malgré les refus de son supérieur de le laisser quitter le monastère, Le Saux garde espoir et se prépare au moment tant attendu en apprenant le tamoul. Finalement, il obtient l'autorisation de partir en Inde, dont il foule les rives le 15 août 1948. Le Saux ne se doute guère qu'une aventure des plus extraordinaire l'y attend et, à travers lui, attend aussi l'Église toute entière.



Comment donc expliquer une telle discrétion à propos de la méditation? Certes, cela ne signifie pas que cette dernière est sans importance ou secondaire. Elle tient une place significative dans la vie de Le Saux et dans celle de Griffiths<sup>6</sup>, lequel souligne que méditer est la chose la plus importante (Griffiths, 1992). À vrai dire, on ne saurait répondre à cette question sans situer au préalable leur rapport à la méditation dans le contexte missionnaire qui est le leur. Le Saux est sur ce point éloquent, lorsqu'il s'exclame: «Ô Seigneur, je suis venu en Inde pour te faire connaître à mes frères hindous. Et c'est toi qui t'es fait connaître à moi à travers la méditation.» (Coff, 1994, p. 22) Ce revirement se comprend en fonction de l'idéal missionnaire que nous avons déjà soulevé et qui consiste à connaître pour être connu, cet effort de saisir l'aspiration profonde de l'hindouisme pour ainsi faire jaillir du terreau indien les richesses du monachisme chrétien. Notons toutefois que Le Saux prendra de plus en plus de distance par rapport au contexte missionnaire classique, pour aller plus loin, en réponse aux exigences d'un dialogue profond avec l'hindouisme; d'où son désaccord de plus en plus marqué avec Jules Monchanin.

Si les voies ascétiques hindoues ont un rôle crucial à jouer dans l'inculturation du message chrétien, elles sont à envisager

---

<sup>6</sup> Né en Angleterre dans une famille anglicane modeste, Alan Richard Griffiths (1906-1993) montre très tôt un grand sens spirituel. À 17 ans, au cours d'une promenade dans les champs, ébloui par la beauté du coucher du soleil, il connaît une expérience mystique, une union sacrée avec la nature. Après ses études à Oxford, il s'engage à vivre avec des amis dans une maison de campagne sans le confort matériel qu'il critique sévèrement, pour laisser toute la place à la poésie et à la lecture d'œuvres religieuses. Sans se dire chrétien, il a néanmoins un intérêt marqué pour la spiritualité. Avec le théologien C.S. Lewis, dont il est l'étudiant à Oxford et l'ami, il s'intéresse à la transcendance dans la littérature anglaise. Griffiths se convertit au catholicisme après avoir connu plusieurs transformations spirituelles profondes. L'une d'elles survient suite à ses études, après avoir travaillé dans les bas quartiers de Londres. Le sentiment de ne plus être le centre de sa propre vie le pousse à entrer à l'abbaye bénédictine de Prinknash près de Gloucester où il prend le nom de Bede. Invité à se rendre en Inde, il met sur pied, avec le cistercien Francis Mahieu, un monastère (Kurisumala) dans les montagnes du Kerala. L'objectif est d'entrer comme chrétien dans la tradition des *sannyasi*. Plus tard, Le Saux lui propose de diriger l'ashram de Shantivanam. En acceptant l'offre du moine breton et *sannyasa*, il fait de l'Inde sa seconde patrie, lui qui n'était supposé y rester que pour une courte durée.



néanmoins dans un projet plus large, celui d'une structure monastique propre au génie indien. En cela, le décret sur la mission (*Ad Gentes*) fait état d'une «adaptation authentique» en fonction de deux types de monastères: le premier, de type traditionnel, garde les éléments essentiels de l'institution monastique, et le second revient aux formes plus simples du monachisme antique. Celles-ci renvoient, dans le cas de l'Inde, à ces petites communautés, à l'image de l'ashram hindou, auxquelles se rattache le mode de vie du *sannyasa*, dont le plus bel exemple est Shantivanam, fondée conjointement en 1950, le 21 mars en la fête de saint Benoît, par Jules Monchanin et Henri Le Saux à Kulittalai dans l'État du Tamil Nadu, lesquels lui donnèrent le nom de Saccidananda, un terme sanskrit qui renvoie à la réalité ultime sous ces trois aspects fondamentaux: être, conscience et félicité.

Cette communauté était connue avant la tenue du Concile grâce aux écrits de ses fondateurs: *Ermîtes du Saccidananda* publié en 1956 ou encore *A Benedictine Ashram* paru en 1964. Ayant acquis sa réputation sous la direction de Griffiths dès 1968, elle s'inscrit dans la tradition des ashrams chrétiens commencée à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Cet ashram chrétien se démarque toutefois de ceux qui l'ont précédé en ce qu'il fait de la dimension contemplative le centre de sa vocation, alors que jusqu'ici les fondations similaires étaient davantage des lieux d'intervention apostolique. C'est là que se situe l'apport de l'expérience monastique chrétienne à la mission et à la spiritualité; c'est là aussi qu'il nous faut saisir le rapport de Le Saux et Griffiths à la méditation. Comprendre la dynamique et la fonction de l'ashram apporte un éclairage sur la place de cette dernière dans leurs vies respectives. Notons que, dans le cas de Le Saux, cela est vrai du moins dans les premiers temps de son séjour en Inde, avant qu'il ne quitte l'ashram pour approfondir sa quête en solitaire.

Si l'ashram hindou est vu comme l'équivalent du monastère européen, il s'en différencie à bien des égards; il s'agit en fait de deux structures bien distinctes. À l'inverse du monastère, l'ashram



n'est pas une institution permanente ou qui se veut telle; il naît avec le gourou, qui en est le pilier, et il est en cela logique qu'il meurt avec lui si ce dernier n'a pas désigné de successeur. C'est une structure qui soutient une relation de maître à disciple où l'intériorité, l'ascèse et la méditation occupent une place centrale. Chacun y vit à son propre rythme, dans le silence et le respect des autres. En faisant de l'ashram un lieu chrétien, on ajoute au monachisme traditionnel, avec ses grandes abbayes, un modèle de simplicité, misant à la fois sur un retour à l'expérience de Dieu et sur l'hospitalité envers toute personne en quête de vérité, et ce, quelle que soit sa religion. Notons que l'ashram ne répond pas uniquement à un besoin d'intériorité; il trouve aussi sa valeur en lien avec la pauvreté qui en Asie domine en bien des endroits, même si, sur ce point, il est loin de faire l'unanimité, ayant souvent été perçu comme un milieu «bourgeois», déconnecté de la misère et des injustices sociales.

Par le biais de l'ashram, les missionnaires bénédictins s'ouvrent pour la première fois à la possibilité de se familiariser avec les formes contemplatives des spiritualités locales et de réunir des contemplatifs de divers horizons en leur offrant de cheminer ensemble vers le mystère qui les unit. Voilà sans doute une des raisons pour lesquelles on s'intéresse plus à la méditation comme tremplin vers la rencontre du divin qu'à la promotion d'une technique en particulier, ce qui serait mal venu dans le cadre hindou-chrétien de Shantivanam en raison aussi de ce qui suit.

Plus que toute autre religion, l'hindouisme a développé de nombreuses méthodes spirituelles, souvent très élaborées, impliquant les dimensions physiologique et psychologique, pour entrer dans la voie du silence, celui de l'esprit. Connues sous le vocable de «yoga», ces méthodes font l'objet de voies multiples — *bhakti yoga*, *karma yoga*, *jnana yoga*, *mantra yoga*, etc. — qui, toutes, garantissent de mener au même but: arrêter toute activité mentale et ainsi permettre à la force divine (*shakti*) qui sommeille au fond de la conscience de s'éveiller et de mener librement l'individu à sa perfection.



Cela renseigne sur deux choses: d'abord, l'importance de prendre sérieusement en compte ces voies pour une connaissance approfondie de l'hindouisme et, ensuite, la nécessité de les relativiser par rapport à l'expérience de l'Ultime pour laquelle elles «préparent» l'individu. L'ashram de Shantivanam illustre cette double approche. Même si Le Saux privilégie pour sa part la prière du nom de Dieu ou de tout autre mantra (*nâmajapa*) (voir Le Saux, 1967, p. 57), celle-ci ne s'impose pas comme méthode officielle. Certes, la méditation ponctue les journées, une heure au lever du soleil et une autre au coucher, mais chacun est appelé à trouver sa propre voie, ce qui lui convient le mieux. C'est pourquoi Le Saux précise que le yoga n'est pas essentiel et ne peut être recommandé à tous (Le Saux, 1967). L'important est que l'ashram soit un lieu où germe une conscience toujours plus profonde de la réalité, de sa propre réalité, qui relie chaque personne à toute chose.

Les maîtres de Shantivanam mettent l'accent sur l'importance de goûter la vérité des *Upanishad*, de faire l'expérience directe du divin, au-delà des mots et des sens, ce pour quoi la méthode ou technique de méditation seule ne suffit pas. Pour Le Saux, cette dernière n'est qu'une préparation à l'ultime rencontre avec soi-même selon le Védanta ou avec le Père dans l'unité de l'Esprit selon les mystiques chrétiens (Le Saux, 1967). Dans la perspective de cette rencontre, la grâce divine et les dons de l'Esprit saint sont cruciaux. Il faut aussi tenir compte du maître spirituel (gourou) sans lequel il vaut mieux se garder de s'engager dans la voie qui mène à l'union divine. Le Saux en a exploré le sens dans sa relation à Ramana Maharshi et plus encore avec Sri Gnagananda et, vers la fin de sa vie, avec Marc Chaduc, son propre disciple. La quête spirituelle requiert en définitive de renoncer à tout ce qui fait obstacle à l'union pleine et totale au divin. Or la technique de méditation elle-même peut devenir un obstacle quant au véritable but du voyage intérieur; à un certain moment, le détachement de sa propre pratique s'impose de lui-même. Le Saux y est particulièrement sensible, d'où sa méfiance dès lors qu'il s'agit de privilégier toute méthode spirituelle au détriment de l'expérience religieuse



spontanée. Ne rejoint-on pas ici l'esprit du *sannyasa*, celui qui renonce à tout, même à ce qui nous apparaît fondamental à toute vie religieuse? Le Saux emprunte cette voie de façon plus radicale dès 1968, après la mort de Monchanin, lorsqu'il décide de quitter Shantivanam pour sillonner les routes de l'Inde et vivre en ermite dans l'Himalaya, trouvant ainsi le moyen d'effectuer de longues retraites méditatives et silencieuses.

Les exemples de Le Saux et de Griffiths montrent en définitive que le yoga met en contact avec l'âme indienne pour autant qu'il s'en trouve relativisé dans ses aspects technique et ascétique pour donner toute sa place à l'expérience de la non-dualité où se réconcilient en toute harmonie le spirituel et le matériel, l'un et le multiple, l'humain et le divin.

Sur ce point, il convient de noter la différence de perspectives entre Merton et les maîtres de Shantivanam. Certes, tous expriment l'urgence de faire se rencontrer au plan spirituel le christianisme occidental et les spiritualités d'Asie, mais pour le premier la rencontre se base sur l'emprunt de techniques et de disciplines bouddhiques ou hindoues, alors que les autres parlent plutôt de faire l'expérience de Dieu propre à ces traditions. On en retrouve l'indice dans ces mots de Griffiths prononcés en 1988:

La rencontre réelle de l'Église catholique avec les religions de l'Asie a à peine débuté et [...] le défi de l'Ordre monastique est d'entrer dans l'expérience de Dieu — ou de la réalité ultime dans le cas du bouddhisme — propre aux religions asiatiques et de relier cette expérience à celle de l'expérience de Dieu en Christ en Occident<sup>7</sup>.

La nuance que nous venons de faire indique en réalité, non pas deux projets, mais deux angles d'approche en ce qui a trait à l'adoption, en tant que chrétien, des méditations orientales, une différence due en partie aux contextes et aux priorités de chacun.

Merton s'intéresse surtout aux bouddhismes zen et tibétain, des traditions où les pratiques méditatives sont essentielles et rigoureuses. Il s'y intéresse, de plus, en Occident, sans aucune

---

<sup>7</sup> *North American Board for East-West Dialogue*, n° 31 (1988), p. 2.



connaissance de leur contexte d'origine; il ne mettra les pieds en Asie que pour peu de temps à la fin de sa vie. Or ce sont surtout les techniques de méditation qui, dans le bouddhisme, attirent les Occidentaux. De leur côté, Le Saux et Griffiths se font les hôtes du subcontinent indien à la recherche de l'essence de la vie monastique. Et, dans un pays où les techniques et voies ascétiques de toutes sortes intègrent le quotidien des gens depuis des siècles, voire des millénaires, pour s'adresser au plus grand nombre sans se confiner dans une tradition spécifique, les missionnaires bénédictins auront tendance à rechercher le joyau de l'Inde, l'expérience de la non-dualité, sans s'attacher à aucune d'entre elles.

Au-delà de ces remarques, Merton, Le Saux et Griffiths se rejoignent sur le point suivant, décisif pour comprendre la motivation des changements qui vont bientôt affecter le dialogue interreligieux monastique: l'adoption d'une méditation bouddhique ou hindoue ne se limite pas au besoin d'une Église locale en voie d'inculturation; le croire serait en avoir une vue réductrice. Une telle adoption s'inscrit aussi et avant tout dans le contexte plus large d'une quête personnelle de la vérité, et ce, même si cette adoption révèle chez chacun une approche somme toute spécifique et personnalisée de la spiritualité de l'autre. Nos pionniers se découvrent en dialogue après coup. C'est leur soif du divin qui les conduit, souvent à leur insu, à s'investir dans une expérience spirituelle non chrétienne. De là, l'Orient spirituel n'est pas seulement ce terreau où la vigne de la «bonne nouvelle» doit s'épanouir, il est aussi ce verger où le chrétien est appelé à cueillir les fruits de sa propre conversion pour renouer avec les profondeurs de sa tradition. C'est précisément là, dans cette rencontre, une vocation dépassant le «mandat missionnaire» classique, que le dialogue des moines trouve peu à peu son centre de gravité et puise les motivations de son développement ultérieur au service d'une mission plus vaste où l'attention se déplace sur une humanité en crise, à laquelle il est urgent d'apporter ensemble les fondations spirituelles nécessaires à sa survie.





## Chapitre 2

# POUR UN MONDE EN MUTATION

La deuxième période du dialogue monastique concorde avec la mise sur pied d'une structure permettant d'explorer plus avant la rencontre des monachismes. Elle correspond à la création de deux sous-commissions dédiées exclusivement à cette cause, l'une en Europe, le Dialogue interreligieux monastique (DIM), créée à Loppem en Belgique en août 1977, et l'autre aux États-Unis, le North American Board for East-West Dialogue (NABEWD<sup>1</sup>), connue à partir de 1994 sous le nom de Monastic Interreligious Dialogue (MID) et dont la réunion fondatrice a lieu à Petersham en juin 1977. En se structurant, le dialogue s'oriente de façon telle qu'il s'impose très vite comme une activité au service de la communauté humaine, tout en évinçant peu à peu de ses priorités l'implantation de l'Église en Asie. Tholens fait partie de ceux qui orientent le dialogue des moines dans cette voie quand il propose dans un texte non publié de 1979 de le situer dans la perspective du document conciliaire *Nostra Aetate*: «On quitte la voie apologétique et missionnaire commune, et une nouvelle perspective s'ouvre: non pas celle d'une nouvelle méthode missionnaire, mais celle de vivre ensemble avec les membres d'autres religions et de partager ce que l'on a en commun!»

---

<sup>1</sup> Il est bien question ici de la sous-commission «nord-américaine», un organisme qui se veut donc continental. Or, en pratique, elle est une entreprise essentiellement états-unienne. Ce qui ne signifie pas que le Canada en soit exclu, mais que, tout simplement, les activités de dialogue monastique ont peu retenu l'attention des moines de ce pays. C'est pourquoi, je parle de sous-commission «américaine», de façon à alléger le texte.



Si, malgré tout, le dialogue des moines demeure inséparable de la mission dont il est issu, il le devient plus encore de l'idée que la promesse d'un âge nouveau repose pour une bonne part sur une interaction spirituelle entre Orient et Occident. Les moines s'éveillent de plus en plus à l'importance de leur contribution dans un monde pluraliste et tourmenté. Montrer la voie d'un dialogue spirituel et désintéressé, marcher ensemble dans une compréhension mutuelle et renouer en expérience avec le mystère divin, sont des attitudes qui ressortent d'une connivence presque naturelle entre moines de diverses religions et qui apparaissent plus que jamais vitales dans un monde aux valeurs éclatées, en proie à de multiples menaces. D'où l'émergence d'une nouvelle compréhension du dialogue monastique, de la fin des années 1970 jusqu'à la fin des années 1980, qui se détache de son objectif strictement missionnaire, sans toutefois jamais s'en séparer totalement, pour évoluer de façon indépendante en réponse à des préoccupations plus globales et spirituelles sur l'arrière-fond d'un avenir incertain du genre humain.

Comment expliquer ce changement d'orientation du dialogue monastique alors en phase de structuration? D'où vient la motivation de faire de ce dialogue une préoccupation pour tous, loin du cadre de la mission et au-delà du cercle somme toute restreint des communautés bénédictines et cisterciennes? Quelles sont les implications et les enjeux de ce changement? Pour tenter de le savoir, trois points méritent d'être mis en évidence. D'abord, le dialogue s'apparente à une nouvelle pentecôte monastique, une mission dont la paix est l'objectif principal, et où la rencontre avec l'Orient répond à des préoccupations et des besoins plus spécifiquement occidentaux. Ensuite, l'aventure dialogale repose sur l'approfondissement pratique et théorique des méditations orientales, dont l'enjeu est le renouveau spirituel au sein d'une Église qui s'est trop longtemps coupée du silence contemplatif et des lois intérieures de l'Esprit. Enfin, le programme ambitieux des moines en dialogue, fondé sur une hospitalité inédite à l'endroit des religions d'Asie, suscite, au sein même de l'Ordre monastique, des peurs et des interrogations qui, en dépit du tort que ces réactions causent à l'image du dialogue, préparent le terrain pour son évolution ultérieure.



## Une nouvelle pentecôte monastique

Les réunions de Loppem et de Petersham se démarquent des autres événements interreligieux du genre organisés à la même époque en ce qu'elles constituent un commencement, l'inauguration d'un travail de longue haleine, aussi les qualifie-t-on volontiers de fondatrices. Elles sont non seulement à l'origine d'un dialogue structuré, mais elles renferment aussi l'intuition qui animera les activités ultérieures des moines en dialogue. Ces réunions représentent par conséquent une étape décisive dans l'histoire et la compréhension de ce dernier. À ce sujet, les mots de Denyse Lavigne, sœur trappiste, sont éloquentes:

Petersham n'était pas simplement une autre rencontre ou un atelier parmi d'autres, ce n'était pas une tentative naïve de dialogue ni un engagement répondant à une mode, dans des techniques superficielles de méditations orientales ou occidentales. Petersham était plutôt une ouverture, le seuil d'un nouveau genre d'aventure monastique: un voyage qui commence à l'intérieur et atteint toutes les nations et toutes les personnes. Je vois désormais les Actes des Apôtres comme mon propre voyage, à la fois intérieur et extérieur. Je ressens une profonde solidarité, ainsi qu'une gratitude envers tous les moines et moniales qui partagent ce voyage avec moi, même si je ne les ai jamais rencontrés. (Lavigne, 1978, p. 5)

Ces propos traduisent bien la nature et l'intuition du mouvement interreligieux naissant, dont la mission réside dans cette recherche commune de la vérité à laquelle sont conviés les contemplatifs de tous horizons. Ensemble, ils sont appelés à jeter les bases spirituelles d'un monde en évolution rapide, sans lesquelles ce dernier n'aurait que peu de chances de survivre. Les moines en dialogue estiment que l'Orient et l'Occident se heurteront à moins qu'ils ne se rencontrent sur le plan spirituel. Là encore, ils se tournent principalement vers les religions orientales, même si au cours de cette deuxième période, ils ne se limitent plus à une rencontre des monachismes, mais s'ouvrent aussi à un dialogue avec toutes les religions, en particulier l'islam qui, en



Occident, représente un défi grandissant surtout depuis la guerre du Golfe.

Soucieux du sort de l'humanité, les participants de Loppem et de Petersham affichent leur volonté de contribuer à la paix dans le monde, pour laquelle le rapprochement des monachismes se présente comme un élément de solution important. C'est à Petersham qu'on insiste le plus sur cette nouvelle orientation du dialogue monastique, qui donne à la réunion la grandeur de sa vision et le sens de sa mission. Cela en fait aussi un rassemblement largement médiatisé. La presse américaine titre: «Petersham, village mondial, lieu de colloque monastique sur l'unité "Orient-Occident"», ou encore: «Des moines orientaux rencontrent l'Occident». Le profil des participants y est pour beaucoup, Petersham incarnant en quelque sorte cette nouvelle culture à l'heure de la globalisation. Sont en effet présentes des personnes de milieux divers; aux côtés des fils et filles de saint Benoît se trouvent des universitaires, des bouddhistes, des hindous et des laïcs de culture chrétienne, dont plusieurs ont une expérience des méthodes spirituelles orientales. On note aussi la présence remarquée de Robert Müller, représentant des Nations Unies. Sensible à la transformation globale de la planète, celui-ci évoque le besoin d'une nouvelle spiritualité et, avec elle, d'un type de monachisme qui incarnerait toutes les valeurs traditionnelles tout en s'exprimant dans des formes inédites adaptées à la culture globale émergente. Le diplomate donne ainsi le ton à la rencontre, les débats étant envisagés dans le contexte d'une transformation des cultures particulières en une culture mondiale, où le moine en dialogue entend définir la place de l'expérience religieuse et en trouver les moyens d'expression. Notons que ce rôle universel du moine n'est pas nouveau; on en retrouve la trace dans le rapport du congrès de Bangalore (1973):

Le monde d'aujourd'hui a soif de libération, et tout problème actuel qui n'est pas posé sur l'arrière-fond d'un horizon universel est erroné du point de vue méthodologique. Le moine ne doit pas être un homme étroit d'esprit, mais un homme avec une conscience planétaire. (O'Hanlon, 1974, p. 20)



L'enquête menée par Tholens en 1975 au sein de l'Ordre sur la façon de développer plus avant la rencontre des monachismes, révèle une préoccupation similaire lorsqu'il est question des devoirs austères qui s'imposeront aux pionniers de ce dialogue: «Ils auront à affronter ensemble les questions cruciales que pose la mutation culturelle actuellement vécue par l'humanité tout entière, mutation qui lance un défi à toutes les religions.» (Tholens, 1975, p. 49)

C'est en fonction de cette perspective que le moine en dialogue oriente désormais sa mission; encore faut-il préciser que la culture globale, à laquelle il veut donner une fondation spirituelle, n'équivaut pas à une culture unique, homogène et hégémonique, mais renvoie à la conscience que les cultures évoluent en interaction sur la base d'une reconnaissance à la fois de leur spécificité respective et de leur unité primordiale. On vise la communion entre tous non au prix de la diversité mais en l'assumant pleinement, ce que le moine réussit en témoignant de sa foi en une unité entre tous les croyants, une unité fondamentale et mystérieuse, déjà là, bien qu'encore en devenir. Là résident la force et la contribution spécifique du moine en dialogue et que la rencontre de Petersham a su mettre en valeur. C'est dans l'espérance d'être un seul peuple que se situent la signification et l'orientation de la rencontre de 1977 (Pennington, 1978a). Cette unité fraternelle fonde le dialogue monastique dès sa création: «Nous avons besoin de partir de là où nous sommes un, dans l'Esprit de Dieu.» (O'Hara, 1977, p. 5)

Cela coïncide avec un nouvel élan missionnaire sous le signe de l'Esprit et de la communion. Il s'agit de s'éveiller ensemble, dans une relation de réciprocité et de compréhension mutuelle, à la présence du mystère divin au fond de tous les cœurs, là où précisément la communion entre tous les êtres est déjà une réalité, mais où elle attend encore son achèvement ici-bas. Les mots suivants de Merton prononcés à Calcutta devaient ainsi constituer la formule clef du dialogue monastique et de sa mise en œuvre: «Mes chers frères, nous sommes déjà un. Mais nous imaginons que nous ne le sommes pas. Et ce que nous avons à retrouver, c'est notre unité originelle. Ce que nous devons être, c'est ce que nous sommes.» (Merton, 1975, p. 308) C'est dans la foi en cette unité de



nature eschatologique que le moine puise la force d'accueillir, dans un amour inconditionnel et le respect, ce qui lui est religieusement différent et ainsi d'œuvrer pour une cohabitation harmonieuse entre les peuples.

Dans l'effort d'incarner l'esprit de Petersham, les sous-commissions interreligieuses font de la paix leur objectif principal. Ce faisant, le moine trouve le moyen d'incarner la devise monastique, tirée du psautier (33, 15) et contenue dans la Règle de saint Benoît: «Cherche la paix et poursuis-la.» (Prologue, 17) Faisant de la réconciliation la vocation de ses disciples, le père du monachisme chrétien en Occident montre que le moine a encore sa place aujourd'hui, un point confirmé par l'abbé primat des Bénédictins qui, en 1994, réitère son engagement pour la paix:

C'est notre tâche de souligner les valeurs des diverses religions du monde en espérant qu'à travers la connaissance et le dialogue, nous, qui appartenons aux instituts monastiques, puissions contribuer à la construction de la paix dans le monde. *Pax* est un don de saint Benoît qui nous est adressé et notre don au dialogue interreligieux. (Theisen, 1995, p. 2)

Si dorénavant dialogue interreligieux et paix mondiale vont de pair, il reste que les moines ne sauront répondre à ce dernier objectif qu'indirectement. Ils savent qu'ils ne peuvent servir la paix — c'est là un des éléments essentiels de leur message — sans risquer de la réduire à une activité diplomatique, une simple négociation, que dans une mise en application d'objectifs plus spécifiques, centrés sur la promotion et le développement du dialogue entre les religions. C'est dans l'effort pour soutenir une rencontre vraie, où l'accueil de l'altérité religieuse et l'ouverture au divin coïncident, que la paix jaillit en toute authenticité des cœurs en relation et induit une véritable transformation des consciences individuelles et des structures sociales.

Notons que la préoccupation pour la paix dans le monde, entretenue par les moines, contribue à accroître la distance entre les première et deuxième périodes de leur dialogue. Cette préoccupation révèle en effet un intérêt avant tout occidental pour la rencontre interreligieuse qui va devenir de plus en plus évident, au point où les



sous-commissions européenne et américaine délaissent peu à peu l'Église d'Asie et les exigences missionnaires qui s'y rattachent.

Dès que la volonté de structurer le dialogue monastique se fait ressentir, on assiste à une prise en main de ce dernier par les moines occidentaux en réponse à des préoccupations propres à l'Occident. D'où de vives tensions entre les sous-commissions interreligieuses et le Secrétariat pour la mission (AIM) sur l'orientation de la rencontre entre Orient et Occident. Il demeure pourtant, en théorie du moins, que la promotion du dialogue parmi les chrétiens d'Asie est un objectif prioritaire des moines en dialogue. L'abbé primat des Bénédictins, Rembert Weakland, précise au congrès de Bangalore que le principal travail de l'AIM est d'être au service des monastères chrétiens d'Asie, en les aidant à s'ouvrir au dialogue avec les moines bouddhistes et hindous, ce que souhaite aussi le responsable du Secrétariat pour la mission, Marie-Robert de Floris, lorsqu'il endosse la nécessité pour son organisme de créer un secteur consacré au dialogue interreligieux.

Dans les faits, cette exigence est, somme toute, très peu entendue. D'où l'intervention en juin 1980 de l'abbé primat, Victor Dammertz, auprès des moines américains leur précisant que la tâche première des sous-commissions intermonastiques est d'aider les moines chrétiens d'Asie dans leur dialogue avec les autres monachismes. En novembre de la même année, la sous-commission américaine adopte un nouvel objectif, celui précisément d'assister les chrétiens d'Asie: «Encourager et soutenir les Bénédictins et les Cisterciens en Asie dans leur dialogue avec les moines non chrétiens<sup>2</sup>.» Toutefois, ce rappel ne trouve guère d'application pratique, s'effaçant derrière cet autre objectif approuvé par le Secrétariat pour la mission:

Faire connaître au monde monastique d'Occident la vitalité du monachisme dans ces pays en voie de développement, stimuler la compréhension et la sympathie fraternelle, éveiller la générosité en aidant ces monastères à résoudre nombre de problèmes que soulève le contexte du monde en transition d'aujourd'hui<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> *North American Board for East-West Dialogue*, n° 10 (1981), p. 5.

<sup>3</sup> *North American Board for East-West Dialogue*, n° 7 (1980), p. 3.



Comment donc expliquer ce changement qui consiste à privilégier la rencontre interreligieuse en Occident au détriment d'une Église d'Asie dont le dialogue est crucial à son inculturation? Pourquoi cette difficulté à maintenir ensemble ces deux perspectives, dialogale et missionnaire? Quatre éléments sont à retenir: le rôle spécifique des moines en dialogue, la place ambiguë du dialogue, l'inculturation en difficulté, et l'Orient intérieur.

### *Le rôle spécifique des moines*

Les moines d'Occident s'éloignent de leur mission en Asie à mesure qu'ils prennent conscience de la spécificité de leur rôle en matière de dialogue, un rôle qu'ils reconnaissent être les seuls à pouvoir jouer.

L'expérience des congrès de Bangkok et Bangalore montre la capacité exceptionnelle des moines à communiquer avec les spiritualités bouddhique et hindoue, là où un dialogue mené au niveau uniquement doctrinal et théologique a de grandes chances de tomber dans une impasse. Le contact avec ces spiritualités, qui peut aller jusqu'à en adopter certaines pratiques de méditation, démontre que l'expérience religieuse est un terrain propice au développement d'un dialogue réussi. Au-delà de leurs différences réelles d'opinions et d'expériences, les moines<sup>4</sup> de toutes traditions sont mûs par un même but: la recherche de l'Ultime, du transcendant, de ce qui est plus grand que l'entendement, les sens et l'imagination.

---

<sup>4</sup> Si utiliser le substantif «moine» de manière indifférenciée en contexte chrétien, bouddhique ou hindou, est en soi commode et montre d'emblée une connivence due au style de vie, il faut garder à l'esprit que chaque tradition en a une compréhension spécifique. Il convient de distinguer le *monachos* (seul, simple) dans le christianisme, le *sadhu* (pauvre), le *sannyasa* (renonçant) et le *yogi* (celui qui transcende les opposés) dans l'hindouisme ou encore le *bhiksu* (mendiant) dans le bouddhisme. En dépit de leurs accents particuliers, ces approches se rejoignent sur le détachement du monde transitoire, la quête de l'absolu, le recours à une discipline et au maître, la conscience aiguë de la mort, les dimensions de pauvreté et de chasteté, et l'importance du silence. On retrouve cette difficulté liée au vocabulaire quand on aborde d'autres concepts chrétiens, comme celui de «religion» pour qualifier d'autres systèmes religieux.





Cette recherche commune est en soi une invitation à s'enrichir mutuellement, à partager les voies ascétique et contemplative des uns et des autres, sans que chacun ne renie toutefois ses convictions. Bien que les moines chrétiens, bouddhistes et hindous aient leurs sources littéraires propres, issues d'expériences spirituelles différentes, cette connivence monastique s'affirme d'emblée. Certains font même référence à la possible origine historique commune des traditions monastiques d'Orient et d'Occident. S'il y a des indications «muettes» et «souterraines» que le christianisme emprunta l'idée du monachisme à l'Inde (Corless, 1989), on est en droit de s'interroger: les moines chrétiens ne sont-ils pas les héritiers des anciens «renonçants» indiens? (Leclercq, 1986) Si cette question est légitime, elle doit pourtant rester ouverte, car nous sommes incapables actuellement de prouver l'existence d'une influence directe de l'Inde sur l'Orient chrétien en ce domaine (Åmell, 1998). Cela n'empêche pas les moines en dialogue de voir se manifester à travers la diversité des monachismes un archétype religieux commun, thème principal du premier symposium de la sous-commission américaine tenu à Holyoke en 1980.

Les moines découvrent ainsi leur disposition presque naturelle à se rencontrer autour de l'essentiel, au-delà des différences doctrinales et des querelles théologiques. Le dialogue avec les religions orientales apparaît ardu, voire sans issue, à moins qu'il ne se développe sur le terrain spirituel. À la réunion fondatrice de Loppem, les participants soutiennent que tous les chrétiens doivent certes participer à cet effort dialogal, mais les membres de l'Ordre monastique sont invités à y contribuer de façon spécifique. Ne sont-ils pas les mieux placés pour montrer le caractère universel de la vérité, et que tous les êtres humains partagent le même destin qui par ailleurs les dépassent? Ne sont-ils pas en meilleure position de dévoiler à leurs partenaires les richesses mystiques du christianisme?

Si l'on ne saurait faire du moine un être à part et lui réserver les sommets de la vie spirituelle, il faut reconnaître qu'il joue ici un rôle, sinon unique, du moins spécifique. C'est en tout cas l'avis du cardinal Sergio Pignedoli, alors président du Secrétariat pour les non-chrétiens. La structuration du dialogue et de sa nouvelle



orientation trouve son impulsion dans sa lettre adressée à l'abbé primat des Bénédictins le 12 juin 1974, co-signée par Pietro Rossano, son secrétaire<sup>5</sup>. Il s'agit d'un encouragement officiel à poursuivre les efforts, reconnus prometteurs jusqu'ici, en matière de dialogue mené au plan de l'expérience religieuse. Cette lettre est un jalon décisif dans le développement du dialogue monastique, non seulement parce qu'elle exhorte les moines à continuer à travailler en ce sens, mais aussi parce qu'elle situe le dialogue non plus dans le contexte missionnaire comme à ses débuts, mais dans la perspective d'une compréhension et d'un enrichissement mutuels.

Sans se désintéresser de l'«indigénisation» du monachisme, le souci majeur du Secrétariat pontifical est de voir le monachisme assumer «ce rôle très important qu'il est seul à pouvoir jouer dans la rencontre de l'Église et des religions enracinées dans une spiritualité monastique» (Pennington, 1978a, p. 51). La contribution des moines se situe dans un dialogue prometteur en réponse aux défis d'une Église locale, mais plus encore au besoin de valoriser la profondeur spirituelle de l'Église toute entière. On vise l'exploration d'un dialogue allant dans le sens d'une purification et d'un enrichissement mutuels en ce qui a trait à l'expérience religieuse et, par conséquent, d'une appréhension plus vaste du mystère qui unit l'ensemble des croyants. La lettre du Cardinal peut se résumer en trois points qui confirment cette perspective. D'abord, on y souligne le rôle déterminant des moines dans la rencontre avec les autres religions, surtout en Asie. Après avoir évoqué le succès du congrès de Bangalore, l'auteur présente le moine comme l'archétype de l'*homo religiosus*, en vertu de quoi sa présence au sein de l'Église catholique est, en soi, un pont jeté vers toutes les religions. Ensuite, l'accent est mis sur le défi d'un dialogue mené plus spécifiquement avec l'hindouisme et le bouddhisme. On encourage de manière implicite un dialogue vécu au plan de l'expérience spirituelle avec l'intention de montrer à l'Asie que le chrétien est lui aussi sensible à une approche mystique et d'intériorité. L'auteur estime que sans

---

<sup>5</sup> Voir la lettre du cardinal Pignedoli, dans Marie-Robert de FLORIS, «Dialogue interreligieux monastique. Une nouvelle activité monastique de l'AIM», *Bulletin de l'AIM*, n° 17 (1974), p. 61-63.



l'expérience monastique il serait difficile de se présenter ainsi aux spiritualités orientales. Enfin, on propose une voie à suivre, celle de travailler à un renouveau spirituel dans l'Église, en précisant que, lors de la rencontre chrétienne-bouddhiste organisée à Bangkok, en mai 1974, par le Secrétariat pour les religions non chrétiennes, l'une des résolutions majeures prises par les évêques fut celle d'instituer un Centre de prière et de méditation pour les laïcs.

En somme, le cardinal Pignedoli incite à explorer et structurer les avenues d'un dialogue en profondeur avec les spiritualités d'Orient pour un renouveau contemplatif au sein d'une Église catholique qui semble avoir délaissé trop longtemps son sens de l'intériorité. Il encourage une telle chose moins en référence à un cadre strictement missionnaire qu'à la volonté de répondre à un grand besoin spirituel qui sévit parmi les chrétiens; il montre par la même occasion que le christianisme, avec en son centre la figure du moine qu'il présente comme l'illustration parfaite de l'être foncièrement spirituel, est capable, autant que le bouddhisme et l'hindouisme, d'apporter une solution en ce domaine.

Cette orientation repose en partie sur la conviction de l'illustre professeur de l'Université grégorienne, Rossano, co-auteur de la lettre, et qui, à l'instar de Le Saux et Griffiths, considère le dialogue, non comme une activité secondaire, mais bien comme le «principe directeur» de sa vie, parlant ainsi de «mystique du dialogue». Il n'est pas étonnant de voir se développer chez lui une affinité évidente pour le dialogue monastique, archétype d'une rencontre centrée sur l'expérience religieuse. Qu'il suffise de se rappeler son discours «Dialogue entre moines chrétiens et non chrétiens: opportunités et difficultés», prononcé au congrès des abbés bénédictins en septembre 1980, dont la conclusion se lit comme suit:

Tout ce qui peut servir à édifier, tout ce qui peut aider chacun à établir un contact avec les expériences les plus profondes de l'autre [...], de manière à se rendre mentalement capable de poursuivre sa route à la façon du Christ — tout cela peut conduire à un dialogue fructueux que seuls les moines sont habilités à entreprendre avec leurs frères, chercheurs spirituels non chrétiens. (Rossano, 1981, p. 10)



En définitive, s'annonce dans la lettre de 1974 la tendance qui va s'affirmer quelques années plus tard dans la nouvelle activité de l'AIM, à savoir celle d'un dialogue non plus limité à l'inculturation d'une Église locale en particulier, mais au service d'une cause universelle, celle du mariage spirituel entre Orient et Occident dans l'intérêt de l'humanité entière, une nouvelle orientation qui repose aussi sur un rapport entre mission et dialogue qui très tôt se révèle tendu.

### *La place ambiguë du dialogue*

Le changement d'orientation du dialogue monastique s'enracine dans une tension entre mission et dialogue existant avant même la création des sous-commissions interreligieuses et qui réside dans la volonté initiale de faire du dialogue une activité en dehors des affaires spécifiques au Secrétariat pour la mission. Après la réception de la lettre de Pignedoli, les autorités bénédictines ont l'idée de fonder un Secrétariat pour le dialogue, mais, les moyens financiers faisant défaut, on confie la tâche à l'AIM. Or ce dernier se montre d'emblée réticent à développer une activité jugée embarrassante, délicate et incertaine quant à ses implications. D'un côté, on se reconnaît un manque de compétence en la matière; de l'autre, on craint que le dialogue ne jette encore plus de confusion parmi les chrétiens. On ne devait risquer de compromettre ni l'identité du monachisme ni la singularité du christianisme. En dépit de la reconnaissance, par les congrès de Bangkok et de Bangalore, du rôle central du dialogue dans la mission monastique, plusieurs abbés y demeuraient réfractaires, concevant mal que le Secrétariat pour la mission finance des activités en ce sens.

Le dialogue aurait pu voir son avenir compromis n'eût été une fois de plus l'intervention de Tholens; dans une lettre qu'il nous adresse le 20 janvier 1998, il précise:

Pour ne pas perdre la bataille, je me suis adressé à Mgr Rossano, alors secrétaire du Secrétariat romain pour les non-chrétiens, pour qu'il demande au cardinal Pignedoli, président du Secrétariat, d'adresser une lettre à tous les abbés de la



Confédération bénédictine recommandant au monachisme contemplatif de jouer un rôle dans la rencontre avec les religions asiatiques en raison du caractère religieux de cette rencontre.

Alors qu'il résidait à l'ashram de Shantivanam, Tholens réussit à faire accepter par les responsables de l'AIM, en mai 1974, son projet de «rapprochement interreligieux par le monachisme», et ce, avant même que l'abbé primat, Weakland, ne reçoive la lettre de Pignedoli en juin de la même année.

Cela montre bien la naissance difficile d'un dialogue structuré. Le Secrétariat pour la mission en accouche un peu à contrecœur, une tension qui avec le temps va s'accroître. Toujours est-il que ce dernier se plie à la demande de l'abbé primat, en réponse à la lettre de Pignedoli, de lui faire des suggestions sur le développement du dialogue entre les monachismes chrétien et asiatiques, dont trois retiennent notre attention: créer au sein de l'AIM un secteur spécialisé capable d'offrir les ressources nécessaires à la mise en œuvre et à la promotion du dialogue; encourager les rencontres régionales entre moines chrétiens et non chrétiens sur des sujets liés spécifiquement au monachisme, comme la prière et la vie communautaire; et enfin veiller à ce que ce secteur concerne avant tout les chrétiens d'Asie.

Chargé de structurer un tel secteur, Tholens commence par faire une enquête, de février à mars 1975, auprès des abbés bénédictins et cisterciens de plusieurs pays occidentaux sensibles à la cause du dialogue. Or, ce faisant, il donne le ton et confirme l'ambiguïté de départ que nous venons d'évoquer au sujet du rapport entre dialogue et mission. Comment se fait-il en effet qu'on sollicite des Occidentaux alors que l'Asie est la première concernée? Comment peut-on traiter d'un problème sans en connaître le contexte, sans en être issu ou en être un tant soit peu imprégné? Cela traduit-il une prise de distance entre le besoin de développer le dialogue en Occident et celui de sensibiliser les moines chrétiens d'Asie aux autres religions pour favoriser l'inculturation de leur Église? Ou bien faut-il y voir un écart culturel et d'opinion entre les moines chrétiens d'Occident et ceux d'Asie sur le rapport qui lie le dialogue à la mission? Toujours est-il qu'il y a là l'indice d'une difficulté



pour le dialogue à trouver sa place dans un projet missionnaire bien défini, dont il révèle par ailleurs les faiblesses. On se situe en fait aux sources du débat sur le rapport entre dialogue et mission qui aujourd'hui encore fait l'objet de vives discussions.

Pourquoi donc se tourner vers des moines occidentaux? La raison retenue par Leclercq vise le manque d'enthousiasme de la part des monastères chrétiens d'Asie pour la nouvelle activité, dû essentiellement à leurs conditions précaires. Confrontés à des nécessités fondamentales, il leur est difficile de laisser un membre de la communauté se consacrer exclusivement au dialogue pour aider les siens à accueillir les richesses de l'hindouisme et du bouddhisme. Si cette raison est en soi pertinente, elle n'est pas la seule. C'est aussi pour des enjeux plus politiques que les moines d'Occident se voient réserver la tâche de guider leurs confrères asiatiques sur la voie du dialogue. Tholens nous fait remarquer à ce sujet, dans sa lettre du 16 mars 1998, que les abbés de la Confédération bénédictine conçoivent mal que l'argent envoyé aux jeunes monastères dans les pays dits de mission, serve à la promotion d'un mouvement interreligieux. L'organisation pour la mission est de plus une entreprise occidentale avec le mandat de venir en aide au reste du monde. Par conséquent, elle se doit de mettre au service des moines orientaux, l'expertise de leurs confrères occidentaux, un fait réitéré par la direction de l'AIM en septembre 1977:

Le conseil d'administration de l'AIM considère que les nouvelles perspectives ainsi ouvertes ne le dévieront pas de son but qui est en premier lieu d'aider les moines chrétiens en Asie à s'ouvrir au dialogue avec les moines non chrétiens. Pour cela, nos frères asiatiques doivent compter non seulement sur la sympathie de leurs frères occidentaux, mais aussi sur leur compétence. De là, la première tâche nécessaire qui était de rassembler en Occident les moines déjà intéressés par la question. (Floris, 1977, p. 59)

Cela conduit en bout de ligne à maintenir deux objectifs dont l'expérience sur le terrain confirme le peu d'affinité entre eux. On le voit déjà dans les résultats de l'enquête menée par Tholens où l'intérêt qui ressort a peu à voir avec l'Église d'Asie. Les moines



sollicités s'entendent sur la nécessité du dialogue pour contrer l'ignorance réciproque et les préjugés qui sévissent encore trop souvent entre les spirituels de diverses religions. On souhaite travailler dans un esprit de coopération à une cause qui à la fois concerne et dépasse les partenaires du dialogue: maintenir une présence spirituelle authentique dans ce monde en constante évolution. D'où l'importance pour les moines d'Occident de participer eux aussi aux rencontres religieuses que l'on organise un peu partout à cette époque en Amérique et en Europe.

Dans ses nouveaux statuts de 1976, le Secrétariat pour la mission insiste sur le fait de soutenir le dialogue des moines vivant en pays de mission, mais aussi de faire se rencontrer les diverses formes de monachismes non chrétiens en Occident. On retrouve cette double tâche à la réunion de Petersham, dans ses objectifs tels que formulés par Tholens: réfléchir sur l'importance de rencontrer, comprendre et assimiler certaines valeurs des religions d'Asie, promouvoir le dialogue parmi les moines chrétiens d'Asie, et éveiller les moines chrétiens d'Occident à l'extrême importance des religions et des cultures asiatiques pour eux-mêmes et le monde contemporain. Dans la pratique, le deuxième objectif ne sera guère honoré compte tenu de la distance géographique et culturelle qui sépare les contextes orientaux et occidentaux en matière de dialogue, sans oublier les difficultés relatives à l'effort d'inculturer le monachisme chrétien en Asie.

### *L'inculturation en difficulté*

L'écart croissant entre le dialogue et une certaine perspective missionnaire s'explique également par un processus d'inculturation en difficulté. Dans le cas de l'Inde, les moines occidentaux font face en ce sens à deux situations difficiles. D'abord, il y a le pari de l'ashram de Shantivanam qui, il faut le reconnaître, a été perdu à plusieurs égards. Sans être pour autant un échec à tous les niveaux, il n'a pas non plus rencontré les espoirs escomptés. Malgré la réputation internationale du lieu sous la direction de Griffiths, on s'aperçoit avec le recul que l'enthousiasme fait place à une certaine



déception. Censé être un haut lieu de l'inculturation, il n'a en réalité attiré que peu de vocations parmi les autochtones. Sans entrer en détail sur les raisons d'une telle situation, retenons toutefois trois éléments: une certaine méfiance dans les milieux chrétiens face à la tentative de Monchanin et Le Saux d'intégrer, dans les années 1950 et 1960, des images et des symboles hindous dans une vision chrétienne du monde; la difficulté d'une population catholique issue des castes inférieures de la société à se reconnaître dans un type de spiritualité, celui des renonçants (*sannyasi*), traditionnellement réservé à l'élite brahmanique; aussi, nous l'avons déjà évoqué, la volonté parmi les chrétiens indiens de maintenir des formes religieuses non inculturées de leur religion, typiquement occidentales, souvent portugaises, pour contrer une religion dominante au pouvoir hautement assimilateur.

Il n'en faut pas plus à Le Saux pour décider, après la mort de Monchanin, de quitter l'ashram et de se retirer seul dans l'Himalaya en réponse à son désir intense de pénétrer plus avant les mystères de la non-dualité (*advaita*). En dépit de la constatation que nous venons de faire, Shantivanam est un succès incontestable, sous la direction de Griffiths, pour ce qui est du dialogue interreligieux et de l'intériorité. Si l'ashram n'a pas honoré à souhait la vision de ses fondateurs sur le terrain de l'inculturation, il a néanmoins répondu à la demande de nombreux jeunes d'Europe, d'Amérique du Nord ou d'Australie en quête d'une expérience incarnée du divin. Il demeure en cela un symbole puissant illustrant le besoin urgent d'un rapport mystique à l'Évangile. Le bénédictin anglais joue ici un rôle clef, assumant la direction de la célèbre communauté dès 1968 à la demande de Le Saux. Griffiths devient en effet ce «gourou chrétien» pour de nombreuses personnes issues de milieux divers. Grâce à lui, l'ashram acquiert un dynamisme comme jamais auparavant, révélant le besoin d'une spiritualité auquel la tradition chrétienne peine à satisfaire; beaucoup y ont ainsi trouvé le moyen de se réconcilier avec une Église qui, sur ce point, pouvait leur sembler étrangère.

Cela renforce l'idée que la rencontre avec les religions orientales est l'occasion pour le chrétien de renouer avec les profondeurs





spirituelles souvent méconnues de sa tradition. N'est-ce pas ce à quoi nous renvoie Le Saux quand il écrit dans une lettre adressée en 1967 à Odette Baumer-Despeigne: «Je crois qu'il faut aller aux sources hindoues surtout pour devenir capable de s'abreuver aux plus profondes sources chrétiennes.» (Baumer-Despeigne, 1990, p. 535)

L'autre situation difficile à laquelle sont confrontés les moines d'Europe et d'Amérique consiste à réaliser que l'enracinement du monachisme chrétien en Asie est un pari que seuls les Asiatiques sont à même de gagner. Si les moines occidentaux se réservent l'expertise en matière de dialogue, ceux d'Asie ont de sérieux motifs d'être peu réceptifs à ce genre de collaboration, ne serait-ce que pour la bonne et simple raison qu'en Inde par exemple le pluralisme religieux et la rencontre pacifique des traditions sont des réalités millénaires. Les moines chrétiens du continent asiatique sont peu enclins à se faire dicter comment entrer en dialogue avec les religions locales dont ils sont eux-mêmes issus, d'autant plus que ce sont les Occidentaux qui, quelques siècles plus tôt, les ont sommés d'épurer leur relation au Christ de tout élément religieux étranger. Toujours est-il que le Secrétariat pour la mission se défend de vouloir mettre en tutelle les confrères d'Asie. En 1976, il va même changer de nom, l'«Aide à l'implantation monastique» devenant l'«Aide inter-monastères»; si le sigle «AIM» demeure, sa signification s'en trouve modifiée, l'intention étant d'éliminer tout renvoi au colonialisme qui transparaît dans la notion d'«implantation», et ce, pour mettre l'accent sur la fraternité et l'enrichissement mutuel entre les monastères chrétiens d'Orient et d'Occident (Gordan, 1979).

Le Secrétariat pour la mission (AIM) maintient malgré tout une position centralisatrice avec laquelle les moines en dialogue sont peu confortables, lesquels privilégient l'approche contextuelle; dans chaque milieu, que ce soit l'Europe ou l'Asie, c'est aux autochtones que revient la responsabilité de développer un dialogue local ou régional en fonction des particularités et des défis qui sont les leurs. Déjà mise en évidence dans les résultats de l'enquête de 1975, cette idée s'imposera d'autant plus que les



sous-commissions pour le dialogue auront à se financer elles-mêmes. Elle trouve enfin raison auprès des autorités bénédictines en 1980 lors du congrès panasiatique de Kandy, où l'abbé primat précise aux moines d'Asie vivant au contact des traditions orientales, qu'il est avant tout de leur responsabilité d'engager un dialogue interreligieux, le rôle des organismes américain et européen demeurant subsidiaire:

C'est vous, les moines et les sœurs d'Asie qui devez mener ce dialogue et dégager ce que doit être le visage de la vie bénédictine dans les monastères d'Asie aujourd'hui. Les monastères des autres continents ne peuvent prendre cette responsabilité à votre place, parce que, si bien intentionnés soient-ils, ils n'ont pas une pleine connaissance des problèmes qui sont en jeu. Pour continuer la nécessaire acculturation du monachisme bénédictin en Asie, vous devez vivre jour après jour en milieu asiatique et même, vous devez être véritablement un Asiatique<sup>6</sup>.

Dès lors, les chrétiens d'Orient ne dépendent plus de leurs frères occidentaux en matière de dialogue. Il n'en faut d'ailleurs pas plus pour qu'au dernier jour du congrès s'affiche la volonté des moines nés en Asie de convoquer une réunion entre eux seulement, excluant même des pionniers de la trempe de Bede Griffiths, Francis Acharya Mahieu ou Mayeul de Dreuille.

### *L'Orient intérieur*

Mentionnons un dernier point qui aide à comprendre la raison pour laquelle les moines en dialogue se sont peu à peu détachés d'une mission en Asie: le concept d'«Orient» lui-même. En effet, ce dernier renvoie moins, dans certains cas, à une donnée géographique qu'à une dimension intérieure. Cette perspective apparaît dès le congrès de Bangkok, où l'abbé primat précise que «l'Orient et l'Occident sont des concepts relatifs; d'un point de vue culturel, ils se rencontrent partout dans le monde; et l'anthropologie estime que chaque homme peut découvrir en lui des éléments de l'Orient

<sup>6</sup> *Actes du congrès de Kandy*, Sri Lanka, Vanves, 1980, p. 23.



et de l'Occident» (O'Hara, 1977, p. 4). On la retrouve en 1980 au symposium d'Holyoke où Panikkar met de l'avant qu'Orient et Occident sont des lieux non pas géographiques, mais anthropologiques (Panikkar, 1995). Si cette idée est teintée d'un certain orientalisme, elle n'entend pourtant pas minimiser l'aspect historique des religions d'Asie pour n'en retenir qu'un Orient imaginaire. On refuse plutôt une catégorisation encore répandue qui rattache les religions bibliques à l'Occident et les religions non bibliques à l'Orient. Si, en vérité, les religions encore existantes sont d'origine orientale, il n'en demeure pas moins qu'elles ont subi des influences autant de l'Orient que de l'Occident. Les expressions «religions orientales» et «religions occidentales» sont donc à manier avec précaution. Force est pourtant de constater qu'Européens et Américains pensent encore à l'Orient comme à un monolithe culturel contrastant avec un autre monolithe, l'Occident (Batchelor, 1994).

En accentuant l'aspect anthropologique de telles catégories, le moine révèle deux dimensions de son approche dialogale. D'abord, il montre que les religions asiatiques ne sont pas la solution de rechange au christianisme; il est stérile d'opposer un Occident chrétien ténébreux et ignorant à un Orient idéalisé en possession de la vérité (Blée, 1998). Ensuite, le moine met en valeur la dimension intérieure et psychologique de son dialogue en faisant correspondre les traditions en vis-à-vis à des aspects profonds de la nature humaine.

L'Orient renvoie au pôle féminin, où dominent l'intuition, le symbole, l'immanence, en contraste avec le pôle masculin de l'Occident qui accentue la raison, la rigueur du dogme et la transcendance. Le dialogue avec le bouddhisme et l'hindouisme est l'occasion pour le chrétien de mettre en relief des dimensions négligées de sa personnalité. Griffiths insiste largement sur ce point lorsqu'il s'emploie à faire la promotion du mariage entre l'Orient et l'Occident (Griffiths, 1995). Le bénédictin Pierre de Béthune va dans le même sens lorsque, dans un article paru en 1981, il se réfère à la définition que Carl Gustav Jung donne de l'Orient:

Qu'est-ce que l'Orient où la vie chrétienne doit également prendre racine? C. G. Jung a dit: «Il semble vrai que l'Orient est à l'origine des changements spirituels que nous connaissons



aujourd'hui. Cela dit, cet Orient n'est ni un monastère tibétain ou quelque rencontre de Mahatmas, il est en nous.» Nous croyons qu'il est temps d'éveiller cet «Orient en nous», c'est-à-dire tous les aspects de notre personnalité devenus atrophiés dans notre civilisation occidentale: la place donnée à l'intuition, aux symboles, à l'expression corporelle, l'acceptation de ce qui est tangible, en bref, le pôle féminin de notre personnalité. (Béthune, 1981, p. 10)

Les moines prêtent à l'Orient une signification encore plus profonde, dépassant le registre psychologique. On lui trouve aussi une dimension métaphysique, symbole du divin en soi, de la réalité ultime, au-dessus des dualités, à la fois au-delà et au cœur de toutes les particularités. Le jésuite sri lankais Aloysius Pieris, promoteur du dialogue monastique, parle de l'«Orient intérieur» comme du «Royaume de Dieu en nous et parmi nous» (Pieris, 1988, p. 84). Mais c'est Merton qui ici retient le plus notre attention: «L'Asie dans sa pureté [...] est claire, pure, complète. Elle dit tout et n'a besoin de rien. Et parce qu'elle n'a besoin de rien, elle peut se permettre d'être silencieuse, discrète et non dévoilée. Elle n'a pas besoin d'être découverte. C'est nous, les Asiatiques inclus, qui devons la découvrir.» (Merton, 1995, p. 84) Que ce soit dans sa dimension psychologique ou métaphysique, l'«Orient» ne peut se réduire à désigner les religions originaires de l'Inde et du reste de l'Asie. En plus d'être un vis-à-vis auquel on reconnaît sa spécificité, il est aussi ce miroir qui offre au contemplatif d'Occident de découvrir en lui des aspects oubliés de son rapport au divin; il lui révèle ses faiblesses et l'urgence d'y remédier pour le bien de tous. Il est plus encore ce lieu où le moine de saint Benoît découvre son rôle dans la construction d'une société plus juste. En d'autres termes, l'intimité du dialogue intérieur avec les spiritualités bouddhique et hindoue permet au moine de sonder les profondeurs de son être où il puise l'énergie de briser la routine et de contribuer à la paix dans le monde.



## Le miroir des voies ascétiques

L'exploration des méditations orientales se situe au centre de la mission des moines en dialogue, mieux elle contribue à sa mise en œuvre et à en tracer les contours. Dès la création des sous-commissions interreligieuses, elle se présente comme un projet prioritaire. S'intéresser de près aux méditations élaborées dans d'autres religions ne relève pas de la curiosité, d'un enthousiasme passager et encore moins d'une méconnaissance de sa propre tradition contemplative. Sans se limiter à satisfaire aux exigences d'une mission en Asie, les moines se font les artisans d'une nouvelle pastorale en réponse au besoin criant d'une spiritualité authentique, ancrée dans l'expérience et la vie quotidienne.

### *Une exigence pastorale*

Le rapport aux méditations orientales coïncide chez le moine chrétien d'Occident avec la découverte d'une mission spécifique, liée à une jeunesse qui, dans les années 1970, se montre désorientée et mue par une soif d'intériorité profonde. On se situe à une époque où les fondements de la société occidentale s'effritent sous la pression des mouvements contre-culturels et des protestations diverses contre l'aliénation du puritanisme, du conformisme, du matérialisme et de la consommation. Sur la scène religieuse, on assiste à un double mouvement: un retrait massif des institutions ecclésiales de la part de la jeune génération et une recherche spirituelle passionnée, libérée des contraintes morales et dogmatiques, souvent confuse et menée dans bien des cas du côté des spiritualités d'Asie, en quête d'une libération ici et maintenant. Parmi ceux qui en Occident se sont tournés vers l'hindouisme et le bouddhisme ou vers des groupes qui s'inspirent de ces traditions, pour pratiquer le yoga ou toute autre forme de méditation, un nombre croissant de personnes expriment le besoin de renouer avec leurs racines chrétiennes, de trouver tout au moins un guide dans un contexte qui leur est familier. Or le réflexe premier consiste le plus souvent à chercher conseil au sein des monastères.



Déjà au congrès de Bangalore, la présence de ces jeunes hippies européens et américains sillonnant les routes de l'Inde en recherche d'«authenticité», est significative. Mais c'est lors des réunions de Petersham et de Loppem que ce phénomène retient vraiment l'attention des moines. Les échanges et l'esprit même de ces réunions sont axés autour de deux pôles fondamentaux. Le premier, nous l'avons vu, se rapporte au désir de tout envisager dans le contexte d'une culture mondiale de la paix. Quant au second, il renvoie au souci de mettre la pensée en contact avec les racines profondes de l'esprit, de redonner toute sa place à la contemplation dans l'agir humain, ce qui va de pair avec l'intérêt marqué pour les méditations orientales. Si Petersham et Loppem entretiennent une vision commune, le premier pôle est accentué aux États-Unis alors que le second l'est en Europe.

Des deux côtés de l'Atlantique, les moines sont sensibles à cet intérêt sincère chez les jeunes pour la spiritualité et prennent au sérieux leur demande au détour de l'Asie; il n'est pour eux ni un phénomène passager ni le lot de quelques marginaux, mais bien le signe d'un besoin profond auquel est il urgent de répondre, et plus encore l'indice d'un malaise au sein de l'Église qu'on ne peut ignorer plus longtemps. Le rapport non publié de la réunion de Loppem montre que les participants partent en effet du principe que les «structures remplissent leur fonction quand elles sont l'expression d'une expérience profonde. Leur sclérose a suscité une réaction de la part des moines et des moniales de toutes cultures, car on trouve alors des religieux qui ne s'adonnent plus à leur recherche spirituelle.» Par ailleurs, Leclercq souligne l'importance de la question des méditations orientales au sein du mouvement monastique pour le dialogue et l'embarras que cela cause par la même occasion aux responsables du Secrétariat pour la mission: au sein de la Commission européenne, le double effort

d'information et de contact ne rencontre pas toujours l'intérêt, la compréhension ou la confiance dans nos propres monastères. Pourtant, l'influence des religions orientales paraît de plus en plus grande et mérite notre attention. Dans le but d'avoir une idée plus précise de cette influence, et de dégager des moyens



d'approche ou des possibilités de dialogue, le DIM a adressé à ses membres en avril 1984 un questionnaire portant sur la présence de centres hindouistes ou bouddhistes en Occident, sur la motivation du recours actuel de tant de jeunes ou d'adultes à l'Orient et ses religions, sur la part des moines dans une rencontre avec ces religions non chrétiennes et pourtant monastiques, etc. Les réponses sont éclairantes et donnent une première vision de la situation actuelle. Que ce soit en Italie, aux États-Unis, en France, en Hollande, en Allemagne [...], le succès est le même: le nombre des adhérents est très élevé; ce sont surtout des jeunes. Pourquoi recherchent-ils une expérience spirituelle dans une autre religion, avec d'autres méthodes? Que peut faire, que doit faire le monachisme chrétien devant ce phénomène qui ouvre l'ère du pluralisme religieux? (Leclercq, 1986, p. 204)

Si les moines prennent ce phénomène au sérieux, c'est aussi pour offrir un accompagnement adéquat dans un domaine où les écueils sont nombreux; les moines savent qu'ils sont une protection contre les dangers que représentent les pseudo-mystiques et toute tentative d'entrer en contact étroit avec le divin. Ils se confrontent ainsi à de nouvelles questions; nous en retenons deux.

Face aux spiritualités orientales, la première question est de savoir ce que le christianisme peut apporter de semblable en matière d'intériorité. Répondre à cette question conduit inévitablement à renouer avec les racines mystiques de la tradition chrétienne, mais aussi à s'investir dans une connaissance non seulement livresque mais intérieure, c'est-à-dire expérientielle, des spiritualités orientales en cause. Quant à la seconde question, liée directement à la première, elle consiste à savoir quelle spiritualité convient le mieux pour le monde pluraliste d'aujourd'hui, un monde où l'effritement des repères traditionnels exacerbe une soif de vérité et un questionnement existentiel aigu: Quelle est notre raison d'être? La vie a-t-elle un sens? Affronter ces questions constitue le terrain à partir duquel les moines peuvent offrir une base spirituelle à la culture globale émergente, une base où l'Orient et l'Occident deviendraient dans leur interaction et leur complémentarité le ferment inespéré pour une paix durable autant intérieure qu'extérieure. Toutefois, être à la hauteur de cette tâche exige du moine qu'il s'y prépare.



### *Des guides en recherche*

Parmi les jeunes qui s'adressent aux moines, certains ont pu connaître des états de conscience altérée et des expériences mystiques déstabilisantes du point de vue psychologique et même physiologique. Pour comprendre ces états, il faut en avoir soi-même une certaine connaissance pratique. On ne saurait en effet se contenter de réponses à priori, de formules pré-établies applicables dans tous les cas. Il incombe aux moines de s'engager dans une nouvelle aventure, de connaître de l'intérieur ces voies de méditation hindoues et bouddhiques. On peut en discuter jusqu'à un certain point à partir de sa propre pratique chrétienne, mais c'est vraiment en en faisant l'expérience, en plus d'une connaissance théorique appropriée, qu'on est en mesure d'en parler avec autorité et d'orienter ses vis-à-vis en toute sécurité. À Loppem, on encourage ainsi certains moines à se spécialiser dans l'étude des religions non chrétiennes et des méthodes de méditations orientales. On y propose de former des guides spirituels, des moines qui soient compétents en matière de pratiques orientales et capables d'accompagner ceux qui s'y intéressent. On les invite pour cela à intégrer certaines de ces pratiques dans leur vie et à suivre des stages spécialisés pour les connaître pleinement et les enseigner.

Les fils de saint Benoît sont conscients qu'il ne peut y avoir de rencontre avec les spiritualités d'Asie sans en développer une connaissance pratique. Le Saux montre la voie: «Avant de comparer et de relier deux approches du mystère divin, le chrétien doit d'abord tenter de comprendre la profondeur de l'expérience religieuse orientale.» (Le Saux, 1981, p. 216) À Petersham, les participants sont aussi conscients de cette exigence: «On doit faire l'expérience des profondeurs d'une autre tradition avant de formuler des concepts valides à son sujet. La regarder de l'extérieur, c'est être en proie aux apparences et aux projections de ses propres catégories limitées [...].» (O'Hara, 1977, p. 33) Pour tenter de comprendre une expérience religieuse qui n'est pas la sienne, il convient autant que possible d'y entrer et de la rejoindre à travers et au-delà des concepts et des interprétations qui l'expriment





toujours de façon limitée et partielle. Cette démarche est réitérée à plusieurs reprises dans les documents des sous-commissions interreligieuses. Dans le bulletin américain, on se réfère par exemple au congrès des *South-East Asian Major Superiors* (1983) où l'on incite les religieux chrétiens à étudier et pratiquer des méthodes de prière asiatiques. On mentionne aussi le sixième congrès sur la méditation chrétienne-bouddhique de l'Institut Naropa au Colorado (1986) où les participants se sont entendus sur le fait que seule une personne qui pratique une méditation de type oriental peut vraiment parler d'un dialogue entre Orient et Occident. Or s'engager dans cette aventure n'est pas une mince affaire; c'est emprunter une voie vers l'inconnu, parsemée de remises en question, mais c'est aussi retrouver sa qualité de chercheur de Dieu, avec la possibilité de s'ouvrir à de nouveaux horizons, au-delà des certitudes illusives et des routines bien établies.

Si le moine est concerné par la nouvelle pastorale, c'est moins par devoir que par la prise de conscience de l'importance d'une rencontre avec les spiritualités orientales pour ressaisir l'essentiel de sa propre tradition. Il se découvre après coup en dialogue intérieur avec le bouddhisme et l'hindouisme en réponse à sa propre quête spirituelle. D'où la distinction entre appel *entendu* et appel *éprouvé*. Les Pères du concile et les Pères du dialogue, nous l'avons vu, encouragent le chrétien à entrer avec discernement dans une connaissance pratique des voies ascétiques de l'Orient: c'est l'appel *entendu*. On peut l'écouter ou non. Cet appel ne saurait s'imposer de l'extérieur; il trouve plutôt un écho dans l'appel *éprouvé*, lequel désigne le désir profond et urgent de goûter le divin au contact d'une autre tradition. Ici, le rapport à l'altérité relève de l'amour ou d'une urgence existentielle et non d'un devoir ou d'une obligation. En cela, Griffiths parle de son coup de foudre pour l'Orient (Griffiths, 1995). De son côté, Le Saux entreprend sa «saga» interreligieuse après avoir fait l'expérience de la présence silencieuse et transfigurée de Ramana Maharshi, l'un des grands mystiques hindous du XX<sup>e</sup> siècle. À la suite de cette rencontre, le bénédictin n'a plus qu'une idée en tête: devenir un «Ramana chrétien». L'Orient, l'Inde en particulier, possède ce don de provoquer



spirituellement le chrétien occidental; plusieurs rapportent y avoir fait une expérience à la fois déroutante et révélatrice: expérience d'illumination (Merton, 1995), de plénitude et de non-dualité (Tholens, 1979) ou encore d'intériorité (Coff<sup>7</sup>). On comprend que dans ce contexte le chrétien qui, le cas échéant, adopte une méditation orientale n'en fait pas un moyen en vue d'une stratégie. Une telle adoption est plutôt la conséquence d'un désir intense de rencontre du divin, un désir qu'on a besoin de partager, de manière désintéressée, avec celui qui est mû par une quête similaire quelle que soit son appartenance religieuse. L'appel *entendu* est vain, du moins difficilement honoré, sans l'existence de l'appel *éprouvé*, et inversement, le second ne saurait trouver sa pleine expression sans le support du premier.

En outre, parler d'appel *éprouvé* n'est pas sans incidence sur la façon dont les moines reçoivent les jeunes occidentaux qui font appel à eux. Ils ne se placent pas au-dessus de la situation que vivent ces derniers; au contraire, ils y participent pleinement, étant appelés à se confronter à des difficultés et risques similaires. Les moines sensibles à la nouvelle exigence pastorale sont eux-mêmes tournés vers l'Orient, en recherche d'une spiritualité plus incarnée. D'où le défi de taille que requiert leur tâche: être à la fois maître et disciple. Il n'est plus possible ici d'esquiver les questions embarrassantes sous le couvert d'une autorité creuse, par un renvoi symptomatique aux dogmes. Les moines se font ainsi chercheurs parmi d'autres chercheurs. Les jeunes qui viennent les consulter ont parfois une grande expérience du zen ou du yoga, certains peuvent même connaître des états mystiques avancés, auquel cas ils sont en position d'enrichir la vision et l'expérience spirituelles des moines et de contribuer au développement de leur dialogue.

S'il s'établit entre laïcs et moines un échange réciproque, plutôt qu'une relation entre le maître qui sait et le disciple qui ne sait pas, il demeure que le moine a l'avantage de sa position, celle d'être ancré — dans le meilleur des cas — dans une expérience contemplative et de discernement dans laquelle transparait la richesse de

---

<sup>7</sup> *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue*, n° 60 (1998), p. 9.



sa tradition séculaire. Si tel est le cas, sa recherche du divin au contact des spiritualités orientales est encore plus significative. Sa démarche au cœur de l'altérité religieuse devient l'archétype d'une recherche spirituelle plus large, souvent moins avertie, mais non moins sincère et révélatrice. Les moines se font accompagnateurs, mais aussi pèlerins parmi les leurs. En route vers le sanctuaire intérieur, ils défrichent de nouveaux sentiers dans lesquels se reconnaissent un nombre croissant de laïcs, des sentiers menant à une intégration des trésors de l'Asie dans la spiritualité chrétienne.

### *L'urgence d'une intégration*

La nouvelle pastorale exige plus qu'une simple préparation à un problème ponctuel et local; les moines en dialogue proposent en réalité un examen minutieux des méditations orientales allant dans le sens d'une remise en cause d'une certaine vision chrétienne des choses. À Petersham, les participants soulèvent quelques pistes à explorer. Tholens et les jeunes laïcs témoignent avec enthousiasme des valeurs découvertes en Orient, valeurs qui, selon eux, peuvent enrichir le christianisme. L'une des questions est précisément de savoir ce que l'Occident gagne à s'ouvrir aux valeurs de l'Orient. Plusieurs points sont abordés en ce sens relativement aux voies ascétiques bouddhiques ou hindoues: l'importance de la stabilité du corps, la valeur symbolique des *asana* (postures), le rapport entre l'*apatheia* des Pères de l'Église et l'équanimité enseignée par le Bouddha ou bien la nécessité du maître spirituel.

C'est surtout à la réunion de Loppem en Belgique que le rapport aux méditations orientales devient une préoccupation centrale. Cette rencontre n'a pas connu le rayonnement de son équivalent américain. La participation y est moins colorée qu'à Petersham, mais néanmoins de grande qualité, regroupant une quarantaine de personnes très avisées sur les problématiques soulevées. Religieux et clercs pour la plupart, les participants incluent des moines d'autres religions et quelques experts, ainsi que Marcello Zago, qui deviendra le secrétaire du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux. On y aborde des questions de fond plus spécialisées



et donc moins accessibles à un grand public. Dans son étude sur l'AIM, Leclercq ne fait que mentionner la rencontre européenne, alors qu'il décrit en détail celle de Petersham. Peut-être cela est-il dû au fait qu'il ne participa qu'à cette dernière rencontre. Quelle qu'en soit la raison, il demeure que Loppem est de grande valeur, donnant lieu à des échanges dont le contenu est tout aussi audacieux et pertinent que celui de Petersham, offrant une vision très profonde et vaste, dont on a, aujourd'hui encore, à peine exploré toutes les avenues.

Souscrivant aux conclusions de Petersham, les participants à la réunion de Loppem commencent par évoquer la situation mondiale. Nous vivons dans un monde en transformation où les peuples partagent désormais un destin commun, un monde dans lequel nous ne pouvons ignorer les réalités sociopolitiques modernes, ni les grandes religions, ni leurs voies spirituelles. C'est un temps de transition qui appelle de nouvelles synthèses pour intégrer les valeurs communes et comprendre les identités de chacun, en Orient et en Occident.

Après avoir présenté cette conjoncture sociale inédite comme un signe des temps, une invitation de Dieu à se mobiliser, le rapport de la réunion s'attarde sur l'exploration des conditions pour un renouveau contemplatif et théologique à partir du dialogue avec les religions orientales, et ce, en réponse à la demande faite par de jeunes occidentaux d'intégrer à leur christianisme les richesses découvertes au contact des traditions bouddhiques et hindoues. Face à cette situation, les participants ont clairement reconnu leur responsabilité. Dans le rapport non publié de la réunion de Loppem, on peut lire: «Dans un monde où les expériences se nourrissent de différentes cultures, les moines chrétiens se trouvent ainsi provoqués à poursuivre eux-mêmes cette intégration. Car il faut que leur vie soit un signe intelligible à tous, y compris aux fidèles de toutes les autres religions.» L'examen des méditations orientales s'inscrit dans l'urgence de mettre en lumière de nouveaux horizons de la spiritualité chrétienne. On s'accorde ici avec Merton pour qui s'ouvrir au bouddhisme, à l'hindouisme et aux autres grandes traditions de l'Asie, est une chance inouïe de découvrir le potentiel que recèle sa propre tradition (Merton, 1975). C'est là une des



préoccupations majeures qui ressort de cette deuxième période du dialogue interreligieux monastique; on la retrouve par exemple lors de la réunion annuelle de la sous-commission européenne de juin 1984, à laquelle participe Zago. Les participants s'entendent en effet sur la nécessité de créer une nouvelle spiritualité qui reste totalement chrétienne tout en incorporant des valeurs orientales. Ce point de vue est partagé par Griffiths qui écrit en 1989: «Nous sommes mis au défi de repenser notre religion, non plus uniquement à la lumière de la pensée occidentale, mais aussi de la pensée orientale. Ainsi, nous découvrirons une autre dimension du christianisme.» Et il ajoute: «Ce moment de l'histoire peut être aussi décisif pour le christianisme que l'a été pour l'Église primitive le passage de son lieu originel juif dans le monde gréco-romain<sup>8</sup>.»

Que l'Asie spirituelle soit convoitée pour ses trésors, ce n'est pas un fait nouveau; on le voit à l'époque romantique, au XIX<sup>e</sup> siècle, avec la renaissance orientale dont Friedrich Schlegel, F. Novalis et Eugène Burnouf sont d'illustres représentants, sans oublier madame Blavatsky à la tête de l'influente Société théosophique. Cette seconde Renaissance qui touche l'Occident se présente comme l'accomplissement de la première, car elle fait remonter l'Antiquité bien au-delà de Rome et de la Grèce, en Inde, que l'on considère comme le véritable berceau de l'humanité, le lieu où réside la religion originelle et universelle capable de réaliser l'unité du genre humain et de le sauver du matérialisme superficiel, une idée déjà soutenue par Voltaire (Batchelor, 1994). Le moine en dialogue s'éloigne pourtant de cette vision romantique en ce sens que pour lui, il n'est pas question d'opposer, dans un esprit réactionnaire et anti-clérical, le christianisme et un ailleurs authentiquement spirituel, ni de faire de la religion chrétienne la pâle copie de la religion pure, cachée en Asie. Il n'entend pas fondre la spécificité de la tradition chrétienne dans le creuset oriental, mais souhaite au contraire une confrontation réelle qui débouche sur un enrichissement mutuel et un rapport harmonieux entre ouverture à

<sup>8</sup> *Dialogue Interreligieux Monastique. Bulletin de la Commission Francophone d'Europe*, n° 8 (mars 1993), p. 1.



l'autre et enracinement dans sa propre tradition. Il y a beaucoup à apprendre de l'Orient et autant de sagesse à découvrir dans notre tradition (Dinges, 1978). Par ailleurs, les moines sont conscients que l'interaction de ces deux aires spirituelles représente un défi pour la génération actuelle qu'il importe de relever avec la plus grande attention:

Déjà dans son histoire, l'Église a rencontré des courants puissants qui lui étaient d'abord étrangers; et il est arrivé que de telles confluences soient déterminantes pour une nouvelle avancée de la foi et de la sainteté. Ne revient-il pas aux moines d'être, à leur niveau, les artisans de cette rencontre historique? (Leclercq, 1986, p. 205)

#### *Pour une réforme théologique*

L'intégration des voies orientales, telle qu'elle est proposée à Loppem, coïncide avec la volonté d'un réajustement théologique d'envergure. On y jette les bases d'une recherche de longue haleine qui veut allier l'expérience à la réflexion. Les moines sont conscients de la nécessité de donner un cadre théologique à leur projet d'intégrer certains éléments ascétiques de l'Orient à leur démarche proprement chrétienne. Ce faisant, ils en font une préoccupation valable et pertinente pour l'Église entière, au-delà des considérations d'ordre strictement monastique. On vise la réforme d'une attitude chrétienne que l'on sait par ailleurs impossible, si elle n'est pas appuyée sur des fondements théologiques appropriés. Au-delà du simple dialogue entre les monachismes, l'enjeu réside dans l'effort de sensibiliser tout chrétien à l'importance des autres expériences religieuses pour une meilleure compréhension de la réalité divine. On émet ainsi l'idée de déposer dans les hôtelleries des monastères des fascicules pour la formation des jeunes sur les religions non chrétiennes, de faire le point sur l'évaluation psychothérapeutique des méthodes de méditation, d'établir un fichier des textes spirituels non chrétiens susceptibles d'être utilisés dans les offices religieux. Au fond, pour les participants, l'enjeu se situe dans l'affirmation du caractère universel de



l'Église. Il importe que la théologie, qui s'adresse à tout baptisé, tienne compte de l'expérience spirituelle autant des chrétiens de toutes cultures que des croyants des autres religions. La théologie a besoin de se nourrir au terreau de l'expérience religieuse et plus exactement à celui des diverses expériences religieuses de l'humanité. Or, sur ce point, les moines présents à Loppem ont conscience de leur compétence:

Le monachisme peut être un lieu privilégié de cette réflexion, puisque sa tradition n'a jamais cessé de faire appel aux dimensions de l'expérience intérieure. Il le sera aujourd'hui davantage s'il s'ouvre à toutes les approches de Dieu, Absolu, Père, Ineffable, et aux multiples manifestations de son Esprit qui est celui du Christ attirant toutes choses à lui. (Rapport non publié)

Forts de cette conviction, les moines européens s'engagent dans l'élaboration d'un programme de réforme théologique, axé sur des pistes de recherche ambitieuses, auquel on invite les théologiens à collaborer. On y suggère d'organiser des colloques qui rassemblent des experts sur des questions relatives à la rencontre avec les non-chrétiens. On y encourage aussi certains moines à se spécialiser dans l'étude des autres religions: «Il était temps que, dans les milieux monastiques, on s'adonne sérieusement à l'étude comparative, à la fois historique et doctrinale, des monachismes chrétien et non chrétien pour leur bien même et celui de l'humanité entière.» (Rapport non publié) En définitive, les participants proposent un cadre de travail systématique qui exige une formation théorique solide et avisée, alliée à une connaissance pratique des spiritualités orientales, et à partir duquel ils se donnent le mandat de revisiter la théologie sous au moins trois aspects: spirituel, sacramentaire et méthodologique.

Le rapport de la réunion de Loppem fait d'abord état de la nécessité de reconsidérer la théologie spirituelle à la lumière des fruits d'une expérimentation sérieuse des spiritualités d'Asie et de leur mise en application dans le cadre d'une vie monastique séculaire. Huit points sont ici retenus: 1) montrer ce qui constitue le but principal de la vie spirituelle et ses buts intermédiaires; 2) souligner le rôle capital de la méditation comme condition de l'épanouissement



intégral et de l'action juste; 3) réfléchir à la nécessité de l'intégration du corps dans la pratique spirituelle; 4) mesurer l'importance et l'authenticité, pour le progrès spirituel, des méthodes issues ou adaptées de l'Orient; 5) comparer l'apport de ces méthodes avec celui de la prière dite charismatique et des formes traditionnelles de la prière chrétienne; 6) étudier la psychologie et l'anthropologie sous-jacentes aux religions d'Asie et à leurs méthodes de méditations; 7) entreprendre une étude comparative du monachisme occidental chrétien et des monachismes asiatiques (en tenant compte de la tradition de l'Orient chrétien); 8) examiner plus particulièrement la nature, le rôle et la pratique du célibat dans les différentes traditions monastiques. De ces points, ressort la volonté de ressaisir, en contexte pluraliste, à la fois l'essence et toute la richesse autant de l'expérience religieuse que de la voie qui y conduit.

Les participants de Loppem font ensuite référence à la théologie sacramentaire. On part du constat que les religions d'Asie ont développé une symbolique visuelle et gestuelle d'une très grande richesse qui révèle une intégration réussie du corps à la pratique spirituelle. Les moines de Loppem conviennent alors d'une double action: étudier de manière comparative l'univers symbolique du bouddhisme et de l'hindouisme en particulier et celui du christianisme, pour ensuite redonner le sens du symbole dans la liturgie et les sacrements chrétiens.

Enfin, on soulève le problème de la méthode théologique. L'Orient spirituel donne la mesure face à une théologie chrétienne trop déductive, et encourage à enraciner le discours dans l'expérience de l'objet d'étude. Les moines estiment que le lien étroit au sein des religions d'Asie entre vérité et expérience est une valeur que la théologie chrétienne peut assumer pour sa propre authenticité. Sur l'arrière-fond de cette exigence, on propose l'exploration de trois questions: Comment l'expérience intérieure de l'Esprit devient-elle le lieu de l'accueil de la Parole de Dieu dans l'Église de Jésus Christ et constitue-t-elle par là même le fondement du discours théologique? Comment cette expérience incite-t-elle la théologie à souligner l'aspect mystérieux et ineffable de Dieu et de sa présence à l'humain? Et, enfin, comment peuvent être pensées de





manières plus adéquates les relations entre transcendance et immanence, unité et participation? Autant de questions qui montrent que les méditations orientales agissent comme un miroir dans lequel le chrétien, le contemplatif en particulier, jette un nouveau regard sur son héritage spirituel et mystique. Ces questions lui révèlent plus encore la qualité de l'accueil qu'il réserve à l'étranger, à celui qui prie et pense autrement. L'adoption d'autres voies ascétiques est pour lui l'occasion d'assumer pleinement et selon une perspective inédite son sens de l'hospitalité.

### *L'hospitalité fondatrice*

Le rapport des moines chrétiens aux méditations orientales manifeste en fait l'expression renouvelée de l'hospitalité comme élan primordial de l'agir chrétien — ce qui commande une redéfinition de l'attitude missionnaire. Saint Benoît fait de l'hospitalité une vocation typiquement monastique; d'où le conseil donné par le trappiste américain Kevin Hunt aux moines désireux d'entrer en dialogue, celui de commencer par l'hospitalité: «Nous sommes compétents en cela et c'est une seconde nature pour tous ceux qui vivent selon la Règle bénédictine<sup>9</sup>.» Si les moines se sont toujours efforcés de la mettre en pratique, ils se sont refusés en général à accueillir l'autre avec sa foi et ses croyances. C'est là que réside aujourd'hui la nouveauté: l'étranger ne saurait être reçu sans ses aspirations religieuses les plus intimes. Aimer son prochain, c'est aussi aimer ce qui le constitue dans son rapport à la transcendance.

La nouveauté réside aussi dans la mise en œuvre de l'hospitalité qui, contrairement à une certaine idée reçue, ne saurait se limiter à l'accueil de l'autre chez soi, mais débute avec la disponibilité d'être soi-même accueilli. Comment en effet recevoir proprement sans avoir fait au préalable l'expérience d'être reçu? (Béthune, 1998) Voilà une idée très tôt défendue au sein du mouvement monastique

<sup>9</sup> M. FREEMAN, «Monastic Interreligious Dialogue. Contact Persons Workshop. Christian-Hindu», 13-16 juin 1994; rapport de l'abbaye Saint Procopius, Lisle, Illinois.



pour le dialogue et que les pionniers ont incarnée. Merton invite ses pairs à s'imprégner des religions orientales en s'immergeant dans leur contexte traditionnel pour dépasser tout rapport superficiel (Merton, 1975, p. 313). Les moines ressentent très tôt le besoin de connaître l'autre croyant chez lui. Dès la clôture du congrès de Bangkok, deux moines chrétiens partirent passer une journée entière dans une pagode voisine (Leclercq, 1986). La nécessité d'une telle expérience est ensuite rappelée à maintes reprises, notamment au congrès de Bangalore par le camaldule David Steindl-Rast. Plus tard, à la veille de la création des sous-commissions interreligieuses, les moines, interrogés dans le cadre de l'enquête menée par Tholens en 1975, s'entendent sur la nécessité de situer ce dialogue au niveau de l'expérience vécue et non à celui d'un simple échange intellectuel, ainsi que sur le fait que cette expérience naît d'une vie partagée: «Soit que des moines d'une civilisation aillent passer un certain temps dans un monastère d'une autre civilisation, soit que de petits groupes, formés de moines de différentes cultures, travaillent, sans programme déterminé, dans un climat d'acceptation mutuelle et de parfaite égalité.» (Tholens, 1975, p. 50) Cette préoccupation se retrouve aussi à la réunion de Petersham; on y fait la suggestion d'«élaborer un programme d'échange entre moniales d'Orient et d'Occident», un projet qui très vite trouve les moyens de sa réalisation. Quelques années plus tard, les sous-commissions interreligieuses mettent sur pied un tel programme avec des partenaires bouddhistes. D'abord, ce sont les monastères européens qui, dès 1979, permettent à un certain nombre de leurs moines de séjourner plusieurs semaines dans des monastères zen au Japon. Puis, c'est au tour des Américains qui, en 1982, accueillent dans leurs monastères des moines tibétains (Blée, 1999c).

Ce programme d'échanges est l'une des activités principales des sous-commissions, sans doute la plus médiatisée. Il initie les moines chrétiens à l'univers bouddhique traditionnel en leur permettant d'approcher ses voies ascétiques de l'intérieur et, plus généralement, en étant l'occasion pour eux de sensibiliser l'Ordre monastique dans son ensemble à l'importance d'un dialogue spirituel avec l'Asie. Notons une certaine différence entre les approches



européenne et américaine. Les moines d'Europe, plus que leurs confrères d'Amérique du Nord, ont fait l'option d'une hospitalité radicale, désireux de vivre autant que possible la vie du moine zen, avec ses règles, ses joies et sa rigueur extrême. Cela implique que ce séjour au Japon soit réservé à des chrétiens qui ont déjà une expérience de la pratique zen. Aux États-Unis, la perspective est un peu différente; les moines chrétiens qui séjournent dans les monastères tibétains en Inde ou au Tibet ne sont pas tenus de se soumettre au rythme de vie de leurs hôtes, et encore moins à une discipline ascétique particulière. L'idée n'est pas tant de faire l'expérience de la vie monastique des Tibétains que de leur rendre visite dans un esprit d'écoute et d'amitié. Quel que soit le scénario retenu, le programme d'échanges est l'occasion d'un apprivoisement de l'étranger et d'un retour sur soi bénéfique.

Si l'hospitalité religieuse réciproque trouve son expression la plus radicale dans l'adoption par le chrétien d'une autre voie ascétique, qui plus est, au service du renouveau théologique que nous avons évoqué plus haut, dans les faits, sa mise en œuvre traduit des ambitions plus modestes. Les moines en dialogue ne se sentent pas tous appelés à aller aussi loin dans l'accueil en soi de l'expérience de l'autre. Ayant très peu ou parfois aucune expérience en ce domaine, les moines doivent se soumettre à une préparation adaptée pour relever le défi de leur nouvelle activité. L'hospitalité permet de faire le premier pas indispensable à une rencontre plus profonde; c'est l'étape nécessaire de l'amitié, un premier pas d'autant plus sûr qu'il s'exécute sous les auspices des autorités bouddhiques et catholiques.

Le pape Jean-Paul II soutient le programme d'hospitalité monastique en recevant à Rome les équipes tibétaine et japonaise après leurs séjours dans des monastères chrétiens. Pour sa part, le dalaï-lama sélectionne les moines qui participent aux échanges et reçoit un rapport de chaque équipe. En outre, il invite les moines chrétiens à le rencontrer lors de leur séjour en Inde. Ces échanges répondent à deux objectifs majeurs des sous-commissions: développer un dialogue entre Orient et Occident dans les monastères d'Europe et d'Amérique et sensibiliser les religions d'Asie aux richesses



spirituelles du christianisme. Plus fondamentalement, ils représentent l'archétype d'une nouvelle communauté, le modèle d'une humanité où les uns et les autres s'appivoisent sur l'arrière-fond d'une unité primordiale et de la joie d'être ensemble, sans toutefois compromettre leur spécificité respective. Toutefois, en dépit de ce développement heureux du dialogue monastique, on est encore loin de réaliser le projet ambitieux de Loppem et Petersham. Sans doute, cela est dû en partie aux résistances et aux incompréhensions qui surgissent à l'intérieur même des Ordres bénédictins et cisterciens.

### Résistances et suspicions

Au cours de la deuxième période du dialogue intermonastique, l'accent est mis sur la découverte de l'autre; y domine un esprit de création: on cherche les moyens d'un renouveau spirituel dans l'Église avec l'ambition et l'espoir de grands changements pour le bénéfice de tous. Chacun s'active à redéfinir son rapport à l'altérité religieuse sur la base de relations vraies, de cœur à cœur, un effort qui défie nécessairement une certaine façon de faire plus conventionnelle ayant réussi jusque-là à s'établir en norme. Forts de leur connivence presque naturelle, les contemplatifs de traditions différentes tendent vers une simplicité où l'amour de l'autre prend le risque de se faire transgresseur, de ne pas tenir compte des convenances obéissant à une approche plus prudente des autres croyants. Il n'est donc pas étonnant que leur entreprise ait suscité des résistances à l'intérieur même de l'Ordre monastique. Cet aspect conflictuel du mouvement interreligieux est révélateur, car ce sont ces tensions internes qui précisément nous permettront de comprendre son évolution à venir; aussi importe-t-il de nous y arrêter brièvement.

#### *Des expériences de pointe*

Le fond du problème ne réside pas dans une méconnaissance ou une incompetence de la part des moines en matière de dialogue. Il y est encore moins question d'un enlisement dans des activités



qui soient en contradiction avec la foi chrétienne. Le problème renvoie plutôt au fait de s'engager pour un temps dans des expériences de pointe. Or la tâche des sous-commissions interreligieuses est avant tout de sensibiliser au dialogue les moines qui ne le sont pas, et non ceux qui le sont déjà. Cela avait déjà été souligné par Armand Veilleux, premier président de la sous-commission américaine, dans sa lettre du 26 février 1980, adressée à Marie-Robert de Floris avant même les événements d'Holyoke qui eurent lieu en novembre:

Étant convaincu de toute l'importance de ce dialogue Est-Ouest, mais en connaissant un peu aussi les difficultés et sachant que c'est une question très délicate en certains milieux, je tiens beaucoup à ce que notre groupe de travail continue son œuvre de sensibilisation sans soulever inutilement de craintes ou de réactions<sup>10</sup>.

Cette idée va devenir la pierre angulaire du mouvement monastique pour les années à venir. Sensibiliser une personne pour qui le dialogue est sans intérêt, voire douteux, nécessite doigté et patience. Par conséquent, mettre en évidence des expériences de pointe, aussi importantes et pertinentes soient-elles, est un obstacle à toute démarche de sensibilisation.

Il faut noter que cette critique concerne avant tout la sous-commission américaine. C'est là que les tensions y seront le plus affirmées, allant jusqu'à conduire le mouvement interreligieux dans son ensemble dans une nouvelle dynamique qui retiendra notre attention dans le prochain chapitre. À l'issue des réunions de Petersham et de Loppem, le souhait du Secrétariat pour la mission, formulé lors de son conseil de gestion en décembre 1977, était de voir se créer deux sous-commissions pour le dialogue, l'une en Europe et l'autre aux États-Unis. Si la sous-commission européenne est officiellement créée au terme de la réunion de Loppem (création confirmée lors de la première réunion de cette sous-commission, tenue le 21 février 1978 à Vanves), il en va autrement pour la

---

<sup>10</sup> «Lettre du Chairman du North American Board à l'AIM», adressée à M.-R. de Floris, Mistassini, 26 février 1980, dans *Commission Monastique Interreligieuse*, Secrétariat DIM à Vanves, Circulaire 7 (février 1980).



sous-commission américaine dont la création a lieu six mois après Petersham. Marie-Robert de Floris, responsable de l'AIM, demande à ce que celle-ci ait lieu de façon officielle à l'occasion de la réunion du «groupe de travail permanent» américain, convoquée par Armand Veilleux au début de l'année 1978 et tenue du 6 au 8 janvier au Centre Rickenbach du couvent de «Perpetual Adoration» de Clyde, à Saint-Louis dans le Missouri.

Cette fois-ci, la participation, beaucoup plus restreinte et moins colorée qu'à Petersham, se réduit à quelques moines et moniales. Cette réunion à huit clos répond au désir de l'abbé primat des Bénédictins de voir se former, à la suite des rencontres de Petersham et de Loppem, «un petit groupe de moines susceptibles de devenir les conseillers d'une action en faveur de l'ouverture réciproque des monachismes chrétien et non chrétien» (Leclercq, 1986, p. 136).

#### *La controverse autour de l'intercommunion*

Le report de la création officielle de la sous-commission américaine révèle à quel point les résolutions de Petersham étaient dérangeantes. Ce retard a pu être justifié par l'élection imprévue d'un nouvel abbé primat. Sans négliger cette thèse, nous identifions, quant à nous, un autre motif, sans doute le plus important, mais aussi le plus délicat, et qui ne figure pas dans les rapports de la sous-commission. Leclercq rapporte timidement qu'au «cours des réunions qui ont eu lieu, spécialement aux États-Unis, des incidents de détail ont mis en éveil certaines susceptibilités. Or, en ce domaine, on ne peut pas se permettre de faux pas.» (Leclercq, 1986, p. 139) Ces propos quelque peu énigmatiques se rapportent notamment à la tenue d'une intercommunion, c'est-à-dire la communion sous les deux espèces par des croyants autres que catholiques, au cours d'une eucharistie. Dans l'Église catholique, ce droit n'est accordé qu'aux seuls baptisés de la dite Église même en contexte œcuménique, où Rome reconnaît pourtant les baptêmes protestant et orthodoxe. C'est dire que l'intercommunion est l'un des actes les plus controversés. Cette pratique soulève bien des questions et des



peurs du fait qu'elle ébranle la structure sacramentaire du catholicisme dans son fond le plus intime. La situation suivante, décrite par Pascaline Coff dans une lettre qu'elle nous adresse le 9 mars 1998, en témoigne:

L'AIM en France reçut une plainte d'un abbé japonais qui a vu une photo du frère David Steindl-Rast avec du pain durant une paraliturgie, ce qui a été pris à tort pour une eucharistie. C'était la première fois que nous envoyions le Bulletin [de la sous-commission américaine] dans nos monastères japonais à la demande d'une personne du Secrétariat à Rome.

À Petersham, la pratique de l'intercommunion repose sur un malentendu. Contrairement à ce qu'on a pu dire, elle n'a été ni encouragée ni préméditée. Tholens est au centre de cette controverse. Au moment de la communion, un «non-chrétien» se présente parmi les fidèles. Le célébrant, le bénédictin hollandais, n'ose pas la lui refuser, ce à quoi Pennington a réagi, comme organisateur de la rencontre, en rappelant la position de l'Église à ce sujet. Pour sa part, Tholens donne son point de vue sur l'incident dans une lettre à notre attention datée du 18 décembre 1997:

Je n'ai jamais su tout ce qui s'est passé derrière mon dos, mais il me semble avoir risqué une condamnation de Rome! Je n'ai jamais réagi. Mon idée sur l'intercommunion est que nous ne pouvons pas systématiquement transgresser ce que la Loi interdit. Mais nous ne sommes pas non plus des robots, et quand quelqu'un se présente à moi dans une circonstance particulière, quelqu'un qui se sent «en communion» avec moi, je ne lui refuse pas la communion eucharistique.

Ce n'est pas la première fois qu'un tel incident se produit. Lors du symposium sur les religions du monde, tenu en 1972 au monastère bénédictin de Mt Savior (New York), Raimundo Panikkar préside une eucharistie au cours de laquelle des hindous se présentent à lui tout naturellement. L'abbé du monastère y rappelle alors les limites imposées à la réception du sacrement, ce à quoi Robert Vachon, l'un des participants, rétorque qu'imposer de telles limites n'est pas chrétien. Il faut dire que le prêtre montréalais avait l'habitude de pratiquer l'intercommunion au Centre Monchanin dans la



métropole québécoise — rebaptisé l'Institut Interculturel de Montréal —, ce qui d'ailleurs suscita un vif débat de 1969 à 1971 entre le co-fondateur du Centre, Jacques Langlais, prêtre de Sainte-Croix, et le théologien français Henri De Lubac<sup>11</sup>.

Tout ceci montre que la rencontre interreligieuse peut aller jusqu'à remettre en cause la façon de vivre l'un des signes fondamentaux de la foi chrétienne; cela révèle aussi le caractère exigeant, parfois frustrant de la rencontre interreligieuse: «La découverte d'incompréhensions radicales est d'autant plus douloureuse qu'elle se fait dans des circonstances où une grande sympathie a pu naître, mais elle fait partie de l'expérience du dialogue.» (Béthune, 1997, p. 73)

Le compte-rendu de la réunion de Petersham ne fait aucune allusion à la tenue d'une intercommunion. Selon Mayeul de Dreuille, témoin de l'événement, cela s'explique du fait que l'incident n'a pas retenu l'attention au cours de la réunion elle-même. C'est plus tard qu'un religieux qui n'avait pas assisté à la cérémonie entend parler de ce qui s'est passé et rapporte le fait à son supérieur, laissant croire que l'intercommunion était voulue d'avance, alors qu'elle s'est faite accidentellement, par surprise. Le supérieur en question en informe son supérieur général à Rome. Des explications sont demandées, on expose les faits et la chose ne va pas plus loin, mais les bavardages continuent, déformant les faits. Si la controverse ne repose pas sur les intentions qu'on veut bien lui prêter, il reste qu'elle a très certainement affecté la crédibilité de la future sous-commission auprès des membres de l'AIM; aussi était-il plus sage d'attendre la prochaine rencontre pour procéder à sa création officielle. Cela n'a pas empêché la même sous-commission de faire à nouveau l'objet de vives réactions quelques années plus tard lors de sa première activité, un symposium sur le moine comme archétype universel, tenu à Holyoke en 1980.

---

<sup>11</sup> Voir «Correspondance entre H. De Lubac s.j. et Jacques Langlais c.s.c.», *Monchanin*, n° 32 (janvier-février 1972), p. 2-12, et R. VACHON, «L'I.I.M. et sa revue», *Interculture*, n° 135 (octobre 1998), p. 11.





Panikkar, principal intervenant, y suscite des désaccords en défendant l'idée d'une vie de type monastique réalisable en toutes conditions, une idée qu'il exprime par la notion de «moine caché». Certains moines y voient une provocation à l'égard du monachisme institutionnel qui selon eux s'en trouve quelque peu dévalorisé<sup>12</sup>. Les incompréhensions surgissent aussi du fait que, lors de ce symposium, le théologien catalan préside une célébration eucharistique silencieuse. Plus tard, un des abbés de la sous-commission américaine, qui par ailleurs n'était pas présent à la rencontre, donne sa démission et quitte le mouvement intermonastique, en réaction au manque de respect des règles épiscopales concernant l'eucharistie.

Remarquons que, dans ce contexte, les incidents ne sont pas de grande ampleur; les dénonciations sont le fait d'un petit nombre de personnes. Cela suffit pourtant à propager l'inquiétude dans l'espace et le temps. Et même si, dans le cas d'Holyoke, Panikkar demande pardon à ceux qu'il avait offensés, l'impact des actes dénoncés est majeur: au lendemain du symposium de 1980, le Secrétariat pour la mission (AIM), qui de surcroît finançait l'événement, commence à se distancier de la sous-commission américaine, approuvant difficilement ses activités.

### *En dehors du cadre monastique*

Lors des réunions fondatrices, nous l'avons vu, les participants adoptent des résolutions ambitieuses qui à bien des égards dépassent la seule compétence des moines; c'est du moins le point qui sera soulevé rapidement, et ce, même en dépit des remarques faites à plusieurs reprises pour prévenir ce dérapage. Lors de l'enquête menée par Tholens, on précise clairement la nature et les limites de ce dialogue qui se doit de rester proprement monastique, suivant l'importance de le distinguer de toute préoccupation théologique et missionnaire. Dans les faits pourtant, il en va autrement.

---

<sup>12</sup> Les propos du théologien et les débats qui en émergent sont disponibles dans les *Actes du symposium*, «Blessed Simplicity» (1982); ce livre est traduit en français sous le titre: *Éloge du simple. Le moine comme archétype universel* (1995).



En Europe, c'est un travail de théologien de longue haleine qu'on propose à partir d'une exploration des techniques spirituelles du bouddhisme et de l'hindouisme. C'est à Petersham, dont la vision est qualifiée de grande, impressionnante et vitale pour l'avenir de l'Église et de l'humanité, que les projets dépassent le plus le cadre monastique. Les membres demandent que le nouvel organisme soit rattaché aux Nations Unies et proposent qu'un moine y soit officiellement nommé. Sur la recommandation de Robert Müller, le groupe de travail permanent américain souhaite ainsi acquérir le statut d'organisation non gouvernementale. Or le conseil de gestion du Secrétariat pour la mission, réuni en décembre 1977, réagit négativement à cette proposition:

Le père abbé Tholens signale une proposition du Dr Müller à Petersham d'avoir un correspondant de l'Ordre monastique à l'ONU, à titre d'informateur, pour tenir les monastères au courant des grands mouvements spirituels sur le plan international. Certains membres objectent l'impossibilité de répondre à cette invitation, car ce n'est pas le rôle du moine de se mêler à ces grands problèmes mondiaux. C'est plutôt le rôle des laïcs déjà formés à ces disciplines, où il revient aux organismes officiels du Saint-Siège de collaborer en ces domaines spécifiques. (Leclercq, 1986, p. 129)

Petersham encourage en outre une participation laïque au sein du nouvel organisme. On a aussi le projet de créer un comité universitaire dont le but est de mettre en rapport les héritages spirituels d'Orient et d'Occident. On propose également de mettre sur pied des centres de méditation chrétienne qui, en réponse à la nécessité de développer des lieux ayant la souplesse de l'ashram, puissent offrir aux croyants des traditions chrétienne, bouddhique et hindoue la possibilité de se rencontrer autour de l'enseignement de la méditation. Ces centres seraient ouverts aux laïcs désireux d'y séjourner sur une base temporaire. Pour y parvenir, on veut solliciter le soutien financier et l'expertise des monastères. Un tel enthousiasme n'est pas sans alimenter l'inquiétude parmi les responsables du Secrétariat pour la mission qui répliquent aussitôt en précisant que les moines doivent se désengager du dialogue des



spécialistes et des échanges théologiques qui ne sont pas de leur ressort pour s'en tenir à un échange fondé uniquement sur les observances monastiques. Dans le cas de la sous-commission américaine, cette inquiétude est d'autant plus présente que ni dans sa raison sociale — North American Board for East-West Dialogue (NABEWD) —, ni dans le titre de son Bulletin, elle ne fait référence, à ce moment-là, à la dimension «monastique» du dialogue (Gordan, 1979).

### *Le rôle de la prière de recentrement*

Il reste un dernier point problématique à soulever: la promotion de la prière de recentrement (*Centering Prayer*) comme activité de la sous-commission américaine. Selon Pierre de Béthune, «certains membres du NABEWD donnent l'impression qu'ils utilisent les structures du Board pour promouvoir des initiatives qui ne sont pas à proprement parler du dialogue intermonastique, comme la *Centering Prayer*. Ce sont d'excellentes initiatives, mais elles apportent quelques confusions dans les esprits des observateurs qui se demandent: Quel est finalement le but de ce Board<sup>13</sup>?» La prière de recentrement fut élaborée par William Meninger, Basil Pennington et Thomas Keating à partir de l'œuvre anonyme du XIV<sup>e</sup> siècle, *Le nuage d'inconnaissance*. C'est Keating qui se démarque le plus quant à sa diffusion. En juin 1987, en qualité de président de la sous-commission américaine, il finance un congrès sur cette prière contemplative spécifique et sa pratique. Par ailleurs, le Bulletin en fait la promotion à maintes reprises: on y annonce des retraites et y publie des articles sur le sujet. Il n'est pas rare enfin que, dans leur rapport annuel, des moines mentionnent la prière de recentrement comme leur seule activité interreligieuse. L'initiative du trappiste du Colorado est certes louable; elle permet à des moines, des clercs et des laïcs chrétiens qui cherchent du côté des religions orientales d'avoir une

<sup>13</sup> Rapport non publié de Pierre de Béthune intitulé: «Un avis personnel au sujet du NABEWD».



expérience de vie spirituelle dans leur propre tradition. Dans *Intimacy with God*, Keating propose une vision de l'Église que son association (Contemplative Outreach) a le mandat de propager, visant la création d'un réseau de communautés de foi engagées dans le processus et la diffusion d'une transformation chrétienne.

D'où les questions de plusieurs abbés: La prière de recentrement fait-elle vraiment partie des objectifs du NABEWD? En quoi sa promotion encourage-t-elle la sympathie envers les traditions orientales? Il est vrai qu'elle offre une nouvelle synthèse qui, en soi, fait l'économie de la dimension interreligieuse. Elle ne sensibilise guère à l'importance d'un échange avec l'Orient et ne confronte pas non plus le pratiquant à l'irréductibilité de la différence religieuse, condition *sine qua non* d'un dialogue profond. Ajoutons que sa promotion n'a pas toujours rendu service à la sous-commission américaine, en raison aussi des vives critiques de mère Angelica, militante catholique très médiatisée aux États-Unis, qui l'identifia publiquement à une pratique du Nouvel Âge, ce à quoi Keating rétorqua en utilisant la tribune du bulletin (Keating, 1993).

Il demeure que l'activité principale du NABEWD n'est pas, comme certains ont pu le laisser entendre, la promotion de la prière de recentrement. Dans sa lettre du 4 juin 1991 adressée à Patrick Regan, responsable du Secrétariat de l'Alliance for International Monasticism (É.-U.<sup>14</sup>), Keating déplore certaines rumeurs:

J'ai été étonné d'apprendre que l'objectif premier du NABEWD serait d'aider les participants nord-américains à retrouver la dimension contemplative de la vie monastique. Bien que cette idée soit excellente, elle n'apparaît nulle part dans notre littérature. Si des membres de votre Commission ont cette impression, j'apprécierais que vous corrigiez ce malentendu.

---

<sup>14</sup> L'Alliance for International Monasticism (AIM) reproduit aux États-Unis les activités de l'Aide Inter-Monastère (AIM) situé à Paris. Patrick Regan est membre du conseil de gestion de l'AIM en Europe pour y représenter la branche américaine de l'AIM. Les sous-commissions interreligieuses d'Europe (DIM) et d'Amérique (NABEWD) ne sont rattachées officiellement qu'aux bureaux de Paris.



S'il est vrai que la pratique de la prière de recentrement est une activité encouragée au sein de l'organisme américain, cela répond en vérité à l'objectif même de ce dernier, établi dès la réunion de Petersham: encourager le chrétien à approfondir sa tradition contemplative et, ainsi, lui permettre de mieux s'engager dans un dialogue spirituel avec les traditions d'Asie. En cela, Keating rejoint aussi le souhait formulé dès 1978 par le bénédictin Mayeul de Dreuille: informer les jeunes occidentaux de l'existence d'un monachisme chrétien capable de répondre aux mêmes aspirations que les voies orientales<sup>15</sup>. Il reste que certains abbés se sont inquiétés du fait que la sous-commission américaine serve à promouvoir une méthode de prière en particulier.

Pour toutes les raisons que nous venons d'évoquer, parmi les monastères qui financent le Secrétariat pour la mission, plusieurs, principalement aux États-Unis, menacent alors d'arrêter de verser leur cotisation, un manque à gagner que le Secrétariat pour la mission (AIM) ne peut assumer. Par conséquent, la mission et plus encore la cause du dialogue se trouvent en mauvaise posture, une situation qui exige une solution rapide.

---

<sup>15</sup> Voir «Secrétariat D.I.M. à Vanves», Circulaire n° 2 (juillet 1978), p. 2.





### Chapitre 3

## ÉMANCIPATION ET BILAN

La troisième période du dialogue interreligieux monastique est dominée par l'effort des moines en dialogue de trouver leur place au sein de la grande famille de saint Benoît. Si la période précédente se démarque par l'enthousiasme, la découverte des autres monachismes, la créativité et de nouvelles expériences, celle-ci est à l'heure du bilan. Allant du milieu des années 1980 à celui des années 1990, elle se caractérise par la prise de recul nécessaire pour donner au dialogue un nouvel élan et lui permettre de surmonter les malentendus et d'aller plus loin dans son exploration des profondeurs de l'altérité religieuse. Face aux critiques et tensions dont fait l'objet la nouvelle activité, celle du dialogue interreligieux, les moines concernés réagissent de manière à gagner la confiance et l'intérêt de leur pairs, une tâche d'autant plus significative que cette troisième phase de développement coïncide avec la levée d'un vent conservateur au sein de l'Église catholique qui a tendance à museler les tentatives de dialogue fidèles à l'esprit de Vatican II.

De cet effort pour gagner la crédibilité auprès des siens résulte un double changement: au niveau de la structure des organismes interreligieux, lesquels affirment leur indépendance à l'égard du Secrétariat pour la mission, et au niveau de leur vision même du dialogue monastique dont ces organismes articulent officiellement la spécificité pour la première fois. Ces changements profonds témoignent d'un dialogue en crise cherchant le passage vers la maturité, l'occasion pour lui de saisir ses limites et de prendre position. C'est une période d'émancipation dont nous proposons de rendre compte en trois temps. D'abord, il convient de montrer que les moines en dialogue trouvent leur place au sein de leur Ordre dans



le double processus d'une rupture administrative entre dialogue et mission et d'un rapprochement des sous-commissions interreligieuses européenne et américaine. Nous verrons ensuite que cette restructuration s'accompagne d'une articulation des caractéristiques et des enjeux du dialogue intermonastique que presse la publication, en 1989 par la Congrégation pour la doctrine de la foi, de la *Lettre sur quelques aspects de la méditation chrétienne*<sup>1</sup>. Les moines en dialogue se sentent dans l'obligation de réagir à cette *Lettre* en mettant à profit leur expérience et expertise. Cela nous permettra enfin de comprendre le débat sur la place des voies ascétiques de l'Orient dans la vie chrétienne comme le lieu d'une coopération internationale à partir duquel les moines articulent la spécificité de leur dialogue.

### Trouver sa place dans l'Ordre

Si le dialogue des moines est aujourd'hui reconnu comme une activité crédible, il n'en a pas toujours été ainsi. Les autorités monastiques ont certes appuyé de tout temps son développement, mais c'est plutôt parmi les abbés que se sont élevés les doutes à son endroit. Dès la création des organismes interreligieux en 1978, le Secrétariat pour la mission exprime ses craintes eu égard à sa propre compétence en matière de dialogue. L'abbé primat des Bénédictins incite à aller de l'avant en demandant toutefois aux moines en dialogue de tenir compte des suggestions de Simone Tonini, théologien et abbé président de la congrégation des Silvestrins, spécialement nommé par le Vatican au conseil de gestion de l'AIM en tant qu'expert des questions interreligieuses. Reconnu pour sa connaissance des religions d'Asie, il est invité à participer aux réunions intermonastiques. Sa présence est d'autant plus significative et rassurante qu'il se montre plutôt conservateur; si elle a pu apaiser les inquiétudes parmi les abbés qui s'interrogent sur le sérieux

---

<sup>1</sup> Dans la suite du texte, la référence à ce document sera abrégée sous la forme de *Lettre sur la méditation chrétienne*.





des activités des moines en dialogue, elle n'a pas empêché d'autres critiques de se faire entendre; il faut dire que Tonini, l'inspecteur du Vatican, dont la tâche est de veiller à l'orthodoxie, se fait prendre au jeu, se retrouvant lui-même converti à la cause du dialogue.

### *L'isolement de la sous-commission américaine*

C'est surtout au lendemain du symposium d'Holyoke (É.-U.), que les suspicions prennent de l'ampleur au point de jeter de l'ombre sur l'avenir du mouvement interreligieux autant que du Secrétariat pour la mission (AIM). Par son implication dans des activités d'avant-garde, la sous-commission américaine (NABEWD), nous l'avons vu, se confronte très tôt à la sensibilité de plusieurs abbés. Mais il y a plus: son isolement au sein de l'Ordre fait du tort à la cause du dialogue. Dans une lettre adressée le 26 août 1991 à Thomas Keating, président de la sous-commission américaine, Paul Regan s'inquiète:

Les relations entre le NABEWD et le DIM ont besoin d'être clarifiées. Selon les règlements internes, ce sont deux sous-commissions<sup>2</sup> du Secrétariat général de l'AIM à Vanves, mais la relation entre elles n'est pas spécifiée. Cela, pensons-nous, laisse le NABEWD quelque peu isolé. Il n'est pas vraiment intégré à l'Alliance for International Monasticism aux États-Unis et ne fait pas non plus partie du DIM en Europe. Il est relié au secrétariat général de l'AIM à Vanves, mais cette relation nous semble lointaine, ou du moins pas aussi proche que celle entre le DIM et le Secrétariat général de l'AIM. Par conséquent, pour certains, il semble que le NABEWD ne soit pas assez relié au complexe bénédictin et cistercien plus large.

L'isolement de la sous-commission américaine est par ailleurs renforcé par la décision du Secrétariat pour la mission (AIM) de ne plus la financer.

---

<sup>2</sup> Avant leur émancipation par rapport au Secrétariat pour la mission (AIM), le NABEWD américain et le DIM européen sont qualifiés de «sous-commissions». Par la suite, elles prendront le nom de «Commissions».



L'AIM subventionne la sous-commission américaine (NABEWD) durant les trois premières années de son existence. S'il cesse tout financement par la suite, cela répond paradoxalement au désir d'indépendance de cette sous-commission. En effet, dès sa création, le NABEWD demande à l'AIM, en France, d'assumer les coûts de ses premières activités, tout en exprimant sa volonté d'une indépendance financière la plus grande possible. C'est pourtant le Secrétariat pour la mission (AIM) qui, ironiquement, commence à prendre ses distances de l'organisme américain, alors qu'il supporte la sous-commission européenne (DIM) jusqu'en 1988, année au cours de laquelle cette dernière parvient à subvenir à ses propres besoins grâce à un don privé important.

L'AIM se distancie du NABEWD parce que ses propres ressources financières sont menacées. En effet, c'est l'organisme mère qui redistribue aux deux sous-commissions interreligieuses (NABEWD aux États-Unis et DIM en Europe) l'argent donné par les monastères bénédictins et cisterciens. Or plusieurs monastères américains ont tout simplement cessé de verser leur cotisation parce qu'ils refusent de financer des activités liées au dialogue interreligieux. Si la cause de cette suspicion réside en partie dans le manque de clarté de la mission de la sous-commission américaine (NABEWD), elle vient aussi et sans doute principalement, du manque de prise de conscience, à la base et souvent au sommet, de l'importance du dialogue interreligieux. Quoi qu'il en soit, comme la bonne marche aussi bien de la sous-commission américaine (NABEWD) que du Secrétariat pour la mission (AIM) dépend en grande partie de la gracieuseté des monastères américains, il fallait réagir rapidement de part et d'autre.

### *Nouvelle alliance entre mission et dialogue*

Livrée à elle-même en matière de financement, la sous-commission américaine n'a plus de raisons de s'en tenir aux directives du Secrétariat pour la mission (AIM). Face au risque de la voir ainsi se marginaliser, l'urgence s'impose dès lors de la sortir



de son isolement, une tâche à laquelle s'emploient les autorités monastiques de concert avec le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux. Celui-ci demande aux autorités bénédictines, l'abbé primat et le congrès des abbés, d'avoir un droit de regard sur le NABEWD et d'agir comme liaison pour le mouvement interreligieux dans son ensemble. En résulte la nomination d'un coordonnateur général, chargé de faire le lien entre les sous-commissions européenne et américaine et de rendre des comptes de leurs activités au responsable de l'AIM ainsi qu'à l'abbé primat. En juin 1985, ce dernier, Viktor Dammertz, charge le bénédictin belge Pierre de Béthune de remplir cette mission. Nommé à la tête d'une Commission centrale, constituée de moines de différentes régions et zones linguistiques d'Europe et des États-Unis, il est chargé de coordonner les activités du dialogue à l'échelle internationale et de faire le nécessaire pour résoudre ce qui, au sein de la sous-commission américaine, est source de tensions.

L'effort pour améliorer les relations entre les partenaires des deux côtés de l'Atlantique se traduit par un double processus: d'un côté, le retrait progressif et inévitable de l'organisation pour le dialogue interreligieux monastique de l'autorité du Secrétariat pour la mission (AIM); de l'autre, le rapprochement entre les sous-commissions interreligieuses d'Europe et d'Amérique. Ce sont là deux événements indissociables qui se renforcent l'un l'autre.

Pour survivre, l'AIM est contraint de ne plus subventionner la sous-commission américaine (NABEWD) sans pour autant lui permettre de se financer elle-même auprès des monastères américains dont le support financier lui est réservé. Le NABEWD risque ainsi d'être encore plus isolé à moins qu'il puisse s'autofinancer sans compromettre le Secrétariat pour la mission. Ce dernier l'autorise alors à chercher du financement auprès des monastères américains à condition d'effacer la raison sociale du Secrétariat de tous ses documents. Dans sa lettre du 30 janvier 1992 adressée à Katherine Howard, directrice exécutive de la sous-commission américaine, Bernard de Soos, responsable de l'AIM, confirme ainsi la décision qui avait par ailleurs été prise un mois plus tôt par l'Alliance for International Monasticism:



C'est le souhait le plus cher de tous que de voir le NABEWD émerger de son isolement et de prendre sa place dans les Ordres monastiques, et je suis heureux de savoir que vous voulez cela autant que nous. Il reste à rebâtir nos liens et combiner nos forces pour faire du dialogue interreligieux, dans lequel nous nous sommes engagés, un élément vivant dans les monastères de notre confédération.

La rupture administrative entre le Secrétariat pour la mission (AIM) et les sous-commissions interreligieuses (NABEWD et DIM) est désormais inévitable. Ce souhait du NABEWD est également partagé par les membres de la sous-commission européenne (DIM). C'est pourquoi, Pierre de Béthune souligne à l'été 1991, dans un article non publié, l'importance pour les moines en dialogue de sauvegarder un lien avec le Secrétariat pour la mission, ne serait-ce que pour assurer sa légitimité:

Il importe que notre Commission [européenne] soit officiellement mandatée par l'Ordre monastique [dont l'AIM est une instance majeure] pour pouvoir accomplir au mieux sa tâche de conscientisation dans les monastères. C'est donc le Secrétaire général de l'AIM qui confirme la nomination des membres du DIM et assure le lien entre la sous-commission DIM et le conseil de gestion de l'AIM.

Notons que si les sous-commissions interreligieuses se sentent à l'étroit au sein de l'AIM, c'est aussi parce que le dialogue lui-même s'affiche dans la communauté chrétienne de plus en plus comme une activité à part entière et légitime. D'un côté, le mouvement monastique pour le dialogue accumule une expérience interreligieuse non négligeable; de l'autre, la fameuse prière pour la paix tenue à Assise en 1986 représente le point de départ hautement symbolique d'une nouvelle responsabilité pour tout baptisé en matière de dialogue.

### *La restructuration des Commissions interreligieuses*

En décembre 1992, les membres de la sous-commission américaine envisagent une nouvelle structure pour le dialogue, plus simple



et mieux adaptée à leur tâche. Pour se conformer à la fois au caractère non centralisé du monachisme et à la nature dialogale des sous-commissions interreligieuses, ils font part de leur préférence pour une structure favorable au respect mutuel et à la coopération entre tous les groupes et individus concernés. De plus, cette structure doit être en mesure de supporter des initiatives et une créativité à l'échelle internationale, nationale, régionale et locale.

En juin 1993, c'est au tour des moines en dialogue d'Europe de se consulter à propos de la restructuration du mouvement interreligieux lors de la réunion de la sous-commission européenne à Göttweig en Autriche. Cette réunion sera décisive pour l'avenir des sous-commissions. La présence de l'abbé primat, Jérôme Theisen, lui-même désireux de voir le dialogue être mieux connu au sein de l'Ordre, permet d'aborder la question de la structure interreligieuse et de sa place dans l'Ordre monastique. Ensemble, l'abbé primat, le responsable de l'AIM et le coordonnateur général des sous-commissions interreligieuses, décident que le temps est venu de donner son autonomie au dialogue monastique. Il ne reste plus dès lors qu'à lui trouver une structure appropriée. Celle-ci est élaborée après consultation auprès du synode des abbés présidents de la confédération bénédictine et les abbés généraux cisterciens. La structure définitive est approuvée par l'abbé primat, qui annonce par lettre à la confédération bénédictine, en novembre 1994, la création d'un Secrétariat général pour superviser l'ensemble des activités dans le domaine du dialogue interreligieux<sup>3</sup>.

Deux éléments principaux caractérisent la nouvelle structure: le premier consiste en la mise en place d'un Secrétariat général à la fois indépendant et complémentaire de l'AIM et représentant l'ensemble des Commissions interreligieuses. N'étant plus sous la tutelle de l'AIM, le MID (Monastic Interreligious Dialogue) américain et le DIM (Dialogue interreligieux monastique) européen ne sont plus des sous-commissions, mais deviennent des ramifications du nouveau Secrétariat général pour le dialogue et seront désormais appelées «Commissions». Le secrétaire général est l'acteur clef de la nouvelle

<sup>3</sup> Voir *Monastic Interreligious Dialogue*, n° 52 (1995), p. 2.



structure. Intermédiaire entre les différentes Commissions interreligieuses et les hautes instances bénédictines, il rend des comptes à l'abbé primat des Bénédictins et aux abbés généraux des Ordres cisterciens du déroulement des activités interreligieuses en milieu monastique et informe aussi le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, lequel n'intervient pas dans les affaires administratives du Secrétariat général. Le Conseil pontifical se réserve malgré tout le droit d'agir comme animateur à la demande du synode des présidents de congrégations et d'émettre des avis sur des questions spécifiques.

Le second élément renvoie à la possibilité de voir se greffer d'autres Commissions continentales au Secrétariat général, assurant ainsi le caractère mondial du mouvement monastique pour le dialogue, et la liberté pour chaque Commission de choisir ses activités afin de répondre aux problèmes propres au continent qu'elle représente. Le Secrétariat fait le lien entre les différentes Commissions, prévenant ainsi le dédoublement de projets en des lieux différents.

Aux Commissions européenne et américaine se sont ajoutées les Commissions indo-sri-lankaise et australienne. Si la Commission indienne, le «Benedictine Interfaith Dialogue» (BID), voit le jour officiellement au début de 1995, elle a cependant commencé à se structurer dès 1993, à la suite d'un échange intermonastique, où Tai Situ Rinpoche, autorité tibétaine, invite dans son monastère (Shérab Ling) un groupe de moines chrétiens d'Europe; Griffiths y donne sa dernière conférence publique. De son côté, la Commission australienne est créée en 1991 et prend le nom de «Australian Monastic Encounter» (AME) en mai 1994. Son originalité réside en ce que ses membres comptent non seulement des moines bénédictins et cisterciens, mais aussi bouddhistes et hindous. Après avoir connu quelques difficultés, elle fait un retour en force en 1995 sous l'appellation de «East-West Meditation Foundation». En plus de ces quatre Commissions, deux autres sont appelées à se développer, l'une couvrant l'Asie du Sud-Est, l'autre, l'Amérique du Sud.

La rupture administrative entre le Secrétariat pour la mission (AIM) et celui pour le dialogue s'étant réglée à l'amiable, l'ensemble du mouvement interreligieux monastique tourne une nouvelle



page de son histoire. Le lien entre mission et dialogue n'en est pas rompu pour autant comme en témoigne la mesure suivante encouragée lors de la réunion européenne de Göttweig: «Un représentant de l'AIM devrait faire partie du conseil du DIM et réciproquement, pour que la préoccupation complémentaire, respectivement la mission ou le dialogue soit toujours bien présente au cœur de chaque Secrétariat<sup>4</sup>.» Les deux instances ont avantage à collaborer en vertu même de la complémentarité de leurs objectifs que l'abbé primat définit ainsi dans sa lettre du 13 avril 1993 adressée à la Commission américaine (MID):

La tâche de l'AIM, je l'envisage comme une aide en matière de formation et de financement, offerte aux nouveaux monastères, surtout dans les pays du tiers-monde. La mission du MID, je l'envisage comme l'instauration du dialogue et de la compréhension entre les divers groupes religieux à partir, bien sûr, de la vie monastique telle qu'elle est vécue dans les diverses religions.

#### *Le dynamisme de la coopération transatlantique*

Le mouvement pour le dialogue est dorénavant plus libre, mais il est aussi plus fragile, ne devant compter que sur sa propre crédibilité. Déjà, pour en arriver là, de nombreux efforts ont été nécessaires. Les membres de la Commission américaine devaient soigner leur image au sein de la communauté monastique, auprès des abbés sceptiques et réticents à la cause du dialogue. Au moins sept actions ont été prises à cet effet:

- 1) intégrer dans l'équipe de la Commission des personnes connues, respectées et rassurantes;
- 2) témoigner d'une compréhension claire de ce qu'est un moine, en réaction notamment à la notion de «moine caché» développée par Tholens et Panikkar, et n'accepter comme membres de la Commission que des moines officiellement reconnus comme tels;

---

<sup>4</sup> *Dialogue interreligieux monastique. Bulletin de la Commission francophone d'Europe*, n° 9 (novembre 1993), p. 8.



- 3) s'opposer à toute importation culturelle; par exemple, revêtir une robe jaune safran, caractéristique des renonçants indiens, ce qui, en contexte occidental, est singulier et source de suspicions et d'incompréhension;
- 4) s'associer à des personnes médiatiques qui font autorité; le plus bel exemple réside en la personne du dalai-lama, invité par Timothy Kelly, trappiste de l'abbaye de Gethémani (É.-U.), à participer au dialogue monastique entre chrétiens et bouddhistes, organisé par la Commission américaine à l'occasion du Parlement des religions à Chicago en août 1993;
- 5) intégrer le qualificatif «monastique» dans le nom de l'organisme et dans celui du Bulletin pour clarifier la nature du dialogue en question, et ce, en réponse aussi bien à la critique qui dénonce l'absence de cette référence qu'au besoin d'un rapprochement avec la Commission européenne;
- 6) incorporer l'organisme américain comme association catholique officielle. Notons que le changement de nom du Bulletin et de l'organisme devient effectif au moment même de cette incorporation. Le 25 janvier 1993, le NABEWD change officiellement de raison sociale, en s'inscrivant comme organisme catholique dans l'État du Minnesota, sous le nom de Monastic Interreligious Dialogue (MID) dont le siège social est situé au monastère de Saint Benedict. Le choix de ce monastère n'est pas innocent; ce dernier se situe à proximité du monastère de Saint John et de l'Institute for Ecumenical and Cultural Research. Ce complexe monastique est connu sous le nom de «Collegeville» et représente la plus forte concentration de bénédictins et de bénédictines aux États-Unis. Identifier le MID à ce lieu ne peut que faciliter sa reconnaissance au sein des milieux monastiques américains. Son incorporation permet en outre d'inscrire, en 1994, le nom de l'organisme dans l'annuaire catholique officiel;
- 7) favoriser un autre moyen, peut-être le plus déterminant de tous: la coopération transatlantique.

Des efforts avaient été tentés très tôt en ce sens. Dans un rapport d'activités daté du 12 mai 1980, Armand Veilleux, premier





président de la sous-commission américaine en avait déjà fait la promotion: «Le NABEWD croit qu'une collaboration avec le DIM européen serait tout à fait désirable et veut rechercher les possibilités de contacts plus fréquents.» En 1982, il avait été question d'un pèlerinage en Inde financé par le DIM, auquel les moines européens et américains avaient été invités à prendre part. De façon générale cependant, les deux organismes se sont ignorés jusqu'en 1985, année de la nomination du coordonnateur, Pierre de Béthune, à la tête de la Commission centrale. Avant cela, le peu de rapports entre les deux instances s'explique surtout par la distance qui les sépare et du fait que leurs intérêts divergent dû à leur contexte propre.

L'entrée en fonction du bénédictin belge Pierre de Béthune inaugure une période de communication et de coopération entre les sous-commissions européenne et américaine. C'est également un temps d'émancipation, l'occasion pour ces dernières de grandir en maturité et sagesse. Il en est ainsi, entre autres, parce que les rapports ont parfois été difficiles. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'ignorance mutuelle et les malentendus créent un climat qui renforce la vocation des moines en dialogue, dans la mesure où la volonté de surmonter ces obstacles est présente. Le mouvement interreligieux promu par les moines démontre son authenticité quand ceux-ci réussissent à instaurer le dialogue entre leurs organismes malgré les obstacles, démontrant ainsi leur capacité de dialogue au sein même de leurs communautés respectives et entre elles.

La coopération entre les sous-commissions interreligieuses constitue en soi un apprentissage au dialogue. Leurs rapports, bien qu'ils aient toujours été de nature cordiale, montrent l'importance de ménager la sensibilité des uns et des autres. Du côté européen, Béthune déplore de ne pas avoir été entendu à la réunion annuelle du NABEWD en 1986. Du côté américain, Regan avoue se sentir parfois étranger dans certaines réunions en France et en Italie.

Que s'est-il passé en 1986? Investi du droit de regard sur les affaires américaines, Béthune se rend aux États-Unis pour prendre contact avec les principaux centres du NABEWD et participer à la réunion annuelle à l'abbaye de Saint Anselm à Washington qui se tient en décembre de cette année-là. Lors de cet événement, il



fait quelques suggestions visant à pallier le manque de crédibilité de la sous-commission américaine. Or, étrangement, le rapport de la réunion, publié dans le bulletin américain (février 1987), n'y fait pas allusion ni même à la présence de Béthune. Cet incident resta longtemps dans les mémoires et continue cinq ans plus tard à faire l'objet de vives discussions. Le 28 avril 1992, le coordonnateur général Pierre de Béthune écrit à Keating, président de la sous-commission américaine, pour délester leur relation d'un malentendu certain:

En 1985, au temps de la rencontre du DIM à Mariastein, le père abbé primat voulait que je supervise le NABWED. [...] Ce point de vue était accepté officiellement par le NABEWD comme cela est apparu dans le Bulletin [...]. Il n'en fut cependant jamais rien. Je m'en suis rendu compte au cours de mon voyage aux États-Unis en 1986 [...], spécialement à la rencontre de la Commission à Washington où j'ai remarqué qu'il n'y avait aucune attente à mon égard. Mes opinions étaient reçues avec sympathie autant que les autres, mais un peu perdues dans l'ensemble.

Deux mois plus tard, le 8 juin 1992, Keating rassure Béthune en lui faisant savoir que la structure établie à Mariastein est bel et bien acceptée par le NABEWD, mais que, néanmoins, «ce n'était pas aussi clair pour la Commission que cela aurait dû l'être».

Le recul historique permet de voir positivement cette tension; en dépit des frustrations occasionnées, elle participe au dynamisme du dialogue et anticipe sans doute son émancipation. Malgré leur sensibilité différente, les moines américains et européens sont conscients de la nécessité de dépasser leurs limites culturelles respectives. Le dialogue avec les moines des autres religions est vain s'il ne se fonde sur un dialogue *ad intra*. Pascaline Coff est explicite sur ce point dans sa lettre du 16 janvier 1992 à Patrick Regan. Au nom de la sous-commission, elle y demande pardon à Béthune pour le malentendu survenu en 1986: «Le dialogue intermonastique est une œuvre sacrée où nous sommes tous engagés, qui exige l'amour-compassion, des cœurs compréhensifs et même la réconciliation et le pardon quand c'est nécessaire.» Regan va dans le même sens lorsqu'il lui répond quelques jours plus tard: «À l'époque d'un dialogue de niveau international, nous sommes appelés à



transcender les limites de notre propre culture et à accepter d'être éprouvés pour le bien de la rencontre de l'autre.» Il ne fait donc aucun doute que la coopération transatlantique repose sur des bases solides et, s'il y a eu de vives tensions entre l'organisme américain et les instances européennes, elles «n'étaient pas, nous écrit Mayeul de Dreuille dans sa lettre du 4 février 1996, entre Europe et Amérique, mais entre tendances conservatrices et progressistes dans les deux continents».

La coopération transatlantique commence timidement avec la présence d'un représentant américain aux réunions annuelles de la sous-commission européenne et vice versa. Une fois la restructuration achevée, on assiste à la création dès janvier 1995 d'un bulletin international. Cependant, la première coopération d'envergure, qui d'ailleurs revêt une importance significative pour l'affirmation du caractère spécifique du dialogue monastique, date de 1991. L'occasion en est la publication de la fameuse *Lettre sur la méditation chrétienne*, qui provoque une très vive réaction parmi les moines.

### **La méditation chrétienne en question**

La restructuration des Commissions interreligieuses est en vérité indissociable de l'affirmation du caractère spécifique du dialogue des moines, la première tirant sa cohésion et sa force de la seconde. Une telle affirmation résulte principalement d'un effort collectif qui fut précipité par la Congrégation pour la doctrine de la foi qui publia, le 14 décembre 1989, la *Lettre sur la méditation chrétienne*, signée le 15 octobre de la même année par le cardinal Ratzinger. Force nous est de reconnaître que, là encore, c'est la question de l'adoption par les chrétiens de méditations orientales qui est concernée.

La réaction monastique qui suit la publication de la *Lettre* a une incidence décisive sur le développement des sous-commissions; elle contribue à leur rapprochement et, ce faisant, les dote de la stature suffisante pour affronter l'étape cruciale de leur indépendance. Elle permet aussi aux moines de se concerter et de s'entendre pour la première fois sur les fondements évangéliques,



spirituels et théologiques de leur expérience dialogale. Il s'agit par conséquent d'un épisode important dans le développement du dialogue monastique qui, à cette occasion, prend un nouvel élan. Il convient donc de s'y arrêter afin d'en dégager les enjeux.

*L'avertissement du cardinal Ratzinger (1989)*

Commençons par relever l'essentiel du contenu de la *Lettre* du cardinal Ratzinger. Ce document s'adresse aux évêques et entend définir la prière chrétienne, tout en mettant en garde les catholiques tentés de s'engager dans des pratiques issues des religions d'Asie. Elle se veut une réponse à la nécessité de préciser les fondements de la prière chrétienne face à l'engouement, chez nombre de chrétiens, pour les méditations orientales. L'auteur prend position sur la question de savoir s'il est possible d'enrichir l'héritage chrétien par une nouvelle éducation à la prière en y incorporant ce qui lui est étranger.

D'abord, il rappelle que la prière chrétienne doit répondre aux recommandations de l'Église et définit la nature de cette prière qui se présente essentiellement comme un dialogue personnel, intime et profond entre l'humain et Dieu. Ensuite, l'auteur identifie les façons erronées de prier dans le monde religieux actuel, et ce, à la lumière des hérésies gnostiques et messianistes actives dans l'Église primitive, adoptant de ce fait l'attitude apologétique des premiers théologiens.

Il dénonce la croyance selon laquelle la matière est mauvaise et insiste sur le fait que la grâce n'est pas un bien propre de l'âme, et sur celui que, pour le chrétien, la connaissance du divin est indissociable de l'amour. Ce qu'il dénonce le plus dans ces «formes d'erreurs», c'est la tentative de surmonter la distance entre la créature et le Créateur. Selon la *Lettre*, le risque rattaché aux méthodes orientales de méditation réside dans l'oubli de ce qui est terrestre, du sensible, pour s'immerger dans la sphère divine. Placer sur le même plan un absolu sans images et le Dieu révélé en Christ revient à succomber à une théologie négative qui défend l'idée d'une immersion dans l'abîme indéterminé de la divinité. Or



l'union à Dieu doit tenir compte de l'humain comme créature. La prière chrétienne ne se rapporte en aucun cas à l'absorption du moi humain dans le moi divin. La *Lettre* insiste plutôt sur la nécessité de parler d'altérité en Dieu et donc de la réalité trinitaire dans laquelle sont comblées toutes les aspirations présentes dans la prière des autres religions.

Toutefois, l'auteur ne rejette rien de ce qui est vrai dans ces religions et autorise le fait de recueillir les fragments utiles qu'on peut y déceler et de les assimiler dans la totalité et la logique de la conception chrétienne de la prière. Ainsi, en ce qui a trait à la notion de «vide», centrale dans la méditation sans objet, l'auteur précise qu'il ne s'agit pas de vider l'esprit de toute représentation sensible et de tout concept, mais bien de renoncer à l'égoïsme. Il met en garde contre la tentation d'une conception purement immanente du divin et il insiste sur la nécessité de dépasser le moi qu'il faut se garder d'identifier à Dieu qui, bien qu'étant en nous et avec nous, nous transcende de son mystère. L'élévation à Dieu est un don et non le résultat de nos propres forces ou d'une technique sans référence à la Révélation. Dans la prière, on est conduit, non par ses goûts, mais par l'Esprit saint qui, dans le Christ, mène au Père. Si l'auteur accepte l'idée que d'authentiques pratiques de méditation venant autant de l'Orient chrétien que d'autres religions peuvent aider celui qui prie à se tenir devant Dieu dans une attitude de détente intérieure, il précise aussitôt que toutes les formes de prières chrétiennes passent par Jésus qui est la voie vers le Père, tel qu'il l'a dit de lui-même.

Il faut reconnaître que la *Lettre* offre des balises essentielles à tous ceux qui s'engagent sans trop de préparation dans des voies qui, sans les prédispositions et l'encadrement appropriés, peuvent occasionner plus de problèmes qu'elles ne sauraient en résoudre. Pourquoi donc les moines en dialogue ont-ils senti le besoin de réagir vivement à ce document? Au-delà des conseils de prudence, la *Lettre* touche au cœur du dialogue monastique pour deux raisons implicites qui, par conséquent, prêtent à interprétation: d'un côté, elle jette le doute sur la validité d'une forme de contemplation de type apophatique, mise en valeur dans la tradition mystique de



l'Église depuis Denys l'Aréopagite jusqu'à Henri Le Saux en passant par Maître Eckhart et Jean de la Croix. De l'autre, elle incite à identifier les spiritualités orientales aux hérésies gnostiques chrétiennes des premiers siècles. Plus encore, elle tend à faire un amalgame entre les grandes traditions d'Asie et leurs sous-produits comme la méditation transcendantale.

Si telle est son intention, la *Lettre* jette indirectement le doute sur les moines en dialogue, car ceux-ci se rencontrent sur la base d'une commune expérience du divin, née du silence contemplatif, au-delà des sens et des mots, et pourtant des plus incarnées. Les moines sont doublement visés: d'abord, à cause de leur approche apophatique de la prière chrétienne qui, en apparence du moins, peut sembler réduire l'écart entre Dieu et l'humain et, en plus, du fait qu'ils s'investissent dans une rencontre en profondeur avec les spiritualités orientales, dont la perception au sein des milieux catholiques est loin d'être toujours positive (Béthune, 2003).

Il reste que les conseils de prudence ne semblent pas s'adresser aux moines bénédictins et cisterciens, lesquels bénéficient d'une bonne réputation auprès du cardinal allemand, mais aux chrétiens qui, pour étancher leur soif d'intériorité, s'engagent sans discernement dans des pratiques orientales, ou d'influence orientale, au risque de s'exposer au syncrétisme. On ne saurait toutefois s'en tenir aux apparences.

#### *Des moines accusés de trahison*

La *Lettre* de la Congrégation pour la doctrine de la foi soulève des questions et inquiétudes qui remontent plus loin que la création des sous-commissions interreligieuses monastiques, à l'époque où des chrétiens ont dénoncé la pratique de méditations issues du bouddhisme et de l'hindouisme par des moines contemplatifs. Parmi les documents qui ont influencé la rédaction de la *Lettre*, il y a l'article du célèbre théologien suisse Hans Urs von Balthasar, «Meditation als Verrat», paru en 1977 dans la revue *Geist und Leben* et qui vise directement les moines de saint Benoît. La traduction française de cet article, publiée en 1983 dans *Des bords*



*du Gange aux rives du Jourdain*, contient des éléments qu'on retrouve dans la *Lettre* du cardinal Ratzinger (1989). Par exemple, les deux documents limitent leur vision de l'Orient spirituel au zen, au yoga et à la méditation transcendantale. Les religions orientales y sont définies par une tendance qu'on retrouve dans les philosophies grecques, celle de vouloir échapper à ce monde considéré comme une prison. Les deux documents insinuent par ailleurs que les méditations orientales ont un caractère égoïste, et ils soulignent l'importance de s'inspirer des Pères de l'Église pour assimiler ces pratiques non chrétiennes.

*Des bords du Gange aux rives du Jourdain* regroupe des auteurs qui déplorent l'influence des pratiques orientales parmi les chrétiens, en particulier sur les moines:

Dans certains monastères, des moines bouddhistes sont venus initier au zen l'ensemble de la communauté. Telle abbaye en Hollande possède une salle pour un jardin zen, plus spacieuse que l'Église, et les moines sont libres de venir y remplacer l'office par un temps de méditation. Ils ne se comptent plus les couvents où de telles techniques ne posent aucun problème, jusqu'à celui de Ségovie où repose le corps de saint Jean de la Croix. (Balthasar, 1983, p. 7)

Ces propos renvoient sans doute aux échanges spirituels Orient-Occident qui ont lieu, dès 1979, entre des membres de la sous-commission interreligieuse européenne et des bouddhistes zen du Japon.

Le rapport aux pratiques orientales chez certains bénédictins est dénoncé par Balthasar avec force et sans ménagement:

Aussi bien le dilettantisme vraiment ridicule avec lequel on contrefait en Europe les méthodes asiatiques [...] que le mélange charlatanesque de pseudo-zen avec toutes sortes de pauvreté sans consistance, de dynamique de groupe psychanalytique [...] devraient ne faire que rire si, devant la perte de valeurs substantielles de l'Église, la trahison portée dans la citadelle la plus intérieure de cette même Église, on ne devait pas se voiler la face de honte [...] même un Merton et les Bénédictins à Bangkok et au Bangalore ont tenté de trouver un équilibre sur une telle poutre branlante! (Balthasar, 1983, p. 161)



Le théologien suisse, auteur d'un document de travail pour le congrès de Bangalore (1973), estime que ces moines chrétiens se sont compromis avec des pratiques implicitement identifiées au serpent et à l'Antéchrist. Ils se rendent coupables de trahison (*Verrat*) et d'adultère (*Ehebruch*) à l'égard de l'amour crucifié et incarné de Dieu (Balthasar, 1977). L'indignation de l'auteur est-elle proportionnelle à sa haute considération du monachisme catholique? C'est en tout cas ce qui semble se vérifier lorsqu'il s'interroge: Que pouvait-il arriver de pire puisque les Ordres contemplatifs sont le cœur spirituel de l'Église? Le théologien continue en ces termes:

Aussi, il ne pourrait être infligé à l'Église de blessure plus intime et plus mortelle, que si les Ordres venaient à abandonner le poste exposé de sa méditation, qu'ils ont à pratiquer en tant que représentants de toute l'Église et du monde, et se retireraient à l'abri du vent dans une méditation non chrétienne pour s'y donner du bon temps. (Balthasar, 1983, p. 160)

Notons que l'article de Balthasar, qui eut un retentissement certain à l'échelle internationale, est publié en 1977, année décisive pour le dialogue interreligieux monastique, avec la tenue des réunions de Petersham et Loppem. Il est probable qu'il ait alimenté la méfiance des abbés, que nous avons soulevée plus haut, à l'endroit du dialogue dès la création des sous-commissions.

Les moines en dialogue ne sont pas restés passifs devant de telles accusations. Le Secrétariat pour la mission demande au bénédictin Pierre Massein, chargé de cours à l'Institut catholique de Paris, de donner son point de vue sur la question, ce qu'il fait dans un article paru en 1979: «Le point de vue bouddhiste et le point de vue chrétien sur les techniques de méditation». Massein s'y attaque aux préjugés, encore fortement ancrés dans les milieux chrétiens, qui portent atteinte aux religions orientales et en biaisent la compréhension juste.

Cet effort n'empêche pas la publication dix ans plus tard de la *Lettre* signée par le cardinal Ratzinger qui, de toute évidence, n'a pas pris acte des mises au point du bénédictin français. Certes, il n'y est plus question des moines de saint Benoît, mais pouvait-il en





être autrement, sachant que le dialogue intermonastique a toujours été supporté par le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux et encouragé à maintes reprises par les papes Paul VI et Jean-Paul II? Si les sous-commissions suscitent suspicions et incompréhensions parmi les plus conservateurs, elles ont toujours bénéficié de l'aval des autorités catholiques concernant leur engagement dans un dialogue profond et existentiel avec les autres voies spirituelles et ascétiques.

*Des réactions nombreuses et diverses*

Visés ou pas, les moines se sentent dans l'obligation de réagir à la *Lettre* non seulement parce qu'elle nie à toutes fins pratiques la possibilité de rencontrer profondément l'Orient spirituel tout en restant fidèle aux valeurs fondamentales du christianisme, mais aussi parce qu'elle fait fi de leur expérience du dialogue accumulée depuis des décennies au sein des sous-commissions interreligieuses. Cette *Lettre* a fait l'objet d'interprétations et a suscité des réactions diverses. On en distingue cinq (Blée, 1999b).

*La Lettre encourage ce qu'elle dénonce.* La première réaction interprète la *Lettre* comme un encouragement à la prière apophatique, à l'étude des religions orientales et au dialogue interreligieux. Les tenants de cette position regrettent les interprétations négatives de certains qui réduisent la *Lettre* à une mise en garde contre l'utilisation de méditations non chrétiennes dans l'effort de s'unir à Dieu. On estime au contraire qu'elle invite à s'engager dans de telles pratiques élaborées dans d'autres traditions à condition toutefois de les envisager dans une perspective chrétienne. Pour ces moines, la *Lettre* veut rappeler aux évêques le sens de la prière chrétienne et non rejeter les pratiques orientales, si bien qu'une fois le sens de la prière chrétienne compris, si les autres méthodes nous aident, alors tant mieux. Cette réaction, typique des membres officiels des sous-commissions interreligieuses, consiste à aller dans le sens de la *Lettre* et à y trouver les moyens de justifier leurs propres activités.



*Consternation et critique sévère.* En dépit de l'effort des autorités catholiques pour recevoir la *Lettre* comme un document de soutien et d'encouragement pour ceux qui mènent une vie contemplative, on croit plutôt ici qu'elle exprime le soupçon. Ce deuxième type de réaction met l'accent sur les lacunes de la *Lettre*; on dénonce la vision superficielle qu'elle donne des méditations orientales, identifiées à des «fragments» dangereux, ainsi qu'une conception inadéquate de la prière chrétienne qui ignore ce qu'elle a de plus significatif selon l'Évangile et la tradition catholique.

*Bonnes intentions et lacunes.* Le troisième type de réaction combine les deux précédents. On y retrouve le souci de montrer les bonnes intentions de la *Lettre* et le désir de mettre en lumière ses lacunes. Dans son article «May a Christian Practice Zen or Yoga?», publié dans le bulletin de la sous-commission américaine, le jésuite indien Ama Samy précise que la *Lettre* contient des balises et une doctrine solides qui sont actuelles et d'une aide indéniable pour les directeurs spirituels et pour toute autre personne. Néanmoins, il note l'inadéquation et l'incohérence du traitement de ces enseignements par ailleurs valables.

Les déclarations de Pascaline Coff au *National Catholic Reporter* (11 mai 1990) illustrent aussi ce type de réaction: «Le document est un bon commencement, mais est loin d'être un traité complet sur la prière orientale et occidentale.» La bénédictine regrette l'absence de références aux mystiques chrétiens et aux religions orientales dans la définition de ce qu'est la prière authentique. Si la *Lettre* ne rejette pas du revers de la main les formes orientales de prière, précise-t-elle, elle ne leur accorde pas non plus un grand intérêt d'un point de vue spirituel.

*Fondement de la prière de recentrement.* Une quatrième réaction vise à justifier la validité de la prière contemplative qui domine dans certains cercles de moines en dialogue. Il y est question plus particulièrement de la prière de recentrement (*Centering Prayer*), présentée comme une réponse à l'appel du cardinal Ratzinger de voir les chrétiens approfondir leur propre tradition et renouveler la tradition contemplative chrétienne. C'est là l'occasion de défendre le



bien-fondé de ce type de prière contemplative qui, nous l'avons vu, soulevait déjà des soupçons au sein du catholicisme américain. On met ici l'accent sur son caractère profondément chrétien, dans l'effort de montrer en quoi elle se distingue des techniques orientales.

Le problème avec cette approche, c'est qu'on manque l'occasion de rendre justice aux formes orientales de prière et à leur influence certaine sur le renouveau contemplatif chrétien au sein même du dialogue de l'expérience religieuse. On passe sous silence une certaine influence du zen, du yoga et de la méditation transcendante dans l'élaboration de la prière de recentrement, qui est par ailleurs clairement reconnue. Thomas Clarke écrit:

Un des exercices d'intériorité qui a connu un développement favorable ces dernières années aux États-Unis a été appelé la prière de recentrement (*Centering Prayer*). Comme d'autres formes de prières récentes, la plupart desquelles ont été influencées par le bouddhisme zen, la méditation transcendante et autres courants de la spiritualité orientale, cette dernière dirige l'attention à l'intérieur, vers le soi, le centre, le point de quiétude. (Keating, 1978, p. 49)

De son côté, Griffiths précise:

L'art du mantra consiste en la répétition d'un mot sacré ou un verset de la Bible qui a pour effet de «centrer» la personne, d'unifier toutes les facultés et de les concentrer sur la présence incarnée de Dieu. Cette découverte a été faite à l'abbaye de Spencer sous l'influence de la méditation transcendante de Maharishi et a conduit au concept de «prière de recentrement». (Griffiths, 1992, p. 39)

La réaction à la *Lettre* du cardinal Ratzinger qui ici retient notre attention refuse cette association entre prière contemplative et méditations orientales, ou l'ignore tout au moins. On s'en tient à l'idée que la longue tradition contemplative chrétienne qui remonte aux Pères du désert d'Égypte, de Palestine et de Syrie, n'a jamais été interrompue et qu'elle culmine précisément dans la prière de recentrement. Enseignée déjà par les premiers moines chrétiens, elle n'a donc rien à voir avec les pratiques orientales.



Sur ce point, il convient, croyons-nous, d'être plus nuancé: s'il est vrai qu'en soi la prière de recentrement n'est pas un fait nouveau dans la mystique chrétienne, il est aussi juste de dire que la découverte des voies ascétiques du bouddhisme et de l'hindouisme a joué, et continue de jouer, un rôle de catalyseur dans la réaffirmation, au-delà des cercles monastiques, d'une vie contemplative mise de côté depuis plusieurs siècles au sein de l'Église catholique. Toujours est-il qu'un débat se profile parmi les moines en dialogue, révélant différentes façons de concevoir le rapport aux méditations orientales.

Le cinquième type de réaction revêt une importance particulière; c'est pourquoi nous nous y arrêtons plus longuement.

#### *Poursuivre le débat*

Il s'agit d'une réaction décisive dans la suite des événements; elle nous vient de Béthune qui adopte une position audacieuse et constructive. Alors consultant du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, il remet à ce même Conseil, en mars 1990, un rapport non publié où, après avoir assuré que la *Lettre* ne porte pas de jugement sur les traditions ni même sur les méthodes spirituelles des autres religions, il précise que ses destinataires ne sont pas des pratiquants ou des enseignants de techniques de méditation, mais bien des chrétiens engagés dans une rencontre existentielle avec d'autres religions; d'où sa principale remarque: la *Lettre* a une teneur pastorale et doctrinale, mais non dialogale. Or, affirme-t-il, «quand on veut éviter d'entrer en dialogue alors qu'on aborde des domaines qui s'y rapportent de façon essentielle, on peut difficilement éviter de tomber dans des attitudes contraires au dialogue». Même de bonne foi, l'auteur de la *Lettre sur la méditation chrétienne* s'est fourvoyé en entrant dans le domaine du dialogue sans le vouloir. Parler des chrétiens qui pratiquent le zen, c'est inévitablement qualifier le zen d'une certaine façon et susciter des réactions parmi les bouddhistes: «En faisant ainsi abstraction de la dimension dialogale, désormais constitutive de la vie de l'Église, les auteurs de la *Lettre* affaiblissent considérablement la pertinence de



leur intervention auprès des chrétiens.» Le bénédictin belge reproche donc à l'auteur du document du Vatican de ne pas avoir écouté ceux qui, au sein de l'Église, ont déjà étudié les problèmes suscités par la rencontre des spiritualités et l'adoption de techniques orientales. Le cardinal Ratzinger a même fait l'économie de consulter le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux pour la rédaction de la *Lettre*, lui demandant simplement de la diffuser.

Pour compenser cette lacune, Béthune propose d'engager un dialogue avec la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, afin de continuer le travail de discernement en donnant la parole aux nombreux catholiques qui s'adonnent à «une méditation chrétienne très influencée par d'autres types de méditation et qui attestent en avoir été aidés dans leur pratique chrétienne». Il conclut son rapport en annonçant son intention de faire une enquête, avec l'aide des sous-commissions interreligieuses et d'experts, sur la pratique actuelle entourant le dialogue de l'expérience religieuse. Le cardinal Francis Arinze, président du Conseil pour le dialogue interreligieux, donne son appui au projet du moine de Clerlande.

Le 7 juillet 1991, Arinze publie une lettre sur le dialogue interreligieux monastique, en réponse à celle de Ratzinger. Dans sa lettre, il commence par rappeler les grandes étapes du dialogue monastique — Bangkok, Bangalore, la lettre du Cardinal Pignedoli — en précisant que chacune d'elles a fait l'objet d'un encouragement de la part des plus hautes instances de l'Église catholique. Il évoque ensuite le soutien constant de son Conseil aux échanges spirituels entre l'Orient et l'Occident. Enfin, il met en valeur la richesse de l'expérience accumulée par les sous-commissions interreligieuses monastiques, à laquelle s'ajoute, d'un côté, l'expérience personnelle de nombreux moines qui intègrent des pratiques orientales dans leur vie monastique et, de l'autre, l'enseignement de méthodes de méditation donné dans les monastères chrétiens par des moines d'Asie, résidents ou de passage en Occident.

La lettre signée par le cardinal Arinze prend le contre-pied des critiques formulées par le théologien Balthasar, lequel dénonce le comportement des moines aux congrès panasiatiques de l'AIM et l'infiltration de méthodes non chrétiennes dans les monastères



d'Occident. Elle entend aussi contrebalancer et compléter la *Lettre* de 1989 du cardinal Ratzinger, en encourageant les sous-commissions monastiques à évaluer leur longue expérience dialogale pour le bénéfice de la famille bénédictine et de toute l'Église:

Le temps semble venu de faire une évaluation de cette expérience, de voir les bénéfices qui proviennent des contacts avec d'autres formes de monachisme et de spiritualité, mais aussi d'examiner certains problèmes soulevés dans ce domaine... La lettre de la Congrégation pour la doctrine de la foi a donné des repères importants pour comprendre la nature de la prière et de la méditation chrétienne. Néanmoins, il y a des questions qui demandent à être étudiées plus en profondeur, particulièrement en ce qui a trait à l'intégration des différentes formes de spiritualité. (Arinze, 1992, p. 16)

Bref, la *Lettre sur la méditation chrétienne* a été l'occasion d'une première collaboration entre les sous-commissions interreligieuses d'Europe et d'Amérique en vue de clarifier la nature de leur dialogue.

### **Le dialogue intrareligieux pour tous**

L'effervescence autour de la *Lettre* de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi contribue en bout de ligne à donner force et cohésion au processus de restructuration des sous-commissions, mais aussi à s'engager plus à fond dans la voie envers laquelle cette *Lettre* manifeste doutes et méfiance. Pour le montrer, il faut s'arrêter sur la réponse qu'en donnent les moines en dialogue dans «Contemplation et dialogue interreligieux. Références et perspectives tirées de l'expérience des moines», publiée en 1993 dans le journal du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux.

Il ne suffit pas de rendre possibles des expériences: il faut encore s'assurer de pouvoir réfléchir sur elles et articuler ce qui a été vécu, une exigence à laquelle se conforme ce document, véritable jalon dans l'histoire du dialogue monastique. À la suite des encouragements du cardinal Arinze, des moines d'Amérique



et d'Europe font part de leur expérience du dialogue surtout avec le bouddhisme et l'hindouisme, et dans quelques cas avec l'islam et le judaïsme. Pour la première fois, les moines font le bilan de leur expérience du dialogue longue d'une vingtaine d'années.

*Contemplation et dialogue interreligieux (1993)*

L'élaboration du document s'opère en deux temps. D'abord, un questionnaire est envoyé aux moines européens et américains. Une cinquantaine de réponses en provenance de sept pays sont envoyées à un petit comité francophone d'Europe composé de cinq personnes qui se réunit en avril 1993 pour en dégager le contenu. La seconde étape consiste à en faire la synthèse. Un autre groupe de trois personnes se charge de dresser un plan en fonction des thèmes dégagés; une première ébauche, rédigée par Béthune, est discutée à la réunion annuelle de la sous-commission européenne de Göttweig (juin 1993) et soumise à plusieurs experts, dont Panikkar. Remarquons que c'est aussi lors de cette réunion que la décision est prise, nous l'avons vu, d'encadrer les activités monastiques du dialogue interreligieux par une structure indépendante. Ainsi se trouve renforcée l'idée que l'articulation concertée de sa spécificité a contribué à donner au dialogue monastique l'assurance nécessaire à son émancipation vis-à-vis de l'AIM.

En juillet 1993, Béthune demande aux responsables de la sous-commission américaine de s'assurer de la fidélité du document aux souhaits de ses membres, lesquels en discutent à leur réunion annuelle en août de la même année. Le texte définitif est rendu public en novembre et chaque sous-commission y ajoute sa propre bibliographie. La sous-commission américaine le publie dans son Bulletin quelques mois plus tard (janvier 1994). La version finale du document est le résultat d'une longue concertation, la sous-commission américaine (MID) ayant joué un rôle important dans la première étape, celle qui consiste à répondre au questionnaire, et la sous-commission européenne (DIM) dans la deuxième étape, celle de l'analyse et de la rédaction. Cependant, le texte est avant tout l'œuvre de Béthune, initiateur du projet et rédacteur du texte final,



si bien qu'il le publie sous son nom dans *Par la foi et l'hospitalité* (Béthune, 1997).

Le document s'articule autour de la question de l'adoption en tant que chrétien d'une pratique contemplative issue d'une autre religion, une préoccupation qui n'est pas nouvelle puisqu'on la trouve dès la première période du dialogue interreligieux monastique. Le document situe ainsi l'expérience des moines à la croisée du mouvement dialogal et du renouveau contemplatif, deux axes déjà déterminants, en contexte d'inculturation d'abord (première période), puis en réponse au besoin croissant d'intériorité des Occidentaux et à l'urgence de jeter les bases spirituelles de la culture globale émergente (deuxième période). Le document présente toutefois la question sous un angle nouveau: il inscrit clairement l'adoption de méditations orientales au cœur de la démarche dialogale des moines et en fait en outre une préoccupation pour toute l'Église.

Le document de 1993 oriente les moines dans un rapport spécifique aux voies méditatives de l'Orient. Il montre l'importance de faire de cette adoption le moyen d'un dialogue fécond avec les autres religions, et il présente les conditions pour y parvenir. D'entrée de jeu, l'auteur identifie trois façons chez le chrétien de s'adonner au zen ou au yoga: adopter une pratique sans se laisser influencer par son milieu d'origine; pratiquer une voie d'oraison influencée par l'Orient spirituel et déjà réélaborée en une synthèse occidentale — on retrouve ici la méditation chrétienne de John Main, la *Centering Prayer* de Keating ou encore le zen de Dürckheim. Sans juger ni rejeter ces deux attitudes, l'auteur ne les développe pas, car elles ne conduisent pas à l'attitude dialogale souhaitée; elles ne tiennent pas compte en effet de l'altérité religieuse, de ce qui, dans la pratique empruntée, dévoile le caractère spécifique du milieu religieux où elle est élaborée. Il privilégie donc la troisième attitude qualifiée d'«intrareligieuse» à la suite de Panikkar. Il se limite ici à la pratique de la contemplation vécue en dialogue et entend clarifier la nature même du «dialogue de l'expérience religieuse». L'enjeu de fond n'est certes pas de parler de contemplation, mais de s'engager dans une pratique non





chrétienne de silence contemplatif. Cela renvoie à l'accueil en soi, par l'entremise de l'adoption en question, d'une autre expérience religieuse, d'une autre façon de penser et de sentir.

Notons que l'auteur renvoie aux voies ascétiques de l'Orient non pas en termes de «méditations», mais de «voies contemplatives élaborées dans d'autres religions». Ce choix est significatif; il accentue le fait que le dialogue monastique prend corps dans la plus haute aspiration de la quête spirituelle, les moines de divers horizons enracinant leur rencontre dans le silence de l'union divine dont aucun mot ne saurait rendre compte (Le Saux, 1981). Parler de voies contemplatives plutôt que de méditations en référence aux pratiques bouddhiques et hindoues est une façon de retenir de celles-ci l'intention la plus noble, à savoir la réalisation de l'éveil (*satori*, *nirvana*, *moksha*), et aussi la forme la plus dépouillée, une méditation sans objet, simple présence consciente à la réalité telle qu'elle est, ce à quoi la contemplation correspond le mieux du côté chrétien. Encore faut-il savoir à quelle tradition chrétienne on se réfère. L'auteur clarifie le sens de la contemplation à partir de la *Scala Claustralium* de Guigues le Chartreux (XII<sup>e</sup> siècle): *lectio*, *meditatio*, *oratio*, *contemplatio*, qui renvoie au dernier degré de la vie spirituelle. Ce faisant, il met davantage en lumière le caractère spécifique du dialogue monastique. Il y a en effet dans l'Église bien des façons de comprendre la contemplation et de la pratiquer; l'auteur affiche ici son inscription dans la tradition apophatique.

La nouveauté du document réside aussi en ce qu'il présente le dialogue intérieur avec les voies ascétiques d'Asie comme le véhicule d'une nouvelle conscience religieuse au sein de l'Église, une intention d'autant plus ferme qu'il fait de ce type de dialogue l'échange interreligieux le plus significatif. Ce rapport intime à d'autres pratiques religieuses n'est plus le lot de quelques pionniers comme cela était le cas dans les premiers temps de l'AIM. L'évolution des mentalités et la rencontre des cultures s'intensifient, la vocation des Pères du dialogue est dorénavant chose plus commune; elle touche un nombre croissant de moines dont l'expérience marque le monachisme contemporain de façon indélébile.



Le document sensibilise le lecteur à la nécessité de faire du dialogue intrareligieux une préoccupation communautaire; l'adoption de méditations orientales n'est pas l'affaire de quelques moines, mais concerne toute la famille de saint Benoît. Il offre ainsi un ensemble de directives destinées à prévenir tout risque de marginalisation du moine en dialogue: être accompagné par son supérieur, avoir la confiance de sa communauté, ne pas inquiéter les moins avertis ou encore être personnellement enraciné dans sa propre tradition monastique. Sur ce dernier point, l'auteur se réfère à Merton pour qui ce dialogue «doit être réservé à ceux qui ont été formés par des années de silence et une longue habitude de la méditation. [...] à ceux qui sont entrés très sérieusement dans leur propre tradition monastique et sont en contact authentique avec le passé de leur propre communauté religieuse.» (Béthune, 1997, p. 107) Ne pas se marginaliser est important pour le pratiquant, pour sa communauté et aussi pour le mouvement dialogal tout entier. Le document de 1993 s'ajuste à l'urgence du moment, celle qu'ont les moines en dialogue de trouver leur place au sein de leur communauté. Il insiste sur la légitimité du dialogue monastique en l'explicitant comme le quatrième type de dialogue répertorié par le Conseil pontifical pour le dialogue, à savoir le dialogue de l'expérience religieuse. Le document débute d'ailleurs avec la définition de ce dernier, tirée du texte pontifical *Attitude de l'Église catholique envers les croyants des autres religions* (1984). N'affirment-on pas ainsi que la contemplation en dialogue contribue à développer un aspect essentiel de la nouvelle vocation chrétienne qu'est le dialogue interreligieux? Une chose est certaine, le document ajoute à la *Lettre* de 1989 l'audace qui lui manque; il encourage l'adoption d'autres voies contemplatives en présentant les conditions pour s'y engager en toute humilité, simplicité et avec discernement: choisir avec soin sa tradition orientale, vérifier l'autorité des maîtres ou encore s'informer sur l'arrière-fond culturel, historique et théologique de la pratique contemplative adoptée. Loin de se substituer à *Lettre* du cardinal Ratzinger, le texte de 1993 n'est pas un exposé doctrinal, mais de sagesse monastique. Son ambition n'en est pas moins grande, car il vise à induire une



transformation de fond de la conscience religieuse, à faire de ce dialogue intérieur un événement ecclésial.

### *Panikkar et le dialogue monastique*

Le passage d'une conception du rapport aux méditations orientales comme étant l'affaire de quelques pionniers à celle d'une responsabilité incombant à toute une communauté doit beaucoup à l'effort pour rendre intelligibles les nouvelles avenues ouvertes par les Pères du dialogue. La capacité de comprendre et d'articuler le processus et les enjeux du dialogue interreligieux permet au plus grand nombre de s'y aventurer plus rapidement et en connaissance de cause. Plus que tout autre théologien, Panikkar a joué en ce sens un rôle décisif dans le cas du dialogue monastique. D'un côté, il fait le lien entre le temps des pionniers, grâce à sa proximité avec Le Saux, et celui du dialogue structuré; de l'autre, en créant et en articulant la notion de dialogue intrareligieux, il devient une figure incontournable pour comprendre la nature et le rôle spécifique du dialogue monastique et les tensions qu'il suscite.

Ami proche de Le Saux, Panikkar l'accompagne dans son pèlerinage aux sources du Gange et dans ses réflexions sur le dialogue avec l'hindouisme. Le moine et le théologien s'influencent l'un l'autre. Si Panikkar a accès de façon privilégiée à la riche expérience de Le Saux, il aide en retour ce dernier à l'articuler et à se libérer d'une certaine conception dogmatique des choses. Touché par le dialogue intérieur du bénédictin breton et *sannyasa*, il y puise l'inspiration pour comprendre son propre rapport à l'altérité religieuse et développer son concept de dialogue intrareligieux.

Le Saux parle pour sa part de dialogue «religieux en profondeur» pour désigner le même type de rencontre (Le Saux, 1981). Il entend ainsi rendre compte de sa propre expérience chrétienne au cœur de l'hindouisme; son message est son cheminement. L'intention du bénédictin n'est pas d'élaborer à priori une théologie du dialogue, même s'il est conscient des retombées théologiques éventuelles de ses écrits sur les générations futures. Il assume le poids de cette expérience dialogale au nom de l'Église, pour la



communauté chrétienne et, plus largement, pour l'humanité. Il reste que tous ne s'entendent pas sur la valeur théologique des écrits de Le Saux. C'est précisément là que Panikkar joue un rôle déterminant en donnant à l'expérience de son ami, dans laquelle il se retrouve à bien des égards, un rayonnement plus vaste, une aura nouvelle. Il met au service de l'expérience intrareligieuse son érudition et son expertise universitaire, lui donnant par la même occasion une visibilité bien au-delà du cercle monastique.

Panikkar n'est pas moine, mais les moines lui doivent beaucoup. Il propose un cadre théorique qui permet de saisir les tenants et les aboutissants du dialogue intérieur ou intrareligieux, un cadre qui, bien que développé dans un contexte non spécifiquement monastique, inspire encore bien des membres actifs au sein des Commissions interreligieuses.

Son influence sur le développement du dialogue des moines s'exerce aussi par sa présence et sa vision d'avant-garde. Par exemple, lors du congrès panasiatique de Bangkok, il propose

la création d'un centre monastique d'études commun pour des bouddhistes, des chrétiens, des hindous, des musulmans, etc. Dans ce centre, les moines devaient cultiver ensemble les valeurs monastiques communes; la maîtrise de soi, le silence, le détachement, la simplicité, l'harmonie avec le rythme de la nature, etc. L'idée de créer un tel centre est venue de la conviction que les moines parlent le même langage dans le monde entier. Dans le centre, ils pouvaient prendre conscience de ce fait et communiquer entre eux, et, ultérieurement, apporter leur contribution à la concorde entre les hommes. (Åmell, 1998, p. 61)

Plusieurs acteurs du dialogue monastique trouvent inspiration auprès du théologien catalan. Le premier président de la sous-commission américaine, Armand Veilleux, est un de ceux-là. À la rencontre de Petersham, il reprend l'idée qu'un dialogue interreligieux présuppose un dialogue intrareligieux dans l'individu (O'Hara, 1977). Il n'est pas exagéré de dire que Panikkar accompagne les moines dans leur aventure dialogale. C'est en tout cas ce qu'affirme le bénédictin américain Steve Gruber: «On nous a offert un guide pour un dialogue au cœur de l'activité humaine, de



la foi et de la pratique religieuses.» Et il ajoute: «Au moment où les communautés monastiques demeurent à l'avant-garde de l'apostolat catholique du dialogue entre Orient et Occident, la vision de Panikkar offre une base de travail accessible pour un riche échange interreligieux<sup>5</sup>.» Une dizaine d'années plus tard, Béthune tient un discours similaire.

Conscient de l'influence qu'a sur lui le théologien catalan, le moine belge nous confie en 1993: «J'ai tenu à aller chez lui pour vraiment reconnaître ma dépendance à son égard et pour entendre ce qu'il avait à dire; je crois que c'est quelqu'un de très important pour clarifier nos idées et pour donner une force spirituelle.» Il précise aussitôt que cette dépendance est somme toute relative, se défendant de reprendre telles quelles les idées du théologien. Il s'en tient à faire sienne l'intuition qui consiste à poser le dialogue comme un lieu très fécond, une voie spirituelle en soi. Fidèle à cette intuition dont il fait son fer de lance, il incite le dialogue monastique à entrer dans une nouvelle étape de son évolution en se mettant au service de la conversion des mentalités.

### *L'affaire d'une élite?*

Une question se pose: Le dialogue intrareligieux peut-il être l'affaire de tous? N'est-il pas plutôt réservé à quelques-uns? Sans le restreindre à une élite, on ne peut cacher son caractère exceptionnel qui en fait un processus, non pas exclusif, mais sélectif. Trois éléments suffisent à le montrer. D'abord, le dialogue intrareligieux suppose une vocation particulière, encore peu courante et qui ne se force pas, mais se fonde sur le désir profond d'entrer en relation avec des croyants d'autres religions. Ensuite, il requiert que l'on ait une expérience du silence contemplatif. C'est en effet dans l'intimité de sa relation au divin, là où, en termes chrétiens, l'Esprit nous ouvre au mystère du Père, que l'accueil de l'autre est le plus authentique et qu'il est plus facile

---

<sup>5</sup> Steve GRUBER, «Recension du livre de R. Panikkar, *Le dialogue intrareligieux*», *North American Board for East-West Dialogue*, n° 15 (1982), p. 11.



de nous reconnaître dans nos aspirations respectives les plus hautes, en communion et dans la joie. C'est pourquoi la pratique contemplative fait partie des conditions pour devenir membre de la Commission américaine. Cependant, aussi étonnant que cela puisse paraître, cette pratique ne va pas de soi, même parmi les moines. Mary-Margaret Funk, secrétaire de la Commission américaine, nous fait remarquer à ce sujet en 1994 que nombreux sont ceux qui, dans les monastères, délaissent la dimension contemplative pour des raisons pratiques, comme celle de subvenir au besoin financier de la communauté. Enfin, il y a le caractère éprouvant et parfois dangereux de l'expérience intrareligieuse qu'il est sage de ne pas tenter à moins d'être bien enraciné dans sa foi chrétienne et de bénéficier d'un encadrement intellectuel et spirituel approprié. Le Saux lui-même n'a jamais trouvé bon de recommander cette voie à la croisée de deux religions, conseillant avec humour de ne pas l'imiter: «Un clown en Inde, c'est assez!» (Coff, 1994, p. 24) Il faut dire que son cas est extrême et s'inscrit dans un contexte qui somme toute lui était peu favorable.

En dépit de ces remarques, il s'avère que les moines qui suivent une démarche intrareligieuse sont de plus en plus nombreux. Certes, il est reconnu que cette démarche est réservée à des personnalités fortes; pourtant, plusieurs indices donnent une autre vision des choses. S'il est vrai que tout dialogue interreligieux authentique se fonde sur une expérience intrareligieuse (Panikkar, 1985; Le Saux, 1981) et que le dialogue est la vocation de tout chrétien, on en déduit que la dimension intrareligieuse est appelée à trouver sa place dans la vie de tout baptisé. Sur ce point, Béthune est clair quand il nous confie en 1997: «Ce doit être pour tous», une idée dont il rend compte dans la préface des Actes de la fameuse rencontre intermonastique de Gethsémani (1996):

Les moines ne sont pas les seuls à poursuivre ce «dialogue de l'expérience spirituelle», comme le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux le désigne depuis 1984. Tous les chrétiens, tous les croyants sont appelés à aller jusqu'à ce niveau dans leurs rencontres avec des croyants d'autres religions. Et ils sont heureusement nombreux à le faire. (Mitchell, 1997, p. xiv)



Odette Baumer-Despeigne adopte une ligne similaire quand elle déclare au sujet de l'aventure spirituelle de Le Saux: «Cette confrontation entre une spiritualité orientale et une spiritualité chrétienne est, d'une certaine manière, le problème auquel tout chrétien doit faire face, chacun selon son caractère personnel.» (Coff, 1994, p. 23)

Qu'est-ce à dire? N'y a-t-il pas contradiction par rapport à ce que nous avons dit précédemment? Il faut plutôt y voir l'évolution d'une situation et des mentalités, l'augmentation du nombre de personnes mieux préparées à s'engager dans ces nouvelles avenues et, en définitive, la prise de conscience qu'il ne peut en être autrement si l'on veut assurer au monde un avenir meilleur. Le document de 1993 fait ainsi résonner dans un périmètre bien plus vaste, comme jamais auparavant, l'exhortation aux allures prophétiques de Le Saux:

La solution à la crise que traverse le monde doit être trouvée en commun par des personnes de bonne volonté, par tout homme dédié à la vérité, quelle que soit la voie dans laquelle la vérité se manifeste dans la profondeur de son cœur. Leur dialogue sera une torche qui examinera les sociétés actuelles, mais il scrutera en premier lieu le cœur de ceux qui y prennent part. Ce sera le test de leur allégeance à la vérité seule dans leur engagement religieux ou humaniste. (Le Saux, 1981, p. 210)

### *Dialogue contre assimilation*

L'adoption d'une prière contemplative issue d'une autre religion est au cœur d'une rencontre féconde pour l'ensemble du mouvement interreligieux monastique. Une attitude est à éviter cependant. Le document de Pierre de Béthune (1993) met en garde contre la tentation, qui a toujours été forte dans l'histoire de l'Église, d'assimiler les voies religieuses rencontrées, car une telle assimilation ne saurait satisfaire les exigences d'un dialogue véritable. Dialogue et assimilation sont en vérité deux procédés qui s'excluent mutuellement.

Assimiler dans son propre rapport au sacré des éléments d'une autre tradition, cela signifie les incorporer de façon telle qu'ils perdent leur caractère d'altérité; on les détache du milieu d'où ils tirent



leur cohérence et leur spécificité propres, ce qui revient en définitive à les réduire en otage, à s'en servir pour combler une lacune ou pour dominer l'autre. Dans tous les cas, on occulte le caractère d'emprunt des éléments en question et on les présente comme siens. Ce qui au fond pose problème dans le processus d'assimilation, ce n'est pas le fait d'emprunter ici et là, un phénomène par ailleurs naturel dans l'histoire des religions, mais de passer sous silence l'échange mutuel qui nous grandit. Or c'est précisément parce qu'il nous grandit qu'un tel échange se doit d'être mis en valeur. Voilà l'essentiel du message véhiculé par le document de 1993.

Assimiler l'autre, c'est lui refuser son caractère étranger, par conséquent tout vis-à-vis disparaît et avec lui toute possibilité de dialogue. Il en est ainsi quand, dans la rencontre interreligieuse, on porte attention exclusivement aux similitudes; dans ce cas, on se cherche soi-même en l'autre ou encore on fait de l'autre un «soi-même». Il est vain et même anti-dialogal de vouloir faire concorder des éléments qui, issus de diverses traditions, nous semblent identiques, mais qui en réalité soutiennent des cohérences différentes. Cette précision étant faite, il demeure que tout processus dialogal s'accompagne à coup sûr d'un enrichissement au contact de l'autre, d'une intégration, dans sa vision du monde et sa pratique, d'éléments extérieurs et de valeurs rencontrées chez cet autre. À l'inverse de l'assimilation, une telle intégration est le fruit d'une compréhension mutuelle et d'un échange fondé sur le respect de l'altérité religieuse, et non la conséquence d'une autosuffisance illusoire. L'intégration fait partie du processus dialogal, alors que l'assimilation y fait obstacle.

Le document de 1993 affirme ainsi sa prédilection pour une certaine façon d'entrer en dialogue au détriment d'une autre. Deux grandes tendances se dégagent en effet de l'expérience des moines en dialogue. La première est la démarche intrareligieuse exposée dans le document de 1993: le dialogue est la conséquence de l'hospitalité; c'est dans l'accueil d'une autre voie contemplative, dont on respecte et maintient l'altérité, que la rencontre se déploie. La seconde, que le document récuse implicitement, obéit à une autre logique. Ici, le dialogue n'est viable que dans un certain





rapport de force; on demande au moine chrétien de parfaire sa pratique contemplative pour être en mesure de développer la confiance en ses propres moyens afin de faire face aux conseils et aux expériences de ses vis-à-vis bouddhistes et hindous, en somme afin d'éviter la situation assez courante où le chrétien se fait disciple de son partenaire de dialogue en matière de méditation et de technique spirituelle.

Derrière cette attitude, se cache le refus d'admettre que tout n'est pas encore dit dans la tradition chrétienne et qu'elle peut s'enrichir sous l'influence de voies ascétiques non chrétiennes plus élaborées à bien des égards. On ignore ainsi les témoignages de tous ces moines qui parlent d'un manque dans leur tradition dès qu'il s'agit d'assumer leur vie spirituelle de manière plus intense et incarnée (Béthune, 1997); plus encore, on les soupçonne de ne pas connaître leur propre tradition; en définitive, on les incite tout bonnement à se passer de l'autre. L'ironie de la situation veut que ce soit au cœur de cette même logique que réside la tendance la plus forte à l'assimilation. Contrairement à l'affirmation selon laquelle nous «ne devons pas hésiter à prendre le fruit de l'ancienne sagesse de l'Orient et à la “capturer” pour le Christ» (Pennington, 1978b, p. 5), je crois nécessaire d'«hésiter» aussi longtemps que le geste d'ouverture n'est pas motivé par la gratitude envers l'autre et ne s'accompagne pas de l'intérêt pour le comprendre dans sa spécificité, son originalité et sa différence.

Si le document de 1993 écarte la tentation assimilatrice et avec elle le refus de se laisser transformer par l'altérité religieuse, il rejette tout autant le fait d'avoir un pied dans chaque tradition, d'être partout et nulle part: «Le dialogue n'existe qu'entre des partenaires qui assument leur identité et sont soucieux d'assurer la réciprocité des échanges.» (Béthune, 1997, p. 121) Dans tous les cas, il exhorte à ne pas céder au relativisme. La voie du dialogue est la voie par excellence où sa propre identité est pleinement assumée et, s'il en est ainsi, c'est parce qu'elle requiert la confrontation avec la différence dans ce qu'elle a de plus irréductible. On ne se découvre que dans le choc de la rencontre, en se mesurant à l'adversité:



En accueillant ainsi jusque dans notre cœur l'étranger et l'interpellation qu'il suscite, nous savons qu'il est toujours de quelque façon un Messager de notre Dieu. C'est pourquoi il est juste d'espérer recevoir beaucoup de lui quand notre démarche interreligieuse est animée par une attitude de foi. (Béthune, 1997, p. 117)

La rencontre de l'autre en tant qu'autre est une chance, non une menace; réaliser cela dans sa pratique spirituelle, dans le quotidien des rencontres interreligieuses, voilà le défi de notre époque. Certes, l'influence du bouddhisme, de l'hindouisme et de l'islam est massive, comme l'ont été celles des philosophies grecques et de nombreux courants religieux au cours de l'histoire. L'enjeu de l'heure n'est pas seulement de permettre au christianisme de survivre à cette influence extérieure, mais aussi et surtout de saisir l'occasion d'inscrire l'Église dans un contexte plus large, celui de l'humanité entière, afin que tous, chrétiens et autres, puissent ensemble construire la paix dans le monde. Cela n'est pas compromettre les fondements de l'Évangile, c'est au contraire répondre à son invitation, rappelée dans la déclaration conciliaire sur les religions, de «s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle, ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté» (*Nostra Aetate*, n° 3).

Le document de 1993 propose en définitive une compréhension de la spécificité du dialogue monastique. Il oriente les moines vers une rencontre des spiritualités orientales conçue non pas comme le point de départ d'une opération d'assimilation, mais comme la conséquence de l'attitude spirituelle la plus authentique. Il les convie à l'exploration d'une spiritualité du dialogue dont il pose les tout premiers fondements. Loin d'être une synthèse de l'expérience intermonastique, le document de Béthune se présente comme le fruit de la réflexion de la première étape d'un travail de longue haleine; il donne une assise officielle et pratique à cette recherche qui attend les générations présentes et futures, une recherche qui vise à faire du rapport à l'altérité religieuse le lieu privilégié de l'union à Dieu.



## Chapitre 4

# VERS UNE SPIRITUALITÉ DU DIALOGUE

À la question de savoir ce que les moines et moniales en dialogue ont accompli en l'espace de trente ans, je répondrais par deux remarques. D'abord, il appert que les choses évoluent lentement. Les énergies investies manquent parfois de donner les résultats escomptés, ce qui entraîne, chez les personnes engagées, non pas le découragement ou la résignation, mais une patience grave et silencieuse et le sentiment d'être isolées dans leur lutte. En plus du peu de moyens, des agendas surchargés, d'une relève incertaine et parfois de l'absence de réciprocité des partenaires, les moines dédiés à la cause du dialogue doivent aussi se plier aux exigences inhérentes à l'effort de sensibilisation, être prêts à reporter certains développements soit parce qu'ils ne reçoivent pas l'appui nécessaire, soit tout simplement parce que la communauté monastique n'y est pas préparée; c'est là pourtant le prix d'un dialogue accepté de tous.

D'un autre point de vue cependant, l'impression contraire s'impose: à l'échelle de l'histoire ecclésiale, le dialogue des moines a connu des accomplissements exceptionnels en peu de temps, l'ère du dialogue pour les catholiques n'ayant débuté vraiment qu'avec Vatican II. Une génération aura suffi aux disciples de saint Benoît pour devenir des acteurs incontournables sur la scène interreligieuse en ce qu'ils rappellent, grâce au charisme qui est le leur, la nécessité d'un échange mené cœur à cœur, incarnant par ailleurs l'espoir d'une ouverture à l'autre qui soit compatible avec l'enracinement de chacun dans sa propre tradition. Si la précarité des moyens mis en œuvre a pu limiter le



développement du dialogue, elle a aussi été sa force, le préservant des contraintes liées à tout processus d'institutionnalisation. Nourries de la conviction, de la foi et de la vitalité de leurs membres, les Commissions monastiques affichent leur dynamisme et leur créativité, se montrant ainsi capables de s'orienter avec la plus grande liberté.

Toutes ces années ont amené les moines au point où ils peuvent franchir une nouvelle étape, entrer dans une autre période de leur histoire, une période dominée par l'exploration d'une spiritualité du dialogue. Le document intitulé «Contemplation et dialogue interreligieux. Repères et perspectives puisés dans l'expérience des moines<sup>1</sup>» en ouvre les avenues. Bien que ce texte fasse du rapport à l'altérité religieuse la base d'un nouvel agir spirituel, il n'offre que quelques pistes pour en saisir les implications. Ce travail reste à faire. Comment notre relation au bouddhiste, à l'hindou, à une autre expérience religieuse peut-elle nous rapprocher de Jésus et de Dieu? Pourquoi est-elle plus une chance qu'une menace pour notre foi chrétienne? L'intérêt des moines pour une spiritualité du dialogue est manifeste avec la publication, en février 2003, d'un numéro spécial du bulletin du Secrétariat international pour le dialogue interreligieux monastique. Sorti à l'occasion du 25<sup>e</sup> anniversaire des Commissions européenne et américaine, le document intitulé «Expériences monastiques de dialogue interreligieux» (EMDI) rassemble des témoignages de moines et de moniales sur la façon dont le dialogue influence leur rapport au divin.

À l'inverse du texte de 1993, on refuse ici d'effectuer une synthèse à partir des expériences ainsi réunies. Ce choix s'explique non seulement parce que cet effort est jugé prématuré, mais aussi parce qu'il répond à une invitation du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux d'examiner le lien inévitable, à la fois prometteur et inquiétant, entre dialogue et spiritualité. En mars 1999, le président du Conseil, le cardinal Arinze, publie une lettre qui invite les évêques à lui communiquer leurs réflexions sur la spiritualité du dialogue, son but étant de publier une étude systématique

---

<sup>1</sup> *Secretariatus pro non christianis*, n° 84 (1993-XXVIII/3), p. 250-270.



sur la question<sup>2</sup>. La mobilisation des moines autour de cette question s'inscrit donc dans une démarche et une préoccupation qui dépassent le cercle strictement monastique. Cet effort n'est pas isolé, mais participe à un débat qui concerne toute l'Église, et c'est en fonction de tous les avis reçus, de toutes les expériences partagées, monastiques et autres, qu'une synthèse peut commencer à s'élaborer.

La lettre du Cardinal fait suite à l'assemblée plénière du Conseil tenue en octobre 1998 sur le sujet, et se rapporte plus généralement à la possibilité ou non, du point de vue de la théologie catholique, de prier ensemble, une question qui a pris de plus en plus d'importance au lendemain de la rencontre interreligieuse tenue à Assise en 1986, où les organisateurs rejetèrent d'emblée une telle possibilité. S'ajoute à cela un nombre croissant de chrétiens qui, de nos jours, affichent leur «double appartenance» — chrétienne-bouddhiste, chrétienne-hindoue ou encore chrétienne-taoïste (Blée, 2000) —, un thème qui pour la première fois fait l'objet d'un congrès en 1999 à Bruxelles, organisé par les Voies de l'Orient et réunissant des chrétiens de dénominations et d'horizons divers (Gira, 2000). On est en face, il est vrai, d'une problématique délicate qui, dans certains milieux, peut alimenter la confusion et défier la prudence et les cadres d'une foi chrétienne sans compromissions.

Là encore les moines en dialogue sont à même d'apporter leur expertise; et ils le sont d'autant plus qu'ils ont gagné en maturité dans ce domaine, démontrant à la suite des trois périodes que nous avons identifiées leur habileté à entrer en communion. Celle-ci n'est pas nouvelle en soi et a pu se vivre ici et là tout au long de l'histoire du dialogue monastique, mais c'est depuis peu seulement qu'elle caractérise bien des activités des moines, indice que ce mouvement entre dans une nouvelle phase de son développement. La fameuse rencontre de Gethsémani (É.-U.) en 1996 marque en cela un tournant décisif.

---

<sup>2</sup> «Lettre aux présidents des Conférences épiscopales sur la spiritualité du dialogue», *Pontificium Consilium pro Dialogo inter Religiones*, n° 101 (1999/2), p. 266-270.



Dans ce dernier chapitre, dont le côté plus analytique et moins descriptif justifie l'ampleur, mon intention n'est pas d'esquisser le portrait d'une quatrième orientation du dialogue monastique et encore moins de faire la synthèse des expériences accumulées jusqu'ici, car le recul historique n'est pas suffisant. Plus modestement, je propose de mieux apprécier la dimension spirituelle du dialogue monastique, ce qui en fait l'occasion d'un retour au désert, celui de l'altérité religieuse. Sans prétendre rapporter la voix des moines en dialogue ou épuiser la richesse de leur expérience, je me limite à ouvrir quelques pistes de réflexion, qui mériteraient d'être développées par des études ultérieures, pour cerner davantage la nature, les enjeux et les conditions du rapport entre dialogue et spiritualité.

Quatre points permettront de rencontrer cet objectif. D'abord, il convient de montrer en quoi le dialogue est spirituel; pour ce faire, j'identifierai plusieurs éléments qui font que la communication devient communion. Ensuite, je reviendrai sur l'adoption des méditations orientales par des moines chrétiens pour indiquer qu'elle est un lieu propice à l'émergence d'une spiritualité du dialogue en même temps qu'elle est l'occasion d'identifier une crispation au sein de l'Église face à la vie contemplative. Puis, je montrerai que la spiritualité du dialogue implique une sortie des repères familiers, un retour au désert, lieu qui n'éloigne pas des humains, au contraire; je propose de voir dans l'expérience qu'ont les moines de la relation à l'autre croyant un retrait dans la solitude et le silence intérieur. Enfin, ce chapitre s'achève avec le rappel que le dialogue intermonastique et la spiritualité qui s'en dégage au bénéfice de tous sont des développements fragiles dont le message connaîtra une diffusion durable et de grande portée si chacun exerce sa responsabilité.

### **De la communication à la communion**

Le caractère spirituel du dialogue est manifeste dès lors qu'il est fondé sur l'unité essentielle des partenaires. Cette unité fondatrice s'exprime par la prière interreligieuse, qui consiste à se rassembler en



un même lieu pour prier ensemble dans le cadre d'un rituel ou bien d'une méditation silencieuse. Cette approche du dialogue spirituel est différente aussi bien de celle adoptée aux fameuses réunions d'Assise que de celle des groupes œcuméniques visant le rapprochement entre chrétiens de diverses confessions. En effet, lors des prières pour la paix de 1986 et de 2002 à Assise, les croyants de diverses religions n'ont pas pu se rassembler dans une démarche commune d'expression de leurs spiritualités respectives. Quant aux groupes œcuméniques, ils visent surtout à trouver des compromis sur des éléments de discorde pour ultimement faire l'unité entre les partenaires. Alors que dans ces deux cas l'unité est considérée comme le résultat visé par le dialogue, dans l'approche des moines, au contraire, l'unité des croyants de religions différentes est le point de départ du dialogue. En effet, les moines ancrent la rencontre sur la confiance que tous sont déjà unis en Dieu de façon mystérieuse, une unité indicible, révélée dans la vie contemplative; il s'agit là, comme en témoignent les exemples de Merton, Le Saux ou Griffiths, d'une expérience vécue dans la foi et non d'une vague émotion de sympathie. Plus on pénètre les profondeurs de son être, plus on se rapproche de la source à laquelle tous s'abreuvent; vivre en présence du divin renforce le sentiment d'unité avec les autres et l'univers entier.

Les moines cherchent alors à actualiser cette unité en Christ (Galates 3, 28-29), latente en l'Esprit de Dieu qui réside dans tous les cœurs, en permettant à toute communication de devenir communion, et ce, dans l'affirmation même des spécificités de chacun. Est spirituel le dialogue qui, de ce fait, convie les partenaires à croître ensemble dans l'Esprit et à anticiper le «Royaume de Dieu», une expression que la tradition chrétienne emploie pour désigner la présence universelle du Dieu vivant à l'œuvre dans l'humanité. C'est une présence qui, en Christ, transforme et libère les humains de l'intérieur et les invite à se réunir dans l'amour et la réconciliation, une communion qui toutefois ne trouvera son plein achèvement qu'à la fin des temps.

Dans cette section, on veut saisir plus avant la signification, les enjeux et les dimensions d'un dialogue compris comme une



croissance commune en l'Esprit. C'est un exercice qu'on propose de faire en quatre temps. D'abord, il convient de revenir brièvement sur la rencontre historique de Gethsémani et de montrer ce qui en fait le lieu d'une communion sans précédent entre les partenaires bouddhistes et chrétiens. Ensuite, on s'intéresse au fait que le dialogue est spirituel parce qu'il s'ancre dans la recherche du Royaume de Dieu, plus encore, il en constitue l'accès. Puis, on sensibilise à l'aspect extérieur de cette recherche: le dialogue favorise l'expression d'une communauté de nature eschatologique qui allie unité et diversité. Enfin, il ne faut pas oublier l'aspect intérieur de cette même recherche: on réfère ici à un dialogue de l'expérience mystique où le chrétien découvre sur le plan expérientiel un processus de spiritualisation spécifique à une autre tradition religieuse.

#### *La rencontre de Gethsémani*

Le 22 août 1996, nous avons rendez-vous à l'aéroport de Louisville (Kentucky). Notre groupe était facile à repérer: crânes rasés, soutanes noires et blanches, robes jaune safran ou rouges (Blée, 1996b). On venait des quatre coins de l'Amérique, de l'Europe, d'Australie et d'Asie. Notre destination: l'abbaye trappiste Notre-Dame de Gethsémani. Tous se préparaient à vivre un événement sans précédent dans l'histoire du dialogue. Pendant cinq jours, vingt-cinq moines chrétiens et autant de bouddhistes se sont rencontrés autour du thème «Méditation et contemplation». Le dalaï-lama y est la figure clef. Ce n'est pas la première fois que celui-ci se rend au plus vieux monastère cistercien des États-Unis. En avril 1994, il y avait fait une visite éclair pour se recueillir sur la tombe de son «bon ami spirituel», Thomas Merton; c'est d'ailleurs en raison de la grande affection que les deux hommes avaient l'un pour l'autre que l'abbaye de Gethsémani est choisie pour abriter la rencontre. Il a fallu deux ans pour préparer l'événement de 1996 qui fait partie des activités de la Commission américaine. Lors du fameux Parlement des religions à Chicago en août 1993, les membres de cette Commission ont organisé une





rencontre avec le dalaï-lama à l'issue de laquelle ce dernier a proposé de franchir une nouvelle étape dans le rapprochement des monachismes, considérant que, de part et d'autre, les moines sont prêts à un dialogue plus en profondeur. La rencontre de Gethsémani en est le résultat.

Bien qu'une centaine d'observateurs sont invités pour l'occasion, seuls les moines peuvent interagir entre eux. La rencontre est strictement monastique, non pour donner l'impression d'être un club fermé, mais pour favoriser une proximité entre les partenaires. C'est précisément cet aspect qui fait rapidement qualifier l'événement d'historique, l'heureux aboutissement d'une longue et minutieuse préparation au dialogue. Béthune y voit en effet le fruit «de toute une évolution intérieure et même d'un profond changement des mentalités grâce auxquels l'Ordre monastique pouvait enfin se reconnaître dans les intuitions des quelques précurseurs». Et il ajoute en comparaison au congrès de Bangkok: «Ce qu'en 1968 seules quelques rares personnes pouvaient comprendre se révélait à tous les participants, tant bouddhistes que chrétiens, tous profondément émus, comme une description juste de l'expérience que nous avons pu faire ces derniers jours.» (Mitchell, 1997, p. xv) Cette expérience manifeste en définitive le passage riche en promesses, souhaité par Merton, de la communication à la communion. Au moins quatre éléments rendent compte de ce passage qui caractérise l'esprit de la rencontre.

- 1) La cérémonie d'ouverture où le dalaï-lama et le supérieur de l'abbaye, Timothy Kelly, plantent d'un commun effort un sapin à l'entrée du monastère. Ce geste symbolique suggère que bouddhistes et chrétiens ouvrent ensemble une nouvelle ère, donnant naissance à une façon inédite d'être au monde qu'il faut protéger génération après génération; sans compter que l'arbre est un symbole universel, celui du pilier central du monde et aussi du corps humain, et celui du chemin ascensionnel qui conduit du visible à l'invisible. Dans son discours accompagnant cet événement, le chef des Tibétains parle de l'arbre de la spiritualité intérieure et du besoin de le nourrir quotidiennement. L'arbre suggère aussi, par ses racines, que nous nous abreuvons tous à



une source commune d'où cependant jaillissent une multitude de fruits, chacun avec ses caractéristiques propres. Le dalaï-lama rappelle en cela le besoin de compréhension, de communication, de prière en commun ou, tout au moins, d'une méditation silencieuse ensemble. Et il ajoute qu'une variété de religions est préférable à une religion unique, car l'esprit, comme le corps, a besoin d'une nourriture variée.

Il faut remarquer ici que c'est un croyant d'une autre religion qui appelle les chrétiens à entrer dans un dialogue profond, à s'engager dans une prière interreligieuse. Cet événement contredit l'idée répandue notamment parmi les organisateurs de la rencontre d'Assise de 1986 selon laquelle les autres croyants se sentent incommodés par la demande de certains chrétiens d'aller plus loin dans la rencontre spirituelle. Par ailleurs, le dalaï-lama établit clairement, et cela est fondamental dans l'exercice de tout dialogue, que favoriser un esprit de communion entre les partenaires est un effort des plus important, mais qui ne conduit pas à ignorer les différences de chacun.

- 2) L'esprit de communion entre les partenaires émerge dès lors qu'on trouve les moyens de prier ensemble. Des moments forts au cours de cette rencontre le confirment, par exemple une méditation silencieuse en commun en début de journée et, en soirée, des rituels pensés et élaborés pour l'occasion, auxquels tous peuvent participer ensemble.
- 3) Tous les échanges et les interactions se font à partir de l'expérience spirituelle de chaque participant, chacun étant invité à s'exprimer à titre personnel et non pas comme représentant officiel d'une Église ou défenseur d'un crédo particulier. C'est là une demande souvent réitérée au cours de la rencontre. Résultat: tous les participants s'entendent pour reconnaître la simplicité et la profondeur des échanges, fondés sur la franchise et l'engagement, qui se dégagent de cette rencontre.
- 4) Mentionnons enfin un dernier élément considéré comme un fait inédit par la communauté monastique: la plupart des échanges se tiennent dans la salle du chapitre, un lieu du monastère qui



d'ordinaire est fermé à toute personne de l'extérieur (Gerry, 1997). L'accès autorisé à ce lieu révèle que les liens étroits établis entre chrétiens et bouddhistes ont eu raison de certaines règles jusque-là en vigueur. Plus encore, l'espace extérieur partagé est à l'image d'un espace intérieur assez vaste et ouvert chez les membres des deux communautés pour qu'un tel geste symbolique soit possible.

La rencontre de Gethsémani est en fin de compte l'indicateur que le dialogue monastique gagne en maturité. Forts de leur amitié et d'une bonne connaissance réciproque de leurs religions respectives, les partenaires sont désormais capables d'échanger plus en profondeur. Les événements majeurs qui ont suivi en témoignent. Pensons par exemple au séminaire américain, intitulé «Le Dharma de saint Benoît» et tenu en 2001, où la confiance et l'ouverture des chrétiens ont été assez grandes pour qu'ils demandent aux bouddhistes de commenter la règle du père du monachisme occidental<sup>3</sup>. Il y a aussi eu la seconde rencontre de Gethsémani (2002) qui a offert aux participants de dévoiler leur vulnérabilité en partageant leurs expériences sur la dimension transformatrice de la souffrance<sup>4</sup>. Ces événements deviennent le support d'une réflexion sur les aspects d'une spiritualité du dialogue, nécessaire pour donner aux partenaires les moyens d'une communion plus profonde.

### *Cherchez le Royaume de Dieu!*

Le caractère spirituel du dialogue lui vient de ses motivations et aussi du développement de la personne qu'il induit. La vérité est son seul principe et l'amour la seule voie pour y arriver (Le Saux, 1981, p. 211). Au service d'aucune stratégie, le dialogue ne vise pas une fin détachée de la rencontre, même si cette fin est la paix. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, le véritable enjeu de

<sup>3</sup> Patrick HENRY (éd.), *Benedict's Dharma. Buddhists Reflect on the Rule of Saint Benedict*, New York, Riverhead, 2001, 223 p.

<sup>4</sup> D. MITCHELL et J. WISEMAN (éd.), *Transforming Suffering. Reflections on Finding Peace in Troubled Times*, New York, Doubleday, 2003, 270 p.



ce dialogue, n'est pas la cohabitation pacifique ou l'échange réciproque, car ceux-ci ne sauraient être forcés sans tomber dans la négociation. Non pas que cette dernière soit étrangère à la rencontre interreligieuse, elle est d'autant plus nécessaire à une époque où les conflits politiques qui se multiplient sur les scènes locale et internationale sont souvent en partie de nature religieuse. Au demeurant, le dialogue des moines, et plus généralement le dialogue intérieur vécu dans ses applications multiples, montrent que l'interreligieux ne peut ni ne doit se réduire à une activité diplomatique.

Où se situe donc l'enjeu? Là précisément où le moine exerce un contrôle réel: sur sa disposition à s'ouvrir à l'autre en toute confiance, à faire le premier pas dans la voie de l'amour. En d'autres termes, le moine n'a de prise sur le dialogue que dans la mesure où ce dernier a un impact sur lui. Or, même là, une telle ouverture à l'altérité lui est inaccessible par ses propres forces. Ce n'est que dans la foi, sous l'action de l'Esprit, qu'il lui est donné de dépasser ses penchants naturels et ses peurs empêchant toute rencontre authentique. Sa capacité à s'ouvrir à l'autre coïncide en réalité avec l'effort de se rendre disponible à la grâce divine. Il n'y a de dialogue vrai que dans l'au-delà du dialogue, c'est-à-dire dans le silence de l'Esprit, là où s'élève toute prière et communie tous les cœurs. C'est dans ce silence que le moine puise la force d'accueillir la diversité avec amour, patience et discernement (Le Saux, 1981, p. 220).

Par conséquent, le dialogue n'est pas l'objectif premier, mais plutôt une manifestation importante de la vie contemplative, une vie de prière attentive à la présence active du divin et qui se sait en recherche. C'est pourquoi les Commissions interreligieuses demandent à leurs membres de pratiquer la prière contemplative; cela est en accord aussi avec le fait que le document de 1993 s'intitule «Contemplation et dialogue» et non l'inverse, à la différence des textes pontificaux «Dialogue et mission» (1984) et «Dialogue et annonce» (1991). La contemplation ouvre la voie du dialogue: «Cherchez d'abord le royaume et la justice de Dieu, et le dialogue (ou la capacité de bien dialoguer) vous sera donné de surcroît.» (Béthune, 1997, p. 113)



Le «Royaume de Dieu» est au centre de l'expérience évangélique; il est décrit comme un événement de salut qui passe par la conversion du cœur et se révèle être un don et non le résultat d'une construction. Cette réalité n'est pas non plus à attendre dans un avenir indéfini, mais elle est accessible ici et maintenant, bien qu'encore en devenir. Voilà la bonne nouvelle annoncée par Jésus sous la forme d'une exhortation à s'ouvrir à cette présence libératrice qui transcende le temps, l'espace et les clivages de toutes sortes.

Les moines font du royaume le centre de leur dialogue, sans pour autant apparenter ce dernier à une technique pour le faire advenir, au moyen de le mettre en place, comme s'il était lointain et séparé de ce monde. Le dialogue est plutôt l'expression même du royaume compris comme la transformation, en l'Esprit, de ce monde orienté vers sa plénitude. En faisant référence à ce thème, les moines inscrivent le dialogue spirituel dans la grande tradition judéo-chrétienne, d'abord avec l'histoire du peuple juif qui repose sur l'annonce du messie par les prophètes, puis avec Jésus qui en fait le centre de sa prédication aussitôt après son baptême. Aujourd'hui, le dialogue est spirituel du fait même qu'il réaffirme la primauté du royaume dans l'agir chrétien. Les moines rappellent en outre que, si l'Église centre sa prédication sur le Christ comme la vie, la voie et la vérité, ce dernier concentre la sienne sur le Royaume de Dieu déjà présent et non sur lui-même.

Accentuer ce point ne revient pourtant pas à minimiser la figure du Christ, à la mettre entre parenthèses au profit d'un théocentrisme et d'une entente à tout prix avec les autres croyants, une inquiétude d'autant plus grande qu'on a souvent reproché au contemplatif de diluer la christologie dans l'indicible de l'union divine. Ce n'est pas parce qu'on parle moins du Christ qu'on l'oublie davantage. C'est même le contraire qui est vrai. Le chrétien le plus discret à son sujet est souvent mieux à même d'en témoigner avec force, sans risquer de le brandir en étendard. Certes, le contemplatif a tendance à se distancier d'un Jésus homme-Dieu sans aucune commune mesure avec le simple mortel. Il privilégiera plutôt Jésus en sa qualité de maître, un Jésus dont on



peut partager la vie, les angoisses et les souffrances tant valorisées par le christianisme occidental, mais aussi la lumière et la gloire transfiguratrices. Le moine en dialogue, à la suite de Le Saux, de Griffiths ou encore du bénédictin Lawrence Freeman, invite chacun à se reconnaître dans l'itinéraire du Christ, avec la possibilité d'avoir part dès maintenant à sa résurrection (Matus, 1984, p. 133). Qu'il suffise pour cela de s'en remettre à l'Esprit qu'il nous a envoyé et, sous son impulsion, suivre le maître dans notre humanité pour en être le témoin dans l'accueil de l'exclu, de l'étranger et de l'ennemi. Or y a-t-il plus grand ennemi que celui qui croit autrement?

Il reste encore à la théologie et à l'exégèse à montrer en quoi Jésus nous convie à opter pour la voie du dialogue avec celui qui, parce qu'il croit autrement, a été considéré comme l'ennemi de toujours. Le dialogue n'est pas une exigence résultant d'un compromis imposé par les circonstances du moment, ce que l'Évangile appelle «le siècle», mais il est l'élan insoupçonné de l'agir chrétien auquel le siècle nous éveille. Être disciple de Jésus, c'est s'engager dans des avenues vers une participation toujours plus étroite au royaume, dont la théologie et le dogme ne sauraient décrire toute la richesse et la variété, ni prévoir toutes les étapes. De nos jours, le dialogue interreligieux est l'une de ces avenues et c'est ce qui en fait un lieu de spiritualité. Il est ce lieu aussi parce qu'il permet une croissance proprement spirituelle.

Si le dialogue est motivé par l'Esprit, il encourage plus encore à le rencontrer, à s'y rendre disponible, en somme à prendre conscience du travail qu'il opère en soi et dans la création. Né de la foi, le dialogue est appelé à la nourrir (Arinze, 1997, p. 136) ou pour le dire autrement, il est le fruit de la quête du royaume, mais aussi la porte pour y accéder. Le dialogue offre d'approfondir sa relation au divin. Voilà un fait dont témoigne par exemple l'australien John Dupuche: «Le ciel s'ouvrait plus largement lorsque les traditions se rencontraient; le mystère divin apparaissait d'autant plus merveilleux.» (EMDI 32) Le dialogue est spirituel parce qu'il fait intégralement partie de la croissance du chrétien; il est l'occasion pour lui de grandir en humilité, dévotion, foi, sagesse et amour



(Arinze, 1997, p. 376). Les moines s'entendent pour dire que les qualités requises pour une spiritualité saine le sont aussi pour le dialogue, que celui-ci leur a permis de délester leur foi de bien des crispations et de découvrir de nouvelles dimensions au mystère divin. Le bénédictin espagnol Ramon Alvarez Velasco écrit en ce sens: «Rechercher Dieu en dialogue avec d'autres traditions religieuses nous aide à reconnaître les dons spirituels répandus en elles par Dieu.» (EMDI 4) Si l'Esprit oriente le moine sur des chemins nouveaux, en l'occurrence ceux du dialogue intérieur, il lui offre aussi, comme dans tout vrai cheminement spirituel, de se défaire des vieilles habitudes, de tout ce qui en somme fait obstacle à sa participation à la volonté divine. Ce faisant, il lui octroie les forces nécessaires pour passer du simple échange verbal à la communion et contribuer ici-bas à l'actualisation du royaume.

#### *La communauté des saints*

Voyons à présent les modes de cette actualisation du règne; ils vont nous aider à mieux saisir la dimension spirituelle du dialogue et surtout à en distinguer les avenues pour mieux la développer en tenant compte de sa richesse et de sa complexité. Retenons deux modes, extérieur et intérieur, correspondant à l'idée que «l'histoire et l'intériorité sont deux canaux également valables d'une expérience authentique du Divin» (Dupuis, 2002, p. 35).

Arrêtons-nous tout d'abord au mode extérieur. On désigne par là le développement historique et communautaire de la présence active et universelle de Dieu parmi les humains. Le dialogue rassemble dans un esprit de communion des croyants de diverses religions et, par cela, du point de vue chrétien, il anticipe ce royaume. Non pas qu'il le crée ou le construit selon des plans prédéterminés, mais il le rend visible et explicite, il le manifeste; il révèle l'unité déjà existante, sous-jacente à la diversité. Le dialogue donne ainsi au royaume une couleur particulière se distinguant de la perspective exclusiviste, qui a dominé dans l'Église pendant des siècles, et de l'approche inclusiviste qui s'impose dès Vatican II. Le royaume ne saurait en effet s'identifier à l'Église visible; il en



déborde les frontières pour inclure tout croyant auquel la grâce divine apporte le salut selon des voies insoupçonnées par le chrétien (voir Dupuis, 2002, p. 390). Jésus n'a-t-il pas déclaré: «Beaucoup viendront du levant et du couchant prendre place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob, dans le royaume des cieux?» (Matthieu 8, 11) L'anticipation de la venue du royaume par la communauté interreligieuse n'affecte pas la réalité ecclésiale et ne la relègue pas au second plan. Au contraire, c'est l'Église qui a la responsabilité de cette communauté en vertu même de sa fidélité à l'Esprit du Christ dont l'amour envers tous nous oriente vers une communion qui, à la fois, s'enracine dans l'appartenance religieuse et la dépasse. Voilà ce à quoi nous sensibilisent les moines en dialogue. Dégageons trois caractéristiques de la manière dont ces derniers vivent la communauté interreligieuse.

Premièrement, les moines, en l'occurrence bouddhistes, hindous et chrétiens, nous rappellent que ce monde est transitoire; l'exil est notre condition, tout individu est de passage en cette vie, et la mort est ce qu'il lui faut garder à l'esprit à tout instant. Ils rappellent que le royaume n'est pas seulement terrestre mais aussi céleste et que c'est sur ce dernier plan qu'il atteint son plein achèvement. Cela ne signifie pas que ce qui se vit en ce monde n'a aucune valeur; bien au contraire, seul ce qui se lie en Esprit sur terre trouvera son achèvement après la mort. Les propos de Siméon le Nouveau Théologien l'illustrent bien: «Que dise adieu à la vie éternelle celui qui ne la vit pas ici bas.» (Panikkar, 2002, p. 38) C'est dans cette espérance que le moine puise la patience devant les difficultés d'un dialogue qui ne donne pas nécessairement de résultats immédiats, un dialogue qu'il envisage comme un chemin vers le royaume qui «donnera sûrement ses fruits, même si les temps et les moments sont réservés au Père (Actes 1, 7)» (RM 57).

Deuxièmement, la communauté interreligieuse se fonde sur la foi en un Dieu relationnel. Il s'agit d'un Dieu, non pas isolé dans une transcendance indifférente, mais un Dieu trinitaire qui, dans son unité essentielle, manifeste extérieurement, par le caractère multiple de sa création, la relation interne d'amour qui le définit. Cet aspect du divin, manifesté dans l'échange réciproque, repose





sur deux considérations théologiques: d'un côté, nous sommes tous unis en Dieu qui est la source et la destinée de toutes choses; de l'autre, la révélation de Dieu n'est jamais pur dévoilement, car Dieu se cache dans ce qui le révèle. En effet, dans chacune de ses théophanies, Dieu communique, dans un contexte particulier, la force de son action salvatrice et, pourtant, aucune des manifestations particulières ne le dévoile totalement. Dieu se manifeste en puissance, mais toujours de façon relative. C'est pourquoi personne n'oserait prétendre circonscrire et épuiser toutes les voies possibles qu'il a de se laisser toucher. N'est-ce pas aussi la raison pour laquelle la foi pousse le chrétien à sortir des frontières de son Église pour lui dévoiler un autre visage du divin et des espaces toujours plus vastes de son action?

Troisièmement, compte tenu de ce que nous venons d'avancer, il est clair que la communauté interreligieuse comme anticipation du royaume n'est pas confinée dans des frontières territoriales, religieuses ou politiques; par conséquent, elle ne se limite pas aux seuls chrétiens ni ne s'identifie à l'Église visible. Elle se développe non pas en fonction de l'héritage ou de l'appartenance, mais d'une expérience de conversion accessible à tous et qui brise les clivages de l'ordre établi. Donc, si personne n'en est exclu, personne ne peut prétendre non plus en avoir le monopole. Y sont rassemblés des gens qui se reconnaissent non par un credo ou une identité commune, mais par leur «bonne volonté»; il s'agit là d'une volonté désintéressée qui n'obéit pas à l'idée de profit: faire quelque chose en vue d'un produit ou d'une finalité ou voir l'autre en fonction de ce qu'il peut nous apporter. C'est une volonté qui au contraire se laisse traverser par celle de Dieu, par la puissance de l'Esprit, ce feu dévorant qui fait de tous ceux qu'il touche des saints<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Précisons que, contrairement à l'idée entretenue, le saint se distingue non pas par sa perfection et sa vertu, mais par une expérience incomparable de Dieu (Beaude, 1990, p. 13; Raguin 1979, p. 155), une expérience que l'on peut exprimer comme la «saisie intellectuelle, affective et sensible, d'une réalité qui dépasse le domaine normal de l'expérience humaine, dans les circonstances ordinaires» (Raguin, 1979, p. 134).



Le dialogue est spirituel, car il met en lumière la «communauté des saints» à la croisée des traditions; cette même communauté que saint Paul dépeint comme ce lien d'entraide entre ceux qui se sont dépouillés du vieil homme et ont revêtu le nouveau (Éphésiens 4, 24), là où il n'y a ni Grec ni Juif, ni circoncis ni incirconcis, ni esclave ni homme libre, mais des hommes et des femmes libres et unis dans l'Esprit, aux sentiments de compassion, de bienveillance, d'humilité, de douceur et de patience (Colossiens 3, 9-12). Encore une fois les membres de cette communauté se reconnaissent moins par une formule commune que dans la qualité d'une expérience de la transcendance qui leur est propre. L'Église ne s'en trouve pas pour autant diminuée dans sa mission; elle est le sacrement du royaume, la matrice d'où émerge, dans le fait même de témoigner du Christ, cette communauté interreligieuse qui rassemble des croyants d'horizons divers autour du mystère divin saisi à travers et au-delà des particularités culturelles et religieuses de chacun.

À cette étape-ci de notre développement, une question se pose: Comment la communication devient-elle communion? Comment le dialogue interreligieux donne-t-il corps à la «communauté des saints»? Pour le savoir, interrogeons Merton qui fait de la communion la caractéristique de tout dialogue authentique. La communion est, pour lui, un élément de solution à la crise actuelle en ce qu'elle révèle une profonde unité entre croyants, au-delà des mots et des formules. Il montre l'importance d'atteindre cet état de communion à deux niveaux: préverbal et postverbal (Merton, 1975, p. 315). Le premier niveau désigne une prédisposition de l'esprit et du cœur à l'accueil de l'étranger, ce qui exige de se libérer des automatismes, des routines et des conventions qui supportent mal l'imprévu et la nouveauté. Il s'agit en définitive d'assumer le fait que le chemin n'est pas tracé d'avance, mais se crée en allant, pas à pas. Ici, le moine est appelé à retrouver sa condition de voyageur, de pèlerin ou encore d'exilé, qui lui permettra de se rendre disponible au dialogue et à la confrontation, et d'accueillir la «grâce de renouveau, précisément par la rencontre» (Béthune, 1997, p. 27). C'est l'étape, dans les premiers moments du dialogue, où l'hospitalité prend toute son importance. Quand les partenaires



ne se connaissent pas ou peu et ne connaissent la religion de l'autre qu'à travers leurs préjugés, l'accueil «préverbal» est déjà l'occasion de vivre en communion avec la différence religieuse avant que toute discussion de fond ne puisse s'établir. Quant au niveau postverbal, il désigne une rencontre au-delà des mots et des compréhensions de chacun, dans le silence d'une expérience de l'Ultime qui n'aurait pu se produire sans l'échange verbal. Sans ces deux modes de communion, le dialogue se réduirait à une simple discussion, non pas que celle-ci est un obstacle en soi; elle est d'autant plus importante que l'esprit de communion qui s'installe entre les partenaires en accroît la qualité.

Le dialogue spirituel, en l'occurrence celui des moines, établit ce rapport étroit entre communication et communion, entre la discussion interreligieuse proprement dite et la disposition (intrareligieuse) à nous sentir reliés les uns aux autres en une dimension qui transcende nos formules respectives, entre l'aspect communautaire de l'échange et le dialogue intérieur qui lui donne son dynamisme et son authenticité. Dans leur tâche consistant à développer une spiritualité du dialogue, les moines sont appelés à tenir compte de ces deux pôles, à les maintenir en tension et à les faire interagir.

#### *Les lois intérieures de l'Esprit*

Développer une spiritualité du dialogue appelle le chrétien à se pencher également sur la dimension intérieure de la présence active et universelle du Dieu vivant dans l'humanité. Ce point central du dialogue de l'expérience religieuse est délicat à traiter dans la mesure où il retient peu l'attention des théologiens et suscite d'emblée la méfiance. Je me limiterai ici à poser le problème et à proposer quelques pistes de réflexion.

Le Royaume de Dieu dont parle Jésus dans l'Évangile est généralement interprété comme une réalité communautaire et ecclésiale, il s'inscrit dans l'histoire, mais il se situe aussi et en premier lieu au fond des cœurs, semblable à un trésor caché dans un champ (Matthieu 13, 44). Quand les pharisiens questionnent Jésus



sur sa venue, celui-ci rétorque: «On ne dira pas: “Voici, il est ici!” Ou bien: “Il est là!” Car voici que le Royaume de Dieu est au milieu de vous.» (Luc 17, 21) Le mot grec *entos* (au milieu de) est le plus souvent compris par les exégètes dans le sens de «parmi», mettant ainsi l'accent sur la dimension communautaire du royaume. Or il ne faut pas sous-estimer l'autre sens du mot: «au-dedans» ou «à l'intérieur» (voir Panikkar, 2002, p. 207; Freeman, 2002, p. 152). Les théologiens sont en général sceptiques quant à la seconde traduction et la plupart des versions de la Bible retiennent la première. La crainte qui se profile ici est celle de céder à une compréhension de type gnostique, qui interprète le royaume en termes d'une connaissance ésotérique réservée à quelques initiés, plutôt qu'en termes d'une réalité historique et communautaire accessible à tous. Même si une telle crainte peut se justifier, il demeure qu'elle doit être nuancée pour éviter de dévaloriser la dimension contemplative de la spiritualité chrétienne qu'il importe aujourd'hui de promouvoir.

L'expérience des moines en dialogue montre l'importance de cette dimension intérieure du royaume, conforme à l'idée fondamentale que l'être humain est le temple de Dieu (Jean 14, 17; 1 Corinthiens 3, 16; Romains 8, 9-11). Les mots de Timothy Radcliffe cités dans le témoignage de Christine Daine, sœur clarisse, sont ici éclairants: «Peut-être est-ce là la vocation ultime du moine — montrer la beauté de cette vacuité [le vide au centre de mon être, où Dieu peut planter sa tente]. [...] être individuellement et communautairement des temples dans lesquels la gloire divine peut demeurer.» (EMDI, p. 29) Le royaume n'est pas une réalité détachée de soi dans laquelle on entre de l'extérieur; c'est plutôt l'expansion de l'action divine qui prend racine dans le cœur de l'humain pour le salut de tous. Son accès n'est pas à chercher dans une contrée quelconque, car il est en chacun, dans les limites du corps (1 Corinthiens 6, 19); d'où le caractère incontournable de la connaissance de soi (Le Saux, 1981, p. 205) qui permet de se rendre disponible, de se mettre à l'écoute de la présence divine jusqu'à pouvoir dire avec saint Paul: «Ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi.» (Galates 2, 20)



De quelle façon le dialogue interreligieux favorise-t-il la prise de conscience et l'affirmation de cette dimension intérieure du royaume? En faisant sienne une autre expérience religieuse, le chrétien est confronté, dans sa chair et dans son esprit, à des énergies spirituelles qui correspondent à une vision anthropologique et théologique différente. Le témoignage du bénédictin Benoît Billot au sujet de sa pratique zen est édifiant: «J'apprenais à respirer, et à vivre la respiration, en particulier au niveau abdominal, ce qui mettait en mouvement l'énergie véhiculée par le bassin. J'apprenais à me tenir droit sans raideur, et je pouvais parfois sentir l'énergie circuler de haut en bas de mon corps.» (EMDI, p. 7) On est renvoyé ici au cœur du dialogue intrareligieux sur lequel nous éclaire de manière toute particulière l'œuvre de Le Saux. Ce dernier reconnaît dans son expérience hindoue le rôle de la *shakti*, cette force à la fois individuelle et cosmique qui mène le yogi à sa pleine libération, une force que Le Saux met en rapport avec l'Esprit saint sans pour autant en faire des réalités identiques (Le Saux, 1967, p. 45). L'entrée des moines chrétiens dans la voie dialogale se fait le plus souvent par l'adoption d'une forme de prière contemplative élaborée dans une autre religion; les documents de 1993 et de 2003, qui rendent compte des expériences monastiques du dialogue, offrent en ce sens de précieux indices. À la lecture de ces documents, on comprend que la méditation zen ou le yoga aident les moines à vivre une spiritualité plus incarnée. Une telle spiritualité passe par la redécouverte du corps, de la sexualité, des énergies psychophysiologiques et subtiles, autrement dit par des aspects méconnus ou négligés de l'œuvre de salut (*oikonomia*) telle que généralement comprise dans le christianisme. En somme, on s'éveille à toute une anthropologie et au rôle qu'elle peut jouer dans le processus qui conduit à l'union divine. Béthune y voit même l'occasion pour le chrétien de se donner l'anthropologie que mérite sa théologie de l'incarnation (Béthune, 1997, p. 124).

Les textes en question révèlent en outre le rôle positif des voies orientales en ce qu'elles permettent la redécouverte du sens de l'intériorité et, notamment, les aspects de la spiritualité



chrétienne concernant l'Esprit saint, qui n'est ni une idée, ni un vague sentiment, ni une sorte d'entité étrangère à ce monde. Les moines en dialogue rappellent que l'Esprit saint est la force ou encore la volonté divine présente au cœur de la création. Pour Le Saux, l'«Esprit est Vent, Espace, Feu. Et il est la colombe qui joue dans l'espace. Et il est Eau aussi. Et l'Esprit est matière qui sanctifie!» (Stuart, 1999, p. 323) Ce n'est donc pas étonnant qu'au contact de certaines traditions hindoues ou bouddhiques, on puisse découvrir le caractère positif de la dimension corporelle en tant qu'elle participe au salut voulu par Dieu. Selon le bénédictin Benoît Billot, la culture occidentale valorise peu cette dimension corporelle dans l'approche spirituelle; elle a plutôt tendance à alimenter la méfiance envers les passions et les sensations qu'elle identifie au plaisir, à la jouissance et au rendement. D'où l'étonnement du bénédictin qui écrit: «Je découvrais dans la méditation du zazen et tout ce qui l'entoure une pédagogie à la fois simple et complexe visant à aider le méditant à vivre pleinement dans son corps.» (EMDI, p. 7) On s'ouvre alors à une perspective où le corps est vu non seulement comme la demeure de l'Esprit saint, mais aussi comme son expression la plus vive. N'est-ce pas ce à quoi renvoient ces mots de Marc Chaduc à propos de Le Saux, son maître: «Swamiji découvrit des abîmes encore plus profond de son âme [...]. Le déferlement de l'Esprit l'arracha à lui-même et brilla à travers chaque parcelle de son être (*shariram*), une apocalypse intérieure qui parfois l'enflammait dans une transfiguration glorieuse.» (Baumer-Despeigne, 1983, p. 327)

C'est habituellement à partir de leur pratique du zen ou du yoga que les moines chrétiens sont conduits à faire l'expérience de nouveaux espaces spirituels. Cependant, il existe aussi le cas où cette confrontation se produit sans qu'il y ait au préalable pratique de formes de méditation non chrétiennes. De ce point de vue, l'exemple de Philip St-Romain est significatif. Bien qu'il ne soit pas membre d'un Ordre monastique, ce catholique américain retient pourtant l'attention parmi les moines en dialogue. Son expérience suggère en outre que certains développements spirituels peuvent s'accomplir au-delà des appartenances religieuses de chacun.



Assidu dans sa prière contemplative, St-Romain connaît à un moment crucial de son itinéraire spirituel une expérience bouleversante, l'irruption soudaine en lui d'une puissante énergie, qui lui était jusque-là inconnue, accompagnée en outre de phénomènes psychologiques et physiologiques inhabituels et parfois douloureux. Dans son effort pour trouver une explication à ce qui lui arrive et plus encore un équilibre dans cette situation chaotique, il trouve dans l'anthropologie hindoue, celle entre autres du *hatha yoga*, avec en son centre les notions de *kundalini (shakti)* et de *chakras*, les notions qui traduisent son expérience et dans lesquelles il se reconnaît (St-Romain, 1991).

Ces notions, qu'on associe souvent, à tort, au Nouvel Âge, appartiennent à un contexte religieux spécifique au sein de la culture séculaire de l'Inde. Elles servent à désigner l'éveil chez l'humain d'une force, à la fois personnelle et cosmique, qui d'ordinaire demeure endormie à la base de la colonne vertébrale. Une fois éveillée cependant, elle monte jusqu'à atteindre, dans le meilleur des cas, le sommet de la tête, et provoque une transformation intérieure censée déboucher sur une connaissance intuitive et béatifique de la réalité et libérer de tout conditionnement et de toute souffrance. C'est ainsi que St-Romain s'est trouvé engagé dans un dialogue de l'expérience mystique<sup>6</sup> (Johnston, 1995, p. 105), un dialogue mû par l'urgence de sa quête, qui lui permet d'interpréter son expérience, de l'approfondir et de s'ouvrir à de nouveaux horizons spirituels. N'approchons-nous pas ici de ce que Merton appelle la communion vécue au niveau postverbal?

Toujours est-il que les moines soulignent l'importance de cet aspect inusité du dialogue spirituel. En préface du livre de St-Romain, le trappiste Thomas Keating, ex-président de la sous-commission américaine, invite à reconnaître la signification de tels développements intérieurs pour un renouveau contemplatif, du fait

---

<sup>6</sup> Dans ce texte, le terme «mystique» ne désigne pas un rapport aux phénomènes parapsychologiques résultant d'une pratique spirituelle, mais le cœur proprement dit de la vie contemplative, c'est-à-dire la connaissance ou la sagesse de la personne qui transcende la pensée et l'imagination dans le silence apophasique où seule la foi importe et où domine l'accueil à la fois douloureux et salutaire de l'amour divin.



qu'ils renvoient à une énergie active en de nombreuses personnes qui s'adonnent à la prière contemplative (St-Romain, 1991, p. 5). Et il n'est pas le seul, d'autres moines l'évoquent comme un phénomène qu'il importe de mieux connaître et qui, à plusieurs égards, n'est pas sans rapport avec la spiritualité chrétienne (Griffiths, 1992, p. 42; Le Saux, 1967, p. 61; Freeman, 2002, p. 148 et 196; Matus, 1984, p. 155).

Qu'est-ce qui fait de ce dialogue intérieur un intérêt majeur pour le moine? Il y a d'abord une raison pastorale. Nous sommes en face d'énergies spirituelles mal connues qui, nous le savons, peuvent se manifester plus souvent qu'on ne le pense, en des circonstances variées et la plupart du temps de façon désordonnée. Elles entraînent des inconforts multiples et elles peuvent causer des traumatismes psychiques profonds qui risquent de s'aggraver à deux occasions: si on les identifie à des désordres purement psychologiques, administrant alors un traitement ou une thérapie inappropriés; ou si, même conscient de l'origine du problème, on soumet l'intéressé à une direction spirituelle non avertie. Le moine est donc appelé à se familiariser avec ces dimensions spirituelles pour comprendre et guider ceux qui en font l'expérience. Keating l'y encourage en ces termes: «Comme la contemplation chrétienne est de mieux en mieux connue, un certain nombre de personnes qui ont connu l'éveil de la *kundalini* peuvent manifester le désir de retourner à leurs racines chrétiennes, où leur condition spirituelle a besoin d'être comprise.» (St-Romain, 1991, p. 9) On retrouve en fait l'idée déjà défendue lors de la réunion fondatrice de Loppem: étudier la psychologie et l'anthropologie sous-jacentes aux religions d'Asie et à leurs méthodes de méditation.

Il y a aussi une raison théologique qui justifie qu'on se penche sur ces aspects de la vie intérieure: de telles expériences concrètement vécues par des personnes sont l'occasion de nous éveiller à de nouvelles dimensions du mystère divin, aux dons qu'il sème dans toute culture et religion. Certains aspects de la théologie chrétienne dépendent des réponses qu'elle apportera aux questions auxquelles la confrontent ces expériences spirituelles: l'éveil de la *kundalini* est-il une expérience commune à toutes les religions?





Cette force est-elle le résultat d'une ascèse ou de la grâce? Peut-on identifier la *kundalini* à l'Esprit saint comme le suggèrent certains auteurs? Si, au contraire, il s'agit de deux réalités différentes comme le pense St-Romain, les chrétiens ne peuvent refuser d'y voir des éléments communs (Le Saux, 1967, p. 47). Keating par exemple envisage le fait que la *kundalini* puisse être à l'œuvre dans les étapes de la vie spirituelle décrite dans *Le Château intérieur* de Thérèse d'Avila et dans *La nuit obscure* de saint Jean de la Croix (St-Romain, 1991, p. 8). Comme le rapporte à juste titre le document «Contemplation et dialogue» (1993), la théologie est finalement appelée à reprendre des questions qui suscitaient déjà des réflexions théologiques aux premiers siècles du christianisme:

Le rapport entre la nature et la grâce du Saint-Esprit, l'importance de la dimension apophasique, c'est-à-dire le juste rapport entre la parole et le silence, ou encore des questions d'interprétation correcte des Écritures, entre l'historicisme et un certain ésotérisme. (Béthune, 1997, p. 126)

Autant de questions qu'on ne peut développer dans le cadre de cet ouvrage, mais qui constituent la dynamique d'un dialogue intérieur prometteur. Il reste que s'engager dans cette voie peut être hasardeux: cela exige d'avoir une certaine expérience de ce que l'on avance. Or Le Saux prévient qu'il faut approcher ce processus spirituel avec la plus grande précaution; il précise par ailleurs que certains sont appelés à s'engager sur cette voie du dialogue intérieur, une tâche dans laquelle il trouve lui-même sa mission: «Il vaut sans doute mieux pour la plupart ignorer la *shakti* que l'on porte sans la soupçonner. Mais certains en sont capables. C'est pour ceux-là que je voudrais avoir un lieu d'accueil au bord du Gange.» (Stuart, 1999, p. 324)

Il faut soulever un autre point qui fait de ce dialogue une entreprise délicate: le sceau du secret. Si la tâche incombe au croyant d'explorer les soubassements mystiques et psychophysiologiques de l'expérience qu'il a de Dieu pour le bénéfice d'une spiritualité en dialogue, qu'advient-il du secret qui entoure normalement le développement intime de son être au contact du divin? Jusqu'à quel



point peut-on partager et rendre publiques les grâces et les épreuves qui jalonnent son propre développement spirituel sans risquer de le compromettre d'aucune façon? Que ce soit par humilité, par crainte de trahir une intimité ou de ne pas être compris, cette question renvoie à une préoccupation existentielle au cœur même du dialogue.

En définitive, ce rapport incarné à l'altérité religieuse entraîne plus loin que prévu. Béthune le rappelle en référence à la pratique zen qui transforme la vie de prière dès lors qu'on fait descendre la conscience dans le cœur et le ventre (*hara*):

Lorsque nous empruntons ces chemins, bien des éléments de notre vie spirituelle semblent être bouleversés. Une réévaluation s'opère. C'est ainsi que, par exemple, certaines convictions de foi se révèlent cérébrales et perdent de leur force contraignante, tandis que d'autres évidences évangéliques s'imposent avec une force nouvelle. (Béthune, 1997, p. 65)

Mentionnons enfin que se pencher sur ces aspects spirituels de la transformation intérieure ne revient pas à s'isoler dans une vision ésotérique, occulte ou paranormale. Il faut distinguer entre, d'un côté, cette force proprement divine qui, du fond de la conscience et dans la foi, guérit, intègre et vivifie et, de l'autre, tous les phénomènes périphériques qui peuvent en résulter tels l'extase, les visions et autres développements inhabituels. Ces derniers ne sont pas des aspects essentiels de la mystique véritable, contrairement à la rencontre d'amour avec le Dieu personnel qui se révèle dans l'intimité de notre chair. Certes, cette forme inusitée du dialogue, celle de l'expérience, ne convient pas à tout le monde, et ceux qui se sentent appelés à s'y engager ne sont pas nécessairement plus avancés spirituellement que les autres. Elle mérite pourtant une attention particulière; si on en minimisait l'importance, on manquerait une nouvelle occasion de réintégrer, dans la spiritualité et la théologie chrétiennes, l'intériorité et ce qu'elle implique, pour la reléguer tout bonnement à la psychologie, au Nouvel Âge ou encore à la neurologie.



## Au-delà des techniques spirituelles

Les orientations du dialogue intermonastique identifiées dans les chapitres précédents montrent le rôle central que joue le rapport aux méditations orientales dans les enjeux et le développement de cette rencontre vécue au niveau de l'expérience religieuse. Il faut toutefois se demander si ce rôle n'a pas été quelque peu exagéré? Il le serait certainement si les méditations orientales étaient réduites à de simples exercices pour une prière chrétienne plus épanouie. Elles seraient alors un instrument répondant à un besoin momentané. Cependant, les moines en dialogue les perçoivent autrement. Le document «Contemplation et dialogue» (1993) refuse de ne considérer que l'aspect technique de ces méditations et de les réduire à un simple exercice préparatoire à la prière chrétienne. Sa préoccupation est plutôt d'en préserver l'altérité, le caractère autre et spécifique, et de montrer qu'elles constituent une voie à part entière bien plus qu'une méthode. C'est grâce à une telle approche que, dans l'histoire du dialogue interreligieux, les moines en dialogue ont su contribuer à un double développement: comprendre leurs partenaires bouddhistes et hindous et les estimer à leur juste valeur, et engager un renouveau contemplatif au sein de leur propre tradition.

Si le rapport au yoga, au zen ou au vipassana est un point charnière dans l'édifice interreligieux monastique, en dépit du fait qu'il ne concerne pas tous les moines en dialogue, c'est aussi parce qu'il révèle un malaise au sein du christianisme occidental face à l'approche mystique du divin. On est donc en face d'une problématique qui va au-delà du simple emprunt de méthode et qui implique bien plus que de savoir s'il convient ou non d'intégrer des éléments ascétiques étrangers dans l'oraison chrétienne. C'est au fond une question délicate, plus complexe et décisive qu'elle ne semble, et qu'il faut poser en se rappelant qu'elle renseigne autant sur la vision du monde du chrétien que sur celle de ses partenaires. Quatre points permettront d'en rendre compte brièvement: 1) le succès que connaissent les méditations orientales en Occident; 2) quelques malentendus à leur sujet, qui risquent de les associer au Nouvel Âge et qui représentent un obstacle à l'élaboration d'une spiritualité du dialogue;



3) la crainte de la gnose, qui se profile en arrière-fond d'un débat interne au christianisme; 4) la sensibilisation au fait que les méditations orientales ne sont pas des techniques ou des méthodes, mais une voie enracinée dans un milieu culturel qui possède sa cohérence propre. Se pencher sur ces points aidera à développer une spiritualité du dialogue, en saisissant plus avant les enjeux de la pastorale monastique qui s'adresse à tout chrétien en quête spirituelle au détour de l'Asie.

### *Une influence indéniable*

L'intérêt des Occidentaux pour le zen, le yoga et autres méditations issues du bouddhisme ou de l'hindouisme est indéniable. On ne compte plus les centres de retraite, et les listes d'attente pour y participer continuent de s'allonger. Si cet intérêt s'apparente chez certains à un phénomène de mode, une curiosité passagère dans la recherche d'un bien-être, il manifeste plus encore une réalité profonde et permanente qui se traduit d'un côté par une rencontre interreligieuse en quête de nouvelles catégories spirituelles, et de l'autre par l'implantation des religions d'Asie, du bouddhisme en particulier; on assiste actuellement à l'émergence de la troisième génération de bouddhistes européens ou américains. L'influence de ces spiritualités est là pour rester; elle est même appelée à s'intensifier si l'on se fie aux prévisions qui font de l'Asie le centre de gravité de la scène géopolitique de demain. Si la coopération avec le continent émergent va grandissant sur les plans économique, culturel et politique, il en sera de même sur celui de la religion. Seule l'imprudence inciterait alors à minimiser ce phénomène ou, pire, à le considérer comme un obstacle à la foi chrétienne.

Le succès du zen ou du yoga en Occident s'explique du fait que ces pratiques répondent au besoin d'une spiritualité qui ne fasse pas l'économie d'un questionnement existentiel profond, trop souvent négligé dans les milieux chrétiens. Ces personnes ne veulent pas se convertir à un crédo particulier; beaucoup d'entre elles pratiquent une méditation bouddhique ou hindoue dans l'optique suivante: si tu es en quête de vérité, les discours sont vains, assis-toi et observe



qui tu es. En somme, ces méditations trouvent un écho positif dans la culture occidentale façonnée par la modernité et la science et, qui plus est, en réaction à une Église moralisatrice et réfractaire au changement. Bien sûr, on ne saurait réduire l'Église à cette image, tout comme il serait faux d'affirmer que le bouddhisme se limite à la pratique de la méditation. Au demeurant, les pratiquants occidentaux reçoivent et retiennent souvent du bouddhisme les aspects qui correspondent à leurs structures mentales. Retenons trois de ces aspects:

*L'esprit scientifique.* Celui-ci se fonde sur la raison, le bon sens, l'expérimentation et l'analyse. Pour la science, n'est réel que ce qui peut être prouvé par une observation méthodique. Le bouddhisme offre un certain ancrage à une telle approche dans la mesure où il recommande d'appliquer un enseignement non pas sur la base de quelque autorité que ce soit, serait-ce celle d'un maître, mais sur ses résultats tangibles. De plus, il accorde une importance particulière au fait de n'enseigner que ce dont on a fait soi-même l'expérience. Bien sûr, c'est là un idéal auquel on doit tendre et qui n'est pas toujours réalisé dans la pratique. Il reste que l'enseignement central du Bouddha doit être compris par une démarche de type expérimental: le diagnostic sur la condition humaine souffrante et le remède pour dépasser l'aliénation qui cause la souffrance. C'est une démarche qui ne fait pas référence à une puissance extérieure et qui n'a pas recours à la notion, souvent mal comprise, de Dieu, ni non plus au récit biblique, souvent difficile à comprendre parce que déconnecté de la réalité des fidèles et qui tend à devenir une histoire parmi d'autres.

*La priorité à l'expérience.* Il y a de nos jours toute une sensibilité nouvelle qui affirme que le sujet doit être pris en compte dans la définition de notre rapport aux autres, au monde et à la vérité. Dans cette perspective, la vérité se définit en fonction, non plus des idéologies dominantes, mais de ce qu'on peut expérimenter. D'où l'importance accordée ici à l'expérience dans la saisie de la réalité. Le vécu ou l'expérimenté devient le critère de vérité. Il n'y a plus de vrai en soi, mais pour soi. Dans ce contexte, les



spiritualités orientales suscitent l'intérêt en ce qu'elles accentuent l'idée que seule la transformation intérieure débouche sur un changement social heureux et durable: lorsque je m'éveille, s'exclame le moine zen, c'est le monde entier qui s'éveille.

*L'ascèse.* On observe actuellement un phénomène social étonnant qui mériterait d'être examiné plus avant: les jeunes entretiennent délibérément un rapport avec la souffrance, souvent au risque de défier la mort. Cela se traduit de bien des manières: tatouages, perçage corporel, sports extrêmes, délinquance ou suicide. À des degrés divers, ces pratiques sont l'expression implicite et même inconsciente de l'importance du sacrifice, c'est-à-dire de la reconnaissance que tout renouveau, toute vie nouvelle implique une perte, une mort à soi-même. N'est-ce pas là la force du message chrétien que résume la parabole du grain qui doit mourir pour donner du fruit? La jeune génération semble se rappeler ou redécouvrir cette vérité tout en ne sachant pas comment en vivre, faute d'un accompagnement et d'un encadrement appropriés. Dans l'Église, on a pratiquement éliminé les «rites de passage» et on ne valorise plus beaucoup l'ascèse, que l'on considère comme une pratique désuète, par souci de ne pas éloigner les vocations potentielles. Pourtant, la participation accrue aux retraites proposées dans les centres tibétains, zen ou vipassana, révèle autre chose. Ces retraites sont très exigeantes, car, contrairement à l'idée superficielle qu'on s'en fait parfois, la méditation n'est pas un moyen de relaxation, mais une pratique exigeante qui impose de se reposer entre les longues et difficiles séances. Les pratiques ascétiques orientales, à commencer par celle du silence, suscitent un intérêt dans nos sociétés, dans la mesure où elles servent la liberté et l'équilibre et non pas la culpabilité et autres pulsions de mort.

Se demander quels besoins comblent les spiritualités orientales est sans doute précieux, mais il l'est davantage de savoir comment elles y parviennent. C'est une question à laquelle peut répondre l'exercice d'une spiritualité du dialogue. Si des Occidentaux, chrétiens par leur baptême et leur éducation, décident de se détourner de leur religion d'origine pour afficher leur appartenance à un centre bouddhique ou hindou, il y en a d'autres qui choisissent au contraire



de s'investir dans une expérience religieuse autre en demeurant fidèles à leur propre tradition. C'est le cas de bien des moines en dialogue. On parle alors de «double appartenance», une expression ambiguë, mais néanmoins pratique, qui renvoie au refus de choisir entre une tradition et une autre. Dans un tel cas, la personne choisit de supporter la tension qui résulte de son enracinement dans sa religion et de son engagement dans une autre. C'est de cette tension que naît l'expérience intrareligieuse (Blée, 2003b). Cette position originale, de plus en plus courante, inquiète les uns, qui la voient comme une source de confusion dans un monde qui a déjà perdu beaucoup de ses repères; elle donne aussi un espoir aux autres, celui de jeter des ponts entre cultures et religions au profit d'un christianisme universel et de la paix dans le monde. Nous croyons que ces chrétiens d'un nouvel ordre remplissent un rôle majeur à l'heure du pluralisme religieux, dès lors qu'ils bénéficient de la formation et de l'encadrement suffisants: d'abord, ils sont particulièrement sensibles aux lacunes au sein de leur Église en matière de spiritualité; ensuite, ils sont à même de comprendre d'autres approches religieuses, d'en voir les grandeurs et les limites; enfin, ils sont en mesure d'évaluer les risques et les promesses du dialogue et de s'y engager avec autant d'audace que de prudence.

Leur expertise est d'autant plus précieuse que les méditations issues du bouddhisme et de l'hindouisme ou inspirées de ces religions sont nombreuses, d'une grande variété, enseignées de manière inégale selon les traditions, les lieux ou les maîtres, parfois sans la compétence requise et avec des objectifs multiples. On est donc en face d'un univers complexe où les amalgames sont inévitables, où il est aisé de tout mettre au même niveau, donnant lieu à des malentendus qui en bout de ligne contrarient l'élaboration d'une spiritualité du dialogue.

### *Des malentendus et le Nouvel Âge*

Les moines en dialogue ont certes une expertise sur la question des méditations orientales, mais ils sont encore peu entendus et leurs activités sont exposées au risque, important parfois, de



faire l'objet de suspicions. Le document officiel sur le Nouvel Âge, «Jésus Christ, le porteur d'eau vive» (JPEV), nous y sensibilise. Publié en 2003 par le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux et le Conseil pontifical pour la culture, il donne des conseils de prudence face aux erreurs du Nouvel Âge auquel l'auteur oppose une vision juste de la foi chrétienne. C'est un document éclairant dans un contexte où les chrétiens en recherche sont amenés à fréquenter des voies qui peuvent être périlleuses et dans lesquelles ne se reconnaît pas leur communauté religieuse. Cependant, ce texte est problématique dans la mesure où il inclut les religions orientales parmi les croyances suspectes.

Le texte présente le Nouvel Âge comme la réunion d'éléments disparates dont beaucoup se rapportent de près ou de loin au bouddhisme et à l'hindouisme, ce qui est vrai en soi, excepté qu'on ne distingue pas ici les éléments originaux de ces religions des sous-produits qui s'en inspirent. Un tel amalgame incite le lecteur à se méfier aussi des religions orientales, ce qui du même coup réduit considérablement la possibilité d'un dialogue profond avec celles-ci. La confusion s'installe davantage quand font l'objet de critique des thèmes spécifiques à ces religions, avec lesquels sont familiers certains moines en dialogue. C'est le cas, par exemple, de la vacuité bouddhique, de la présence divine à l'intérieur de soi, des pratiques de méditation ou de la théorie des énergies subtiles et des *chakras*; autant de thèmes riches qui, dans un contexte dialogal averti avec les traditions séculaires d'Asie, ouvrent sur une compréhension plus large du mystère trinitaire. Le risque est de réduire la perspective du dialogue en opposant ces catégories à une certaine vision de la pensée chrétienne, un risque d'autant plus grand que les moines en dialogue n'ont pas été consultés. L'allusion qui est faite aux moines en fin de document se limite à les inviter à partager leur héritage spirituel avec ceux qui sont en recherche, omettant en revanche leur longue expérience avec le bouddhisme et l'hindouisme et jetant ainsi implicitement le doute sur la légitimité d'un recours à la sagesse orientale. Dans le fond, le document «Jésus Christ, le porteur d'eau vive» se réfère encore, entre autres, à la *Lettre sur la méditation chrétienne* (1989), dont





nous avons discutée dans le chapitre précédent. Le document a cependant cet avantage de nous encourager à soulever plusieurs points critiques, puisqu'il affiche d'emblée son caractère provisoire et la volonté d'écouter les besoins spirituels des chrétiens. Je propose donc de poursuivre le débat en relevant quatre malentendus.

*Une pratique égocentrique.* Le document sur le Nouvel Âge présente la méditation comme une activité égocentrique, favorisant le repli sur soi, comme le moyen d'une réalisation autarcique de soi-même, par conséquent comme un obstacle à la relation avec un Dieu personnel (JPEV 4). La pratique méditative peut en effet devenir un refuge, encourager la torpeur et l'isolement dans un état second, loin des valeurs du christianisme. Pourtant, la question soulevée par la méditation ne se limite pas à ce risque. Ce qu'on appelle la méditation ne renvoie pas à une méthode unique garantissant les mêmes effets dans tous les contextes. On ne peut donc pas opposer purement et simplement la méditation en général, comme s'il s'agissait d'une réalité monolithique, à la prière chrétienne. Les pratiques de méditation sont variées et complexes; on ne peut en saisir la cohérence que si l'on tient compte de l'intention, de la foi et du milieu ascétique et philosophique qui leur donnent leur orientation propre. Le problème en cause est moins la méditation que sa mise en pratique. Dans la tradition zen, par exemple, la méditation assise (zazen) est tout le contraire d'un égocentrisme. Elle se veut une prise directe sur la réalité telle qu'elle est, au-delà de ce que l'on peut en penser, en imaginer et en ressentir; elle incite le pratiquant à ne pas s'identifier à ses penchants naturels qui l'empêchent de s'éveiller à la véritable nature de son esprit qui se situe au-delà de toute catégorie. La tradition zen met en outre en garde contre la tentation de s'attacher à la méditation assise, car *zazen* concerne chaque moment et toute action. Cela signifie que la méditation n'est pas une technique, mais bien une voie de tous les instants, un rapport éveillé au monde. Sa pratique, forcément individuelle, n'est pas individualiste pour autant et n'encourage pas le repli sur soi. La connaissance de soi est une exigence que personne ne pourra entreprendre à notre place et aucune spiritualité vraie ne peut en faire l'économie; elle



n'implique pas pour autant de se couper du monde, bien au contraire. La personne qui se confronte à ses propres limites pour mieux les dépasser dans la sagesse et la compassion ne manque pas d'hospitalité: elle accroît plutôt ainsi sa capacité d'ouverture et d'accueil.

*La négation de la grâce.* Le document sur le Nouvel Âge présente la méditation comme un obstacle à notre relation à Dieu aussi parce qu'il l'identifie à un exercice psychophysiologique dénué de toute référence à la grâce (JPEV 3.1). Ce point de vue suppose que la méditation est comprise tout au plus comme une préparation à la prière chrétienne, sans rapport avec la transcendance. Cela se justifie dans le cas où la méditation est mue par l'intention et le désir de construire notre propre paradis. Dans le zen, une telle intention n'existe pas, l'attention seule compte. Or la pleine conscience est en soi un non-effort, on ne désire rien; l'éveil ne s'arrache pas par la force, n'étant pas le résultat garanti d'une mécanique spirituelle. Le *satori* n'est pas en fonction du nombre d'années de pratique. L'effort promu par la tradition bouddhique est moins la négation de la grâce que l'affirmation de la responsabilité personnelle sur la voie de la libération, sans compter que l'état d'éveil ne se construit pas, car il est déjà présent en chacun, caché par l'ignorance. C'est pourquoi certains moines bouddhistes affirment qu'un type de grâce ne leur est pas étranger (voir Mitchell, 1997, p. 218-225). Si la libération n'est pas acquise par la technique spirituelle, elle ne l'est pas non plus sans un engagement de notre part, sans la foi en notre propre éveil (Dumoulin, 1974, p. 86) et sans la mise en disponibilité qui lui correspond; n'est-ce pas ce à quoi nous renvoie Jésus, dans un autre contexte, quand, dans le jardin de Gethsémani, il demande en vain à ses disciples de rester éveillés? Résister au sommeil, demeurer sur ces gardes, ne signifie pas qu'on rejette toute idée de grâce, c'est plutôt un aspect de la prière qui nous y rend plus sensible: «Tenez-vous prêts, car c'est à l'heure que vous ne pensez pas que le Fils de l'homme va venir.» (Luc 12, 40) Il reste en définitive que, dans ce débat, il faut éviter tout parallèle hâtif; on ne peut opposer la grâce chez le chrétien à l'effort méditatif dans d'autres traditions sans céder à un



comparatisme dont seul un dialogue spirituel peut montrer toutes les lacunes.

*L'éloge du panthéisme.* En mettant en garde contre le danger d'identifier Dieu au monde phénoménal ou à soi, le document sur le Nouvel Âge réitère la nécessité d'affirmer la distance infranchissable qu'il y a entre le Dieu créateur et le monde créé (JPEV 4). C'est à juste titre préserver la transcendance divine et refuser l'idolâtrie. La prudence s'impose toutefois quand, en voulant signifier ce danger, on jette le doute sur des traditions en les accusant de panthéisme. Ce jugement, hérité du XIX<sup>e</sup> siècle, provient d'un rapport condescendant qui ne tient pas compte de l'expérience de l'autre et de la cohérence de sa tradition religieuse, mais se contente de la saisir à la lumière de nos propres catégories. Par exemple, dans l'hindouisme, l'enseignement par les *Upanishads* de l'identité de l'«âme» (*âtman*) et de l'Absolu (*Brahman*): «Je suis Brahman» (*aham brahma asmi*), ne nous autorise pas à penser que nous sommes en face d'une vision panthéiste, et donc d'une conception fautive de la réalité. Même si on est loin ici d'une vision chrétienne de Dieu, on ne peut tout bonnement conclure à une opposition radicale entre les deux perspectives et à l'impossibilité d'une compréhension mutuelle. Griffiths et surtout Le Saux montrent bien toute la richesse et la complexité d'un dialogue mené à ce niveau.

*L'angoisse du vide.* Ce qu'on vient de dire sur le panthéisme vaut aussi pour la notion de vide (JPEV 4), centrale dans le bouddhisme du grand véhicule (*mahayana*). Le texte sur le Nouvel Âge l'oppose à l'amour qui relie l'homme à Dieu. Or la vacuité (*sunyata*) n'est pas un néant, le rien du nihiliste, l'absence de toute chose, mais la matrice de tous les possibles, le lieu par excellence de la sagesse et de la compassion. Est-elle absence de relation? Elle révèle en tout cas l'interdépendance de toutes choses qui, en elles-mêmes, n'ont pas de réalité propre et permanente. Il s'agit, bien sûr, d'une catégorie appartenant à un système qui ne retient pas l'idée d'un Dieu Créateur ni celle par conséquent d'une relation d'amour avec Lui. Ici encore, rien ne justifie de rejeter cette notion plutôt que de la considérer comme l'occasion d'un dialogue fécond.



### *Le complexe de la gnose*

Traiter du Nouvel Âge et des spiritualités orientales sont deux exercices qu'il faut clairement distinguer. Cela est crucial pour apporter les nuances qui s'imposent quant à l'arrière-fond philosophique et religieux de certains aspects du Nouvel Âge, autant que pour encourager le dialogue avec les grandes religions d'Asie. Faire d'emblée cette distinction permet d'offrir un discernement aux personnes en quête spirituelle, ce que vise le document pontifical. Ne pas la faire, c'est au contraire entretenir la confusion chez le chrétien non averti qui, de ce fait, risque de mettre au même niveau toutes les formes de méditation ou de jeter la suspicion sur toute tradition qui parle de vide et du divin au-dedans de soi. Ce risque est d'autant plus grand que le Nouvel Âge ne désigne pas un groupe défini, avec sa hiérarchie et ses représentants, mais une nébuleuse d'opinions et de pratiques; en clair, au nom de la mise en garde contre le Nouvel Âge, bien des groupes et des courants de pensée peuvent se sentir concernés. Manquer de faire la distinction que nous venons d'indiquer peut donc avoir des implications encore plus profondes: jeter le doute sur la légitimité d'une approche pourtant authentiquement chrétienne de Dieu, celle promue par la grande tradition mystique. Au fond, ce débat se situe moins entre une vision chrétienne de la foi et une autre non chrétienne, qu'entre une approche mystique de la vérité et une autre plus dogmatique au sein même du christianisme.

Le débat sur les spiritualités orientales n'est pas nouveau; dans les chapitres précédents nous avons vu qu'il soulève des inquiétudes et des tensions au sein de l'Église dont peuvent témoigner les moines en dialogue. Que l'on pense à la *Lettre sur la méditation chrétienne*, mais aussi aux commentaires controversés sur le bouddhisme de Jean-Paul II dans son livre *Entrez dans l'espérance*, aux propos tout aussi controversés du cardinal Ratzinger qui, dans *L'Express* du 20 mars 1997, compare les pratiques orientales à de l'auto-érotisme, ou bien à la condamnation du bénédictin allemand Willigis Jäger (que le bulletin de la sous-commission américaine cite régulièrement dans les années 1980) en lien avec



son enseignement du zen. Si le souci est ici d'offrir repères et conseils de prudence aux chrétiens en quête d'absolu en dehors des frontières de leur religion, il faut y voir aussi une préoccupation moins apparente, plus profondément ancrée, un complexe non résolu au sein de l'Église occidentale, celui de la gnose.

Ce point est important pour notre propos, bien que nous n'ayons pas l'espace suffisant pour rendre compte de sa complexité. Disons seulement qu'en dénonçant systématiquement tous les aspects de la gnose, on fait obstacle à l'élaboration d'une spiritualité du dialogue avec les religions orientales. En effet, d'une part, pour comprendre les religions orientales, il faut se familiariser avec l'aspect «gnostique» qui y domine et, d'autre part, la rencontre avec ces religions conduit à reconnaître et à redécouvrir une gnose proprement chrétienne.

Pour mieux nous sensibiliser à cet enjeu, revenons sur la définition de la gnose. Elle désigne une connaissance (*gnosis*) intuitive de la réalité des choses, de leur nature essentielle, inaccessible à la raison, et qui est en soi libératrice. C'est en fait une réalité difficile à cerner qui renvoie à une multitude de points de vue et de contextes. Il faut toutefois distinguer une gnose chrétienne et une autre qui emprunte au christianisme en en brisant la cohérence interne.

La première se rapporte à la connaissance charismatique, où l'être se trouve impliqué dans toutes ses dimensions, et par laquelle on saisit toujours un peu plus l'incompréhensible amour de Dieu; c'est un mode de connaissance de type contemplatif et porté par l'Esprit de Dieu (Éphésiens 1, 17; 1 Corinthiens 2, 11-12). Saint Paul exhorte les chrétiens à croître en cette connaissance (Colossiens 1, 9-10; voir aussi 2 Pierre 3, 16-18) qu'il attribue à l'homme «spirituel» par opposition à l'homme «psychique» (1 Corinthiens 2, 14-16). S'il est vrai que toute théologie a besoin de cette gnose (Rahner, 1970, p. 203), il reste à faire une distinction entre cette dernière et les mouvements gnostiques qui menacent l'intégrité de la foi chrétienne, et ce, dès les premiers temps de l'Église. Il s'agit de mouvements qui se disent chrétiens et rassemblent des croyances diverses et éclectiques dont les plus communes sont: l'âme est



une parcelle divine tombée dans la chair; ce monde est une prison de laquelle il faut se libérer; le monde s'organise à partir d'un dualisme radical entre le bien et le mal absolu; et l'enseignement pour le salut est double, l'un délivré au grand nombre et l'autre réservé aux initiés.

Dans l'Église, ces deux types de gnose ont suscité également la méfiance. Très tôt, sont visés autant les groupes dissidents comme ceux de Valentin, Basilide, Marcion et Montan, que des théologiens fidèles à leur Église qui, comme Clément d'Alexandrie et Évagre le Pontique, tentent d'incorporer dans leur foi les éléments profonds et valables de la gnose. Cette forme légitime de gnose a survécu au sein du christianisme surtout dans la tradition monastique avec en son cœur la vie contemplative. Si l'Église orientale réussit à bien s'en accommoder, celle d'Occident, plus dogmatique, y voit régulièrement une menace à l'intégrité de sa foi surtout depuis le XVI<sup>e</sup> siècle.

Qu'est-ce qui inquiète dans la gnose, alors comprise dans le contexte de la vie contemplative chrétienne? Ce qu'on qualifie de «gnostique» renvoie parfois au centre de l'expérience évangélique: l'action de l'Esprit, cette force vitale et divine, qui transforme en secret les cœurs et les mène à leur perfection. C'est une expérience déifiante de Dieu en Jésus Christ au point où le mystique peut déclarer devenir Dieu non par essence mais par participation. Le bénédictin Benoît Billot ne nous oriente-t-il pas dans ce sens en témoignant: «Je n'arrivais plus à dire "Dieu", ce "mot redoutable", ni à en parler à la troisième personne comme s'il n'était pas moi, aussi.» (EMDI, p. 7) Si le contemplatif ne peut comprendre ce qu'est Dieu et encore moins en rendre compte dans des mots, il est toutefois en situation de le goûter (*patis divina*), d'éprouver son feu et savourer son amour. Or, pour beaucoup, cette expérience est suspecte à plusieurs égards. Elle confère à la personne qui la fait une assurance puisée dans la force de l'amour qui devient central et relègue le dogme et la hiérarchie à la place secondaire qui est la leur, en tant que signes renvoyant à l'union divine qui seule importe.

On se méfie d'une approche qui annule la distance entre le Créateur et sa créature. Le contemplatif inquiète quand il dit avec



Le Saux que le «Christ c'est moi-même, moi-même ressuscité<sup>7</sup>» (voir Keating, 1992, p. 13). Alors que certains y voient une attitude panthéiste, pour d'autres, elle est précisément cette relation d'amour entre Dieu et l'humain dans sa plus grande profondeur. En fait, la tradition mystique chrétienne nous montre que le croyant ne s'éveille à cette distance entre Dieu et l'humain, à la relation d'amour qui les lie, qu'en participant de tout son être à la vie de l'Esprit, dans l'absence de tout jugement propre à la sagesse des hommes et au-delà de toute représentation. Certains pourront reprocher au «rien» (*nada*) de saint Jean de la Croix de faire de Dieu une réalité confuse, indéterminée, mais n'est-il pas plus périlleux d'affirmer, comme le fait le document sur le Nouvel Âge, que, dans la foi chrétienne, le concept de Dieu est «très clair» (JPEV 4)? Ce serait oublier qu'au-delà de la formule écrite et raisonnée, l'expérience contemplative enseigne que Dieu s'approche de nous dans la «nuit» de l'entendement (Jean de la Croix, 2001, p. 638) et qu'il ne se révèle en son mystère, ce mystère qu'il est vraiment, qu'à celui qui veut le rencontrer et en éprouver la volonté. Que Dieu soit mystère ne signifie pas qu'il soit inaccessible ni qu'on ne puisse pas le connaître d'une certaine manière; cela renvoie plutôt au fait qu'aucun discours ne saurait rendre compte de ce que Dieu nous offre de goûter de Lui.

L'antignosticisme au sein de l'Église n'est pas nouveau. Aujourd'hui, il se manifeste une fois de plus à l'endroit des spiritualités orientales qui, en contexte dialogal, encouragent le chrétien à retrouver la richesse de la littérature mystique et apophasique, des Pères du désert aux auteurs modernes. Ces spiritualités ne doivent pas être confondues, bien que ce soit souvent le cas, avec les hérésies gnostiques et le Nouvel Âge. En réalité, le dialogue spirituel avec le bouddhisme et l'hindouisme est l'occasion précisément de dépasser cet amalgame néfaste autant pour notre compréhension de ces religions que pour le christianisme lui-même, car il y a dans la foi chrétienne non seulement la dimension de l'amour (*agapè*), mais

---

<sup>7</sup> Voir le document vidéo: «Abhishiktananda, An Interior Journey», Inner Directions.



aussi celle de la connaissance (*gnosis*) des mystères divins, comprise comme une expérience libératrice. Aloysius Pieris nous met ici sur la piste d'une réconciliation. Selon le jésuite sri lankais, *gnosis* et *agapè* sont deux éléments inséparables et complémentaires pour décrire les moments intimes avec l'ultime source de libération; contrairement à l'idée reçue, on les retrouve autant dans le bouddhisme que dans le christianisme. Pieris montre que la position des penseurs chrétiens qui, presque tous, récusent la dimension de la connaissance intérieure (*gnosis*), ainsi que celle de certains penseurs bouddhistes qui pourraient avoir tendance à nier la dimension de l'amour (*agapè*), ne sont pas justifiables. Le théologien invite au contraire à dépasser ce clivage sans quoi il est impossible d'engager un dialogue de cœur à cœur, sachant que la gnose n'est pas étrangère à l'expérience centrale du christianisme, et l'amour à celle du bouddhisme (Pieris, 1988, p. 110-113).

La spiritualité du dialogue vers laquelle les moines nous orientent pousse à reconsidérer ces questions sans céder à l'apologie, à l'à priori du discours défensif. Il s'agit plutôt de revaloriser l'intériorité, l'expérience contemplative, la dimension mystique et apophatique de la tradition chrétienne dans l'interaction profonde avec d'autres spiritualités, et ce, pour entrer davantage dans l'esprit du Christ et non pour le trahir. Si la gnose proprement chrétienne est une dimension à redécouvrir pour un rapport équilibré à la transcendance, cela ne se fera qu'au risque du gnosticisme et à partir d'une spiritualité du dialogue; raison de plus pour l'envisager avec discernement et en connaissance de cause.

### *Milieus et cohérences*

L'Église d'Occident est mise au défi de réintégrer ouvertement la dimension contemplative dans sa vie de foi, de reconnaître la valeur d'une connaissance expérientielle de la sagesse divine à côté de sa perspective plus dogmatique et de trouver les moyens d'une réconciliation entre les aspects historiques et proprement mystiques du royaume. Voilà une tâche pour laquelle l'interaction avec les spiritualités orientales offre un support incomparable.





C'est le message, entre autres, des Pères du dialogue. Cependant, la fécondité d'une telle interaction exige une juste compréhension de la nature des voies méditatives, sans les réduire, d'une part, à des méthodes pour un bien-être physique et psychologique, et sans céder, d'autre part, au comparatisme stérile. Il convient en somme de permettre à ces voies de devenir le terrain propice au respect de l'altérité religieuse.

Le document «Contemplation et dialogue» propose une attitude fondamentale en contexte interreligieux lorsqu'il fait remarquer que «même lorsque nous ne faisons qu'adopter des méthodes spirituelles, ce sont en définitive des personnes que nous accueillons; nous rencontrons une tradition élaborée par des générations de chercheurs de l'Absolu» (Béthune, 1997, p. 117). Une telle prise de conscience entraîne la nécessité d'une compréhension du zen, du yoga et de toute forme de prière contemplative dans leur cohérence ascétique, historique, linguistique et philosophique respective, dans leur milieu d'élaboration et de pratique (Blée, 2003a). Encore une fois, l'aspect technique de la méditation compte moins que l'intention issue du contexte de la pratique et qui en détermine la visée. Ainsi, dans le zen, on retrouve plusieurs types de pratiques motivées par des intentions différentes. Dans *Les trois piliers du zen*, Philip Kapleau fait état du *bompu zen* qui vise une bonne santé, du *gedo zen* qui désigne les approches méditatives connexes comme le yoga indien ou la prière contemplative chrétienne, du *shojo zen* que pratiquent les bouddhistes du Petit véhicule (*hinayana*) et qui vise l'autolibération, du *daijo zen* qui désigne le zen des pratiquants du Grand véhicule (*mahayana*) préoccupés de sauver tous les êtres et d'atteindre l'éveil, et du *saijojo zen* qui est une forme de zen bouddhiste dans lequel la méditation assise (*zazen*) est à elle-même son propre but puisqu'elle est considérée comme la manifestation ou l'actualisation de notre vraie nature (Kapleau, 1989, p. 46). Ces différentes intentions qui structurent les diverses formes de zen dépendent du milieu spécifique où chacune s'est développée; elles sont des productions culturelles originales et singulières. C'est pourquoi chaque forme de pratique méditative, relative, conditionnée et contextualisée, conduit le cas échéant à



une expérience originale, spécifique de l'Ultime. On ne saurait donc parler d'une expérience religieuse unique, au-delà de toute représentation, accessible quelles que soient la culture et la religion (voir Panikkar, 2002, p. 40-42).

Par conséquent, le mode de vie monastique qui constitue pour les moines bouddhistes et chrétiens un *milieu* commun, là où ils se reconnaissent un air de famille, n'est effectivement découvert qu'à travers le milieu spécifique des pratiques contemplatives des uns et des autres. Le milieu monastique décrit l'espace d'une double connivence, qu'évoque le terme même de «milieu». Il y a d'abord le milieu en tant que *centre* de la pratique, c'est l'expérience d'éveil pour les bouddhistes et l'union divine pour les chrétiens. C'est aussi là que se situe le mystère d'unité entre tous les croyants, le sentiment profond de ne faire qu'un. Il y a ensuite le milieu en tant qu'*environnement* de la pratique, c'est-à-dire les éléments contextuels qui donnent à celle-ci son orientation de fond et qui déterminent l'expérience qui en découle. Voilà deux aspects inséparables de toute voie contemplative qui nous engageant à maintenir ensemble l'universel et le particulier, l'unité et la diversité.

On ne peut donc prétendre que toutes les pratiques se valent, ni établir une échelle de valeurs pour juger de la supériorité de certaines d'entre elles. En revanche, on peut juger dans une certaine mesure de la cohérence *environnementale* de chaque pratique, c'est-à-dire des éléments en interaction (règles, maître, écritures, ascèse, théologie, etc.) dans l'effort pour accéder à l'expérience de la transcendance, qui la conditionnent et en révèlent le sens et la profondeur dans la vie quotidienne. La pratique spirituelle dévoile ainsi sa cohérence à mesure qu'on s'ouvre à l'expérience de l'Ultime qui la sous-tend et en est le *centre*. Or cela est encore plus vrai en contexte dialogal. Dans la rencontre de l'autre croyant, apparaissent plus clairement les contours et la structure interne des systèmes religieux en vis-à-vis. On y découvre aussi bien l'étendue des points communs que celle des différences entre les religions. Dans une telle perspective, les convergences et les divergences sont moins des éléments de rapprochement ou d'éloignement que des indices qui permettent de dégager la cohérence



interne de chaque voie, favorisant ainsi, à leur manière, la compréhension mutuelle.

Par exemple, la convergence reconnue entre la prière contemplative chrétienne et la méditation bouddhique ne signifie pas qu'elles soient identiques, qu'il s'agisse d'une seule et même chose; chacune d'elles implique en effet une anthropologie et un comportement autres s'inscrivant dans une logique propre à chaque système. De même, la divergence, par exemple, entre la grâce divine et le *karma* ne renvoie pas nécessairement à une opposition radicale, car, dans un cas comme dans l'autre, mais selon une logique différente, le croyant est renvoyé à sa responsabilité face à son salut. Les convergences et les divergences ne peuvent être considérées en elles-mêmes, détachées de la cohérence singulière des voies religieuses que l'on veut bien faire se rencontrer. Contrairement à l'idée généralement reçue, les unes comme les autres ne nous disent pas que les religions sont identiques ou opposées. Elles sont plutôt les vecteurs d'une tension particulière dans la relation à l'autre, où nous ne sommes jamais totalement pareils ni totalement différents, une tension sur laquelle se fonde la spiritualité du dialogue et qui projette le chrétien dans le désert de l'altérité.

### **Le désert de l'altérité religieuse**

L'adoption d'une voie contemplative élaborée dans une autre religion est centrale dans le développement du dialogue des moines, car elle leur permet d'éprouver l'adversité jaillissant de la confrontation de celui qui croit autrement avant qu'une réelle complicité puisse s'établir. En d'autres mots, en vertu des points développés plus haut, elle favorise l'accès à ce que nous appelons le «désert de l'altérité». Cette expression peut sembler contradictoire au premier abord: le désert évoque l'isolement, l'aridité, l'absence de vie alors qu'à l'inverse l'altérité suggère la convivialité, la plénitude et la fertilité. Pourtant, ces deux réalités, celle du désert et celle de l'altérité, vont de pair pour le meilleur. C'est dire que les autres ne sont pas nécessairement l'enfer, bien que cette idée de Sartre



dans *Huis clos* puisse éclairer notre propos. L'autre nous confronte et nous lui sommes liés à jamais; notre devenir dépend de cette relation et penser vivre isolé est illusoire. Personne ne saurait échapper à cette interaction qui structure tout un chacun. Bon gré, mal gré, nous sommes engagés les uns envers les autres pour le meilleur et pour le pire. Nous pouvons ignorer cette réalité et l'enfer n'est pas loin, ou bien l'accepter; dans ce cas, c'est le désert qui nous attend, un lieu incontournable, comme celui où l'Esprit envoie Jésus aussitôt après son baptême (Matthieu 4, 1). Ce n'est ni un espace sans vie ni un lieu de punition, mais l'exil vers une terre fertile (le royaume) et la promesse d'un amour incomparable.

L'enjeu de la spiritualité du dialogue, on l'a dit, n'est pas la paix à tout prix, mais l'ouverture authentique à l'autre, ce qui est impossible sans une soumission à l'Esprit divin. En acceptant que ce dernier fasse de nous-mêmes son habitat, nous lui offrons le moyen de nous rapprocher les uns des autres en tissant les liens désintéressés de la communion (*agapè*). Témoignant ainsi de l'irréductible singularité de l'autre qu'on ne peut jamais forcer, on s'engage dans le désert de l'altérité avec les risques que cela comporte, le désert étant aussi le lieu de l'errance (Hébreux 11, 38). Les moines en dialogue en montrent l'accès, révélant ainsi une dimension inusitée de la vocation monastique. La relation à l'autre, à celui qui nous est radicalement différent, avec ses croyances les plus intimes, ne serait-elle pas le désert de la nouvelle vocation monastique, accessible à tous? Trois points permettront de préciser ce qu'il faut entendre par là: le désert de l'altérité s'impose aujourd'hui comme une urgence, celle du retour à l'essentiel en temps de crise; ce désert comporte des caractéristiques significatives qu'on peut d'ores et déjà mettre en évidence; il est l'occasion, non d'un repli sur soi, mais d'un dépassement de soi en sagesse et dans l'amour.

### *Monastère sans frontière*

Si la vocation monastique apparaît désuète dans un monde qui privilégie l'action et la productivité, si elle ne dit plus rien à



l'homme moderne, il ne faut pourtant pas oublier que ce sont souvent les moines qui, dans l'histoire, ont réussi à redonner du sens à l'impasse dans les moments de crise et l'élan capable de la surmonter. De nos jours, des disciples de saint Benoît s'engagent dans des activités inédites et se mobilisent au profit de tous indistinctement. L'exemple de Merton est significatif, lui qui, investi dans bien des batailles, dénonce le racisme, la guerre, le nucléaire autant que la société de consommation. Pensons aussi à John Main et à Thomas Keating qui, chacun à leur manière, font la promotion auprès des laïcs de la prière contemplative. Il s'agit d'une attitude sans précédent dans l'histoire de l'Église, sachant que la contemplation était traditionnellement réservée aux plus doués des moines. En outre, les Bénédictins et les Cisterciens défrichent de nouvelles avenues en montrant que des aspects non explorés de la vocation monastique s'adressent à tous, même en dehors des monastères.

Le moine est l'homme de l'urgence par excellence. Mû par un désir si intense de communier avec la réalité au-delà des apparences et des phénomènes transitoires, il fait le choix délibéré de renoncer à tout pour le réaliser, ici et maintenant, par une plongée radicale dans la solitude pour une confrontation ouverte avec lui-même. Au cours de l'histoire, ce retour à l'essentiel a le plus souvent été engagé en retrait du monde, dans le désert, haut lieu de la rencontre avec le divin. C'est dans le désert d'Égypte que naquit d'ailleurs le monachisme chrétien. S'y réfugièrent d'abord les ermites (anachorètes), puis bientôt de petites communautés commencèrent à se former autour de moines, les abbés, qui se distinguaient pour leur sagesse et leur sainteté (cénobites). D'où une tension qui ne cesse dès lors de diviser l'opinion sur la façon de vivre la solitude, cette tension, évoquée dans l'Évangile, entre Marthe et Marie (Luc 10, 38), entre la nécessité du retrait du monde pour atteindre la perfection en Dieu et l'importance d'y être engagé pour participer à la venue du royaume. Le formule du monastère qui s'imposera dans les campagnes européennes illustre la tentative de maintenir ensemble les deux idéaux. La tension s'intensifie avec l'émergence au XIII<sup>e</sup> siècle des premiers Ordres



apostoliques. Saint Jean de la Croix et les Carmes réformés, par exemple, seront victimes de cette tension au XVI<sup>e</sup> siècle. À partir de ce moment-là, les monastères passent au second plan dans une société qui se fonde de plus en plus sur l'action, le progrès et l'égalité entre les individus.

Pourtant, même dans la société actuelle, la vocation monastique n'est pas désuète pour la simple raison que le désert ne se démode jamais, nous rappelant toujours à l'essentiel, à la nécessité d'affronter et de vaincre la mort, et ce, tout spécialement dans les périodes de crise. Du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle, les Pères du désert permirent à l'expérience évangélique de se maintenir vivante et de survivre au déclin de l'empire romain. Aux VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles avec les moines de saint Colomban, et au Moyen Âge avec la famille bénédictine, le message chrétien s'est implanté dans les campagnes d'Europe occidentale, donnant au christianisme de survivre aux invasions barbares et de jeter les bases d'une nouvelle civilisation. Aujourd'hui encore, le christianisme se retrouve en position de survie, du moins en Occident, confronté aux enjeux de la globalisation, à la modernité et au pluralisme religieux de masse. Dans ce contexte, les moines se manifestent à nouveau, d'abord par une activité missionnaire de grande envergure dès les années 1960, puis en créant un mouvement dédié à la rencontre avec les autres religions. Et si, à partir de ce contexte, ils nous conviennent à nouveau au désert, cette fois-ci, ce dernier n'est plus un lieu géographique ni même une structure, mais il réside dans la relation à l'autre, plus encore à celui qui croit autrement, ennemi traditionnel du chrétien.

Il s'agit, certes, d'un désert sans contours définis et des plus mobiles, qu'on transporte avec soi, mais c'est aussi le plus incarné de tous. Il ne s'ancre pas avant tout dans une région aride ou dans l'organisation structurée du monastère, mais dans ce qui nous touche au plus haut point, dans ce qui nous définit, à travers nos sens, comme êtres en relation. N'est-il pas vrai que le lieu «où l'on est, surtout si l'on est dans l'amour, importe moins que la personne avec qui l'on est» (Freeman, 2002, p. 147)? Ce type de désert nous rappelle en somme l'importance de l'intériorité dans



toute démarche spirituelle. D'un côté, Dieu n'habite pas les temples faits de main d'homme (Actes 17, 24); de l'autre, le pèlerinage du mystique n'est pas un voyage vers un reliquaire extérieur, mais une place sacrée au-dedans de soi (MacInnes, 2003, p. 187). Le désert montre en outre l'urgence de renouer avec les lois intérieures de l'Esprit sans pourtant opter, à la manière de l'ermite ou du moine, pour un retrait total et permanent des affaires du monde. La crise actuelle est telle qu'il en va de la survie du genre humain, comme le souligne Merton, en comparaison avec la situation des Pères du désert: «Le danger que nous courrons est plus terrible. Nous avons peut-être moins de temps que nous ne le pensons.» (Merton, 1987, p. 36) Dans ce contexte, le défi du contemplatif est de trouver la solitude nécessaire à sa quête non dans l'isolement, mais au cœur de la société, dans l'épaisseur culturelle et psychologique de la relation à l'autre, dans le renoncement aux choses auxquelles nous sommes le plus liés. Des plus exigeants, cet aspect de la vocation monastique est pourtant ce qui convient le mieux à la situation du moment: non pas l'abandon des structures et des institutions, mais leur transformation à partir d'un changement radical des cœurs en relation.

Cette idée n'est pas nouvelle; Jésus et les prophètes avant lui en montrent la voie. Il est vain de rendre un culte sans la conversion des cœurs (Jérémie, 24, 7; Marc 7, 6). Jésus engage une transformation de fond de la société par le simple fait de s'investir corps et âme dans son rapport à l'autre, par son attention aux exclus, aux pauvres, mais aussi aux ennemis sous la figure du centurion romain, du publicain et du Samaritain, à celui qui croit autrement (Jean 4, 20-21).

Si, dans l'histoire de l'Église, le rapport aux pauvres a toujours été une priorité, le royaume leur étant destiné (Matthieu 5, 3; Jacques 2, 5), de son côté, la relation à l'ennemi, aux autres croyants, n'a pas reçu la même attention. Il y a, bien sûr, des cas célèbres comme celui de François d'Assise qui rencontre le sultan Al-Kamil dans l'Égypte de 1219, mais l'attitude dominante est celle de la méfiance et du rejet: les croisades, l'inquisition et les dragonnades en sont les manifestations les plus violentes. De nos



jours, l'amour des autres croyants est aussi important que celui des pauvres, car la haine et la violence entre communautés religieuses accroissent la misère, la désolation, les famines et la précarité à tous points de vue. Combattre la pauvreté, c'est aussi éviter les actes qui l'entretiennent, en s'engageant dans le désert de l'altérité. N'est-ce pas ce à quoi nous appelle le bouddhiste cambodgien Mahaghosananda quand il suggère aux moines, lors de la réunion de Gethsémani (1996), de faire des champs de batailles et des prisons leurs temples?

Si ces avenues sont prometteuses, on doit se demander cependant si ce n'est pas là dévaluer les structures du monachisme institutionnel. Le désert de l'altérité ne s'oppose d'aucune manière à ce monachisme; au contraire, il est l'élan capable de lui insuffler une vie nouvelle, en dénonçant, d'un côté, le trop de confort et de distraction et en incitant, de l'autre, à reprendre le chemin de la quête de Dieu, une quête aux horizons élargis, en collaboration avec tous les chercheurs de vérité. En outre, le moine ou l'ermite restent des figures très actuelles, car l'isolement est nécessaire à toute démarche spirituelle; il serait illusoire d'imaginer pouvoir se passer du retrait en solitaire, ne serait-ce que pour de courtes périodes, afin d'affronter en toute sérénité la solitude, le face-à-face avec soi-même. L'essentiel est ici de parvenir au silence intérieur, cette absence de jugement (Luc 6, 37), fondement véritable de l'amour divin. Si la solitude du désert de l'altérité est un des lieux les plus indiqués pour développer ce silence et en éprouver la qualité, il reste qu'on ne saurait lui apporter une assise profonde et solide sans des périodes de retrait total du monde. C'est pourquoi la possibilité d'un monachisme temporaire devrait être explorée plus avant. Si l'isolement, comme le pensaient les anciens, est la condition *sine qua non* de perfection en Dieu, il importe aujourd'hui qu'il débouche à nouveau sur la place du marché, au cœur de la relation à l'autre. Non seulement cela permet de donner une idée juste des progrès effectués durant les périodes de retraite, mais aussi de teinter les relations mondaines de la patience, de la sagesse et de l'amour propres au reclus. Ici, le dialogue avec le bouddhisme, où le monachisme temporaire est





bien développé, peut être précieux pour le moine chrétien désireux d'explorer cette avenue.

Une autre question se pose: Allier la contemplation à l'action, n'est-ce pas ce à quoi s'emploient déjà les Ordres apostoliques, en particulier les Jésuites dont le fondateur, Ignace de Loyola, invite à «trouver Dieu en toute chose»? Où se situe donc la contribution originale du moine en dialogue? D'abord, ce dernier remet en valeur la tradition apophatique avec laquelle on se sent souvent encore peu confortable dans les milieux apostoliques. Ensuite, le désert de l'altérité est plus qu'un exercice spirituel qui permet le discernement dans le feu de l'action, il est aussi le lieu par excellence de la communion. On ne s'attache ici à aucune méthode, seule compte l'ouverture du cœur dans la relation à l'autre, espace pour une retraite permanente et une remise en cause continue. Enfin, si l'amour de l'autre et l'hospitalité qui en traduit toute la force sont propres à la mission chrétienne, l'autre, le pauvre en particulier, a souvent été celui qu'il faut sauver et, plus rarement, celui qui nous confronte, remet en question nos positions et remet en cause notre style de vie. C'est en cela précisément que se distingue le désert de l'altérité, dans le fait que la relation à l'autre est en soi une ascèse.

### *L'ascèse du dialogue*

La relation à l'autre peut être qualifiée de désert quand elle devient le lieu d'une ascèse, c'est-à-dire une discipline de vie en vue d'un perfectionnement spirituel. Trois caractéristiques de l'altérité religieuse justifient une telle comparaison.

Premièrement, l'altérité renvoie au caractère étranger de l'autre, à ce qui le différencie dans ses aspects les plus irréductibles. Entrer en relation, c'est donc se confronter à l'adversité; nous pouvons certes partager, trouver des affinités ou développer une complicité, mais nous ne serons jamais identiques à l'autre, jamais chez nous en son domaine. Comme dans le cas du désert, l'espace de la relation se traverse, on n'y reste pas; on ne saurait y établir son campement en permanence, car il n'y a là aucun endroit où reposer



la tête; c'est le lieu du mouvement, du nomadisme ou encore de l'exil où l'amour côtoie l'angoisse, celle de notre incomplétude, révélatrice aussi de notre véritable nature. Par sa différence, l'autre nous révèle la brèche dans la vision que nous avons de nous-même, du monde et de Dieu, une réalité pas toujours facile à supporter, où s'effectue pourtant le passage de l'esclavage à la liberté.

Deuxièmement, l'altérité ne renvoie pas à l'autre de façon purement abstraite et désincarnée. L'autre est toujours connu dans une mise en relation à soi, une relation qui n'est pas neutre mais transformatrice, les acteurs en vis-à-vis dévoilant leur interdépendance, lieu de dépassement de soi et aussi de souffrance. «Dieu est présent, écrit Martin Buber, quand je confronte l'autre.» (Buber, 1970, p. 28) Se rapprocher de Dieu, c'est en effet affronter l'adversité inhérente à toute relation vraie. Pareille au désert, cette relation est un lieu d'épreuve et de tentation précisément parce qu'elle est le chemin vers la liberté et le royaume. En effet, celui-ci ne saurait être accessible sans passer le test qui consiste à se détourner de cet autre royaume, celui du pouvoir et de l'autosuffisance. Voilà une épreuve qui, dans le rapport à l'autre, n'est pas gagnée une fois pour toutes, mais doit être relevée à bien des reprises. Cela suppose par ailleurs que, si le désert est propice à la rencontre de Dieu, il est aussi cet espace où nous l'avons d'abord perdu et où Dieu nous invite à nous réconcilier avec lui (Osée 2, 16), et ce, dans l'affrontement entre nos tendances égotiques et nos vieilles habitudes, d'une part, et notre volonté de les surmonter pour nous ouvrir à plus grand que nous, d'autre part. L'autre nous renvoie les peurs et les espoirs qui structurent notre personnalité; c'est pourquoi nous y confronter est source de souffrance, ce qui est plus vrai encore quand la relation en est une d'amour profond. Ici, le danger n'est pas d'affronter la souffrance, si difficile que cela puisse être, car elle est inhérente à toute relation, mais plutôt de rompre la relation et de refuser d'aimer encore. L'amour n'est pas au service du bien-être ou d'une envie, mais d'une communion en vérité entre des personnes, sans attente aucune quant aux résultats de leurs actions. Le désert de l'altérité n'est donc pas un lieu de mort qui, elle, est absence d'amour, in-



différence, inclination pour un accord à tout prix. La mort est le refus du combat avec l'ange, alors que le désert en est l'arène pour une renaissance mutuelle, au service de l'Esprit.

Troisièmement, l'altérité est comprise comme une relation qui se poursuit au-delà de la présence physique. On revient ici à l'idée d'une intériorisation de sa relation à celui qui croit autrement, propre au dialogue intrareligieux. C'est offrir un espace en soi à l'autre, lequel continue de nous confronter au-dedans, même dans l'éloignement physique; d'où un dialogue intérieur qui détermine de manière positive, plus avertie, la prochaine rencontre. On retrouve ici l'idée développée par Panikkar et Le Saux qu'il n'y pas de dialogue interreligieux fructueux sans un dialogue intérieur. Autrement dit, pas de dialogue constructif entre croyants de diverses religions sans un engagement à connaître l'expérience religieuse de son partenaire. Voilà une situation aussi nécessaire qu'exigeante, révélant un autre aspect du désert de l'altérité.

L'hospitalité interreligieuse ne s'accorde pas à moitié; elle ne consiste pas à avoir un pied dans chaque religion, la sienne et celle de l'autre, mais à être pleinement soi-même tout en ayant les deux pieds dans l'univers religieux de son partenaire. Ce n'est donc pas mettre sa foi entre parenthèse, mais l'assumer au sein même de son rapport à l'autre; d'où une tension, certes parfois très douloureuse comme dans le cas de Le Saux, mais sans laquelle le dialogue ne saurait exister. Or cette tension est la marque du désert, car elle nous projette en situation d'urgence, celle ni plus ni moins de notre survie où l'équilibre dépend du plein accueil de la réalité telle qu'elle se présente à chaque instant. Elle nous plonge en somme dans l'immédiateté du questionnement, non pas celui qui recherche une réponse prédéterminée et sécurisante, mais celui qui conduit à un dépouillement des idoles et des fausses identités. On rejoint l'idée de Béthune qui parle de la rencontre interreligieuse comme d'un appauvrissement mutuel préalable à un enrichissement réciproque (Béthune, 1997, p. 68). Enfin, c'est justement en assumant cette tension interne que le chrétien entre dans la solitude du désert, non pas en rompant avec le monde, mais en demeurant en son centre, au cœur de la relation à l'autre.



### *Nul n'est son propre temple*

La solitude induite par l'expérience intrareligieuse n'est-elle pas un repli sur soi, le refuge dans un dialogue virtuel coupé de l'autre et de sa réalité concrète? Il est vrai que dans sa pratique des voies orientales, du zen par exemple, le moine chrétien entre dans une connaissance de soi et redécouvre le sens profond de l'idée évangélique qui veut que nous soyons le temple de Dieu. Cela n'est pourtant pas l'expression d'un égocentrisme ou d'une autosuffisance. Au contraire, être le temple de l'Esprit invite à dépasser les limites du «vieil homme». Le regard n'est pas tourné vers le moi, mais il s'étend, orienté vers l'altérité. Martin Buber nous met sur la piste quand il affirme que l'Esprit ne se situe pas *dans* le «Je», mais *entre* le «Je» et le «Tu», ce qu'il illustre de la manière suivante: «L'Esprit est comme l'air que nous respirons et non comme le sang qui circule en nous. Ce n'est qu'en vertu de notre pouvoir de nous relier que nous pouvons vivre en l'Esprit.» (Buber, 1970, p. 89) Somme toute, se comprendre comme le temple de l'Esprit, c'est se découvrir comme un être relationnel.

Nul n'est son propre temple. On est toujours le temple d'une tierce personne et c'est dans la relation à l'autre qu'on trouve le sien. Permettre à l'Esprit d'agir librement en soi, ce n'est pas s'isoler, mais se dépasser soi-même; c'est se confronter à l'adversité et entrer en contact avec ses propres tendances égotiques pour mieux les surmonter. Aussitôt après le baptême de Jésus, l'Esprit le pousse au désert de Judée et le met à l'épreuve. De même, en contexte intrareligieux, l'Esprit conduit le chrétien dans le désert de l'altérité, là où il se révèle selon d'autres voies, là où il est à l'origine de toute prière authentique, chrétienne ou autre<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Le pape Jean-Paul II affirme à propos de la prière pour la paix à Assise, tenue le 27 octobre 1986, que «toute prière authentique est suscitée par l'Esprit saint qui est mystérieusement présent dans le cœur de tout homme». «Discours aux Cardinaux de la Curie, 22 décembre 1986», *Bulletin du Secrétariat pour les non-chrétiens*, n° 64 (1987), p. 69.



Remarquons ici le rapport entre les notions de «temple» et de «désert» qui peut sembler ambigu. Du point de vue biblique, le désert est le lieu d'un retour à l'authenticité, opposé en cela au temple qui est le lieu du culte, représentant la hiérarchie religieuse et le légalisme. Cependant, le temple est aussi l'habitation du Dieu des patriarches, où on le rencontre de façon toute particulière. En fait, il y a deux types de temple: le premier est l'enceinte en pierre que Dieu a désertée et dont Jésus a annoncé la destruction; le second, c'est l'homme nouveau et ressuscité, celui qui abrite le Dieu vivant, et que Jésus s'engage à élever en trois jours. Or ce dernier plonge ses fondations dans la traversée du désert, dans le fait de renoncer à tous les pouvoirs et à toutes les sécurités.

Se reconnaître comme le temple de l'Esprit, c'est le suivre là où on s'attend peut-être le moins à être conduit, et non se réfugier dans l'immobilisme. Qui s'ouvre à l'Esprit est projeté au cœur de l'altérité, de l'étranger, de la différence, réalisant paradoxalement qu'il est lui-même à l'image de Dieu. C'est dans la relation à l'autre qu'on comprend qui l'on est vraiment. Faire de cette relation son temple, ce n'est donc pas oublier sa propre foi, ni faire de l'autre une idole ou vouloir fusionner avec lui. Au contraire, cela invite au respect, au silence et à l'écoute de la façon dont l'Esprit communique ses dons qui sont précisément offerts par la spécificité religieuse de l'autre. Dieu n'existe pour l'homme que de façon incarnée et, bien qu'il transcende toute catégorie, chacune de ses manifestations s'accompagne d'un développement culturel particulier dont elle ne saurait se détacher totalement. Si l'autre nous renvoie l'image de Dieu sous un angle particulier, ce n'est pas en dépit de sa foi et de ses croyances, mais bien à travers elles, dans la densité psychologique et culturelle de leur expression. Ainsi, quand le moine chrétien pratique le zen dans un esprit dialogal, il ne cesse pas d'être disciple de Jésus; au contraire, il est reçu comme tel par tous ces maîtres bouddhistes qui, génération après génération, ont élaboré une voie spécifique pour se relier à l'Ultime. Dans l'écoute de leur expérience séculaire, le chrétien s'éveille un peu plus au mystère du Dieu trinitaire, à sa manière de se communiquer à l'homme et de travailler au salut de tous.



Si la relation à l'autre est ce temple prometteur, ce désert au-delà de tout désert, lieu d'une nouvelle vocation monastique, la question se pose de savoir qui est invité à y entrer? Il n'est certes pas réservé à un groupe particulier, à telle ou telle communauté structurée. Si cette invitation au désert s'adresse à toutes les personnes de bonne volonté, il demeure que, pour être en mesure de le traverser, elles doivent posséder deux qualités qui sont au cœur de la vie monastique: la détermination à se connaître soi-même et l'amour patient pour Dieu et le prochain. Entrer dans le temple de l'altérité est impossible sans s'engager dans la solitude de l'introspection, ce qui, en retour, est impossible sans appliquer le commandement d'amour que Jésus nous a donné. En effet, «quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu» (1 Jean 3, 7). Il faut, d'un côté, le courage et la témérité du guerrier pour reprendre le combat contre les peurs et les forces peuplant notre inconscient et, de l'autre, la vulnérabilité de l'amoureux qui, toujours, veut le bien de l'autre malgré ce qui, chez lui, dérange et inquiète. Voilà deux qualités convergeant vers la nécessité de dépasser nos propres limites dans le don de soi par fidélité à ce mystère qui, présent en chacun, est plus grand que nos cœurs. Quelle est donc la structure de ce désert de l'altérité, de ce nouveau type de monastère? Quel encadrement lui est approprié? Cela reste à découvrir. Une chose est sûre, cela n'implique pas le rejet des modèles déjà existants. C'est en collaboration avec l'ermite et le moine des institutions que de nouvelles avenues se dessineront au bénéfice de tous. Si le moine en dialogue joue ici un rôle prophétique, encore faut-il qu'il soit entendu. Si le désert de l'altérité est ce lieu d'où l'humanité peut s'ouvrir à plus de sagesse, encore faut-il que l'accès en soit facilité.

### **Pour une responsabilité ecclésiale**

Le rapprochement des monachismes, et avec lui toute expérience intrareligieuse, ouvre des perspectives nouvelles et des horizons prometteurs. Dans son effort d'articuler une spiritualité du



dialogue, le moine encourage un renouveau de la vie contemplative et une compréhension mutuelle des diverses religions. Il structure la matrice d'une cohabitation véritable, support à la résolution des conflits et ne laissant aucune prise aux forces de division et aux intégrismes divers. Il s'agit toutefois d'un développement encore fragile dont la visibilité et la durabilité de l'impact sont la responsabilité de tous. Si la contribution des moines à ce développement est décisive, elle sera vaine à moins de trouver un écho et un appui dans les diverses communautés ecclésiales. Actuellement, la question reste entière de savoir si nous sommes prêts à nous engager dans la voie du dialogue? C'est une voie qui est officiellement reconnue comme la vocation de tout catholique, mais cet appel seul ne garantit pas qu'on le mettra en application et encore moins qu'on lui donnera une orientation féconde. Le risque est grand, par exemple, de faire du dialogue une affaire d'État, une activité diplomatique, surtout à l'heure où les religions affichent leurs enjeux politiques dans bien des conflits armés.

Le dialogue concerne tout un chacun et appelle à façonner les relations informelles et spontanées du quotidien; c'est le dialogue de la vie, celui qui est à l'horizon de tous les types de rencontres. Il tire sa profondeur d'une spiritualité chrétienne du dialogue qui dénonce l'indifférence et défie l'intolérance par l'écoute véritable de l'autre. Sommes-nous donc prêts à nous laisser confronter, dérouter et transformer dans le rapport à l'altérité religieuse? Une interrogation que la sœur trappiste Denyse Lavigne fit sienne lors de la réunion fondatrice de Petersham: «Ai-je le courage, se demande-t-elle, de m'engager dans une révision de la vie et des structures monastiques?» Tout chrétien est invité à se poser la question en ses propres termes et dans son contexte particulier, une question qui, depuis plusieurs décennies, alimente un débat d'Église mené à tous les niveaux, parmi les théologiens, les évêques, les prêtres, les religieux, les contemplatifs et les laïcs. C'est un débat où s'affronte un éventail de tendances, des plus libérales aux plus conservatrices, et dont dépend en bonne partie l'orientation future de l'Église. Soulignons trois points qui rendent compte de la responsabilité ecclésiale face au dialogue spirituel,



en l'occurrence celui initié par les moines de saint Benoît: ce dialogue gagne à être davantage reconnu notamment par une collaboration entre tous les acteurs impliqués dans une expérience semblable; il invite à ressaisir l'identité chrétienne dans sa spécificité évangélique et non à l'affirmer par des attitudes défensives ou apologétiques; le dialogue spirituel nous ouvre enfin à une compréhension élargie de la mission.

### *Reconnaissance et coopération*

Le dialogue a certes trouvé sa place dans la famille de saint Benoît, mais il n'est pas encore pleinement reconnu dans les débats théologiques sur des sujets spécifiques comme le rapport aux méditations orientales ou le Nouvel Âge. Si la prochaine étape consiste à développer une spiritualité du dialogue, il s'agit d'en faire aussi une activité fondamentale dans la vie de l'Église. Aussi, deux éléments sont à prendre en considération. En premier lieu, il importe que le dialogue fasse partie de la formation théologique des moines. Le cours intensif sur le dialogue interreligieux monastique donné au Collège de Saint-Anselme à Rome en septembre 2001 est une tentative qui encourage un tel développement. Notons qu'une initiative similaire avait été suggérée en 1986 par l'abbé primat des Bénédictins, Victor Dammertz, désireux que le cours sur le monachisme non chrétien soit réintroduit dans le programme du Collège. Une telle initiative répond au souhait déjà formulé lors de la réunion de Loppem (1977) de voir se développer l'enseignement des autres religions dans une perspective monastique.

En second lieu, il convient de promouvoir l'expérience dialogale des moines par le biais d'une coopération entre tous ceux qui sont engagés dans des activités semblables et qui s'appliquent à développer une spiritualité du dialogue et à en dégager les enjeux. La coopération peut s'effectuer à plusieurs niveaux. Notons qu'elle a déjà lieu entre l'Ordre des Bénédictins et les Ordres cisterciens des deux Observances, un rapprochement inédit dans l'histoire de la famille de saint Benoît, initié lors de la création du Secrétariat pour la mission (AIM). Cette coopération existe aussi avec les





autorités monastiques et celles du Vatican. Depuis sa création, le dialogue des moines a toujours reçu l'appui du pape: Paul VI encourage son développement lors du congrès de Bangkok (1968); Jean-Paul II fait de même quand il invite les équipes bouddhistes du programme d'hospitalité à le rencontrer à Rome. Le soutien vient aussi du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux: d'abord, son président, Sergio Pignedoli, et son secrétaire, Pietro Rossano, demandent à l'abbé primate de poursuivre le dialogue entre les monachismes (1974). Plus tard, Francis Arinze offre aux moines d'articuler leurs expériences, d'abord en 1991 puis en 1999.

La coopération se poursuit également entre les diverses Commissions continentales et linguistiques, ainsi qu'entre les moines et les moniales. Il faut souligner ici le rôle central joué par les femmes dans le développement du dialogue monastique. Leur engagement de longue haleine assure la continuité d'un travail en profondeur. Pensons par exemple à la contribution de Pascaline Coff, dévouée à la cause de 1978 à 1988 et qui assume, seule, des tâches multiples en tant que secrétaire de la Commission américaine, depuis l'édition du bulletin jusqu'aux tâches de secrétariat et de trésorerie. Sans son dynamisme, le dialogue ne se serait certainement pas développé avec autant de créativité et d'assurance. C'est pourquoi on la considère volontiers comme la mère fondatrice de la Commission américaine<sup>9</sup>. Pensons aussi à Mary-Margaret Funk qui, depuis 1994, en tant que secrétaire et seule salariée de la même Commission, donne son orientation de fond au dialogue en faisant de celui-ci une réalité socialement engagée et en permettant la tenue d'événements majeurs comme la rencontre de Gethsémani. Ajoutons que dans les programmes d'hospitalité, alors que les Tibétains veillaient à maintenir dans leurs équipes de passage en Occident un rapport équilibré entre le nombre de moines confirmés et celui des novices, les Américains se préoccupaient davantage de la parité entre les hommes et les femmes dans le cadre de leurs séjours en Inde. En Europe, il faut se rappeler qu'en 1960, ce sont les Bénédictines de Vanves qui permettent au Secrétariat pour la

---

<sup>9</sup> Voir *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue*, n° 60 (1998), p. 8.



mission de se structurer en offrant les locaux nécessaires à ses activités. Il faut ici souligner la contribution très remarquée de Pia Valéri. De même en est-il de Marie-Bruno Collin à la direction du dialogue interreligieux monastique en Europe et de sœur Iona Misquitta (Shanti Nilayam) pour la branche indienne.

La coopération est appelée en revanche à se développer d'abord entre les communautés religieuses contemplatives, puis entre celles-ci et les communautés apostoliques sensibilisées à la cause du dialogue. D'un côté, au sein du monachisme lui-même, ce sont les partenaires bouddhistes qui suggèrent que soient représentés parmi leurs vis-à-vis chrétiens non seulement des Bénédictins et des Cisterciens, mais aussi des contemplatifs appartenant à d'autres Ordres. Cela est déjà le cas parmi les bouddhistes; à la rencontre de Gethsémani (1996), ils étaient Tibétains, Japonais, Sri Lankais, Cambodgiens, Thaïlandais, Américains, appartenant à différentes traditions et écoles. De même, une sensibilisation au dialogue interreligieux auprès des moines de l'Église orthodoxe pourrait permettre de trouver la voie d'un œcuménisme spirituel. D'un autre côté, des liens plus élargis sont appelés à se créer entre les moines en dialogue et les communautés apostoliques. Pensons aux Oblats de Marie Immaculée dont plusieurs missionnaires sont engagés dans une expérience intrareligieuse avec les traditions amérindiennes du Canada, Achiel Peelman étant l'un des acteurs les plus connus. Pensons surtout à la Compagnie de Jésus qui abrite un grand nombre de précurseurs dans le domaine du dialogue de l'expérience religieuse, dont Hugo Enomya-Lassalle, Henrich Dumoulin, Kakishi Kadowaki, William Johnston, Ignatius Irudayam, Anthony De Mello, Michael Amaladoss, AMA Samy, Robert Kennedy, ou encore Bernard Sénécal. Cette collaboration est d'autant plus envisageable que les Jésuites ont mis sur pied en 1995 un centre dédié aux affaires œcuméniques et interreligieuses<sup>10</sup>. Chose certaine, elle est précieuse pour contrer la tendance, qui persiste dans les milieux chrétiens, à travailler chacun

---

<sup>10</sup> Voir *Documents of the Thirty-Fourth General Congregation of the Society of Jesus*, Saint Louis, The Institute of Jesuits Sources, 1995, p. 80.



de son côté ou, pire, à alimenter des rivalités par la multiplication d'initiatives semblables dans un même espace sans concertation aucune. Or, dans le domaine du dialogue, cette attitude est dommageable pour tous, car ne témoigne-t-on pas ainsi, dans les faits, du contraire de la cause qu'on prétend promouvoir?

La coopération est aussi appelée à se développer avec les laïcs<sup>11</sup>. Encore une fois, le dialogue des moines tire sa pertinence du fait qu'il est au service de l'ensemble de la communauté des croyants, car l'enjeu de fond, c'est le royaume dont personne n'est à priori exclu. Les moines développent le dialogue de l'expérience en fonction d'un dialogue de la vie qui concerne tout le monde et spécialement les laïcs, qui ont la responsabilité d'étendre dans tous les domaines de la vie, privée et publique, le bienfait des expériences monastiques. Encourager des échanges avec les laïcs chrétiens est important également parce que beaucoup d'entre eux sont engagés dans une spiritualité du dialogue, parfois sans l'identifier comme telle ou sans la direction appropriée, soit par l'adoption d'une pratique comme le zen ou le yoga, soit à travers le mariage interreligieux. Il convient donc que laïcs et moines créent à cet effet des espaces de partage et de réflexion.

Mentionnons un autre type de collaboration, celui avec la science. Le débat entre science et religion est aujourd'hui bien amorcé et il est frappant de constater l'importance des études expérimentales sur les états dits mystiques. Il est même un peu ironique que ce soient des scientifiques, en particulier des neurologues, qui attestent de la véracité des états d'extrême lucidité atteints lors de la méditation, de certains rituels ou de jeûnes sévères, qu'on trouve dans toutes les littératures mystiques (D'Aquili et Newberg, 1999, p. 205). Si la théologie veut répondre aux défis majeurs que lui lancent ces nouvelles recherches, elle

---

<sup>11</sup> Notons que, si le moine, n'étant pas clerc, est un laïc, son mode de vie, fait de renoncement et de contemplation, le distingue pourtant du croyant investi dans les activités mondaines. Traditionnellement, on considérait que, par ce mode de vie, le moine pouvait espérer atteindre les plus hauts sommets de la vie contemplative, alors que le laïc qui ne renonce pas au monde pouvait espérer le salut, mais non un haut degré d'union à Dieu.



devra le faire à partir du même terrain, celui de l'expérience incarnée du divin. Et sans doute trouvera-t-elle son point d'appui sur une spiritualité du dialogue, car le champ d'expérimentation de la science ne se limite pas à une religion en particulier (bien que les expérimentations se fassent souvent auprès des moines zen ou tibétains), mais s'étend à l'ensemble des religions afin de trouver le dénominateur commun aux diverses expériences sommet. D'Aquili et Newberg parlent en ce sens de mégathéologie. Dans ce contexte, les moines apparaissent comme des répondants crédibles, du fait de leur engagement dans l'exploration des espaces intérieurs du mystère divin à la croisée de plusieurs traditions spirituelles.

Ajoutons une dernière remarque concernant les partenaires du dialogue. On constate sans équivoque le rapport privilégié des moines chrétiens avec les bouddhistes zen et tibétains, et dans une moindre mesure avec des swamis hindous. Il est clair que la rencontre avec les religions orientales joue de nos jours un rôle spécifique et prophétique, une rencontre qui, selon bien des penseurs, aura un impact décisif sur le cours de l'histoire (Guardini, 1946; Levi-Strauss, 1992; Gira, 1989). Retenons ces mots de Teilhard de Chardin qui, déjà en 1947, évoque dans «L'apport spirituel de l'Extrême-Orient» qu'en

tout domaine de réflexion aussi bien religieuse que scientifique, c'est seulement en union avec tous les autres hommes que chaque homme peut espérer atteindre le bout et le fond de lui-même. Non pas nous initier à une forme supérieure d'esprit, mais plutôt grossir et enrichir, par double effet de résonance et de totalisation, la nouvelle note mystique (humano-chrétienne) montant de l'Ouest: tels me paraissent être en définitive, à l'heure présente, le rôle indispensable et la fonction essentielle de l'Extrême-Orient. (Teilhard de Chardin, 1973, p. 160)

Les temps sont mûrs pour entreprendre cette rencontre avec l'Orient spirituel dans ses aspects les plus profonds, et les moines en dialogue sont bien placés pour en montrer la voie. Cependant, ce rôle dévolu aux spiritualités d'Asie n'est pas pour affirmer leur supériorité ni diminuer la valeur des autres religions. Elles ont autant besoin d'un christianisme qui sache réaffirmer sa profondeur spirituelle, que



celui-ci a besoin d'elles. Le christianisme peut les aider à se défaire des obscurantismes et des injustices qui leurs sont propres et à trouver l'impulsion d'une adaptation réelle face à l'esprit moderne et scientifique dont elles subissent de plus en plus l'influence. Rappelons que les moines s'intéressent au bouddhisme et à l'hindouisme pour des raisons historiques et aussi parce que c'est en leur sein qu'on trouve les structures de vie monastique les plus développées à côté de celles du christianisme. Notons également que les Commissions interreligieuses, une fois indépendantes, ont élargi leur dialogue à toutes les religions sans le limiter aux traditions strictement monastiques. En pratique cependant, elles développent un dialogue avec des spiritualités sensibles à la dimension contemplative ou mystique, ce à quoi les religions monothéistes se montrent souvent réfractaires. Les liens avec l'islam et le judaïsme ne sont pas inexistant pour autant, l'expérience dialogale des moines incluant des rapports fructueux avec le soufisme et la tradition cabbalistique. Mais au-delà de ces courants minoritaires, le dialogue avec les religions abrahamiques, en particulier l'islam, est un des grands défis à relever. La gestion de ce dialogue ne peut qu'être facilitée par la spiritualité du dialogue déjà en genèse dans un rapport étroit aux religions d'Asie.

Dans une telle perspective, nous sommes invités à promouvoir un dialogue interreligieux qui dépasse la catégorisation classique qui oppose dans une certaine mesure les religions monothéistes ou prophétiques aux religions dites orientales ou de la non-dualité. Ce cloisonnement encore en vigueur est un obstacle au développement d'un dialogue spirituel à plus grande échelle. Là encore les moines innovent quand ils permettent aux bouddhistes, aux hindous, aux juifs et aux musulmans de se réunir autour du mystère qui leur confère le sentiment de ne former tous ensemble qu'un seul corps dans le respect de leur différence.

### *De l'identité chrétienne*

Le dialogue spirituel exige de celui qui s'y engage de s'interroger sur sa manière de comprendre l'identité chrétienne: Qu'est-ce qui fait de moi un chrétien? Ne manquons-nous pas d'humilité



quand nous nous déclarons chrétiens sans nous arrêter un instant sur ce que cela implique? Sommes-nous prêts, en effet, à montrer plus de foi que Pierre qui renie son maître à trois reprises (Matthieu 26, 69-75) et qui échoue à le rejoindre sur les eaux (Matthieu 14, 28-32)? Pouvons-nous veiller avec Jésus, là où les disciples ont succombé au sommeil dans le jardin de Gethsémani (Marc 14, 37-38)? Sommes-nous en mesure de le suivre par-delà nos idées préconçues et nos sécurités, pour entrer en dialogue avec le pauvre, l'exclu ou celui qui pense et croit autrement? Être disciple de Jésus exige un engagement total; c'est en soi un risque, non pas la fin de la quête, mais bien son commencement.

Marcher à ses côtés, ce n'est pas être assuré d'obtenir une position d'élus ou une protection contre toute souffrance, mais c'est se fortifier et grandir en sagesse, dans un processus de dépouillement de soi jusqu'à la mort et la résurrection. L'identité chrétienne ne se limite donc ni à l'appartenance à une communauté donnée, encore moins à l'hérédité, ni à la profession d'un article de foi. Si ces éléments ont leur importance, ils ne peuvent à eux seuls distinguer le disciple de Jésus de celui qui ne l'est pas.

Dans ses retraites de méditation vipassana, N.F. Goenka raconte l'histoire d'une dame qui se présente à lui en disant qu'elle est chrétienne parce qu'elle croit que Jésus est le Fils de Dieu; il lui rétorque: «Et alors?» Le bouddhisme confronte le chrétien, il l'oblige à vérifier s'il n'entretient pas une foi aveugle, si sa croyance est éprouvée et si elle ne se limite pas à la répétition arbitraire d'une formule. Quelle est la valeur d'une croyance si la réalité qu'elle désigne se réduit à une idée, si elle n'induit pas une transformation au plus profond de notre chair? C'est précisément face à une telle exigence que la vie contemplative révèle son importance, non comme l'affaire de quelques illuminés, mais comme le centre de toute spiritualité authentique. Elle invite le chrétien à accueillir le Christ sous l'action transformatrice et silencieuse de son Esprit, au-delà de tout signe extérieur et dans la nudité la plus totale.

Une question se pose: La vie contemplative ou mystique a-t-elle un avenir dans l'Église d'Occident, sachant qu'elle y a été



longtemps l'objet d'un soupçon certain? Si Rahner avait raison, l'Église de demain sera mystique ou ne sera pas. Elle n'a donc pas d'autre choix que de mettre en valeur l'expérience incarnée du divin, dans une attitude de disponibilité à la force divine qui guérit, transforme et porte la création à sa plénitude; l'Église doit devenir l'instrument de Dieu et non l'inverse. Si le monde peut trouver, dans ce tournant de l'Église vers la vie contemplative, la solution à beaucoup de ses maux, il reste que la question doit être abordée avec précaution, sans romantisme et sans intention réactionnaire, et ce, d'autant plus que la vie mystique doit encore trouver sa place dans l'Église occidentale.

Dès l'époque moderne, la vie mystique est devenue un aspect marginal de la spiritualité, considérée parfois avec condescendance comme une approche bourgeoise destinée à quelques privilégiés et identifiée à des grâces surnaturelles et déroutantes, hors de portée du chrétien ordinaire et détachée des préoccupations sociales. Donc, pour que la vie mystique ait un avenir, il faut permettre déjà sa réhabilitation dans une théologie et une communauté qui entretiennent encore de la suspicion à son égard, et la resituer au centre d'une vie simple, pleine d'une présence de Dieu dans les circonstances ordinaires du quotidien. Parmi les signes indiquant que sa réhabilitation est en cours, mentionnons une fois de plus l'œuvre de John Main et celle de Thomas Keating. Tous deux font la promotion de la prière contemplative comme une attention continue à l'action de l'Esprit, accessible à tous et à tout instant, une prière qui ne s'oppose plus à la dévotion, mais qui lui donne sa qualité et sa profondeur, une prière enfin qui n'est plus identifiée à un phénomène paranormal et à l'expérience extatique, mais qui ne retient, comme l'essentiel, que l'amour de la présence divine et sa manifestation humble dans celui du prochain.

Redonner aujourd'hui son importance à la vie mystique ou contemplative en faveur d'une spiritualité incarnée et pluraliste ne se fera pas sans une interaction profonde avec les autres religions. C'est là le message des moines en dialogue. Pourtant, nous pouvons nous demander si nous avons besoin des spiritualités orientales pour opérer ce renouveau. Ne suffit-il pas d'un dialogue œcuménique



avec l'Église orthodoxe, laquelle a su garder le sens de l'intériorité? Ce dialogue est, bien sûr, à encourager. Cependant, il n'enlève rien à la pertinence de la rencontre spirituelle avec l'Asie, et ce, pour au moins cinq raisons:

- 1) Le dialogue avec le bouddhisme ou l'hindouisme conduit généralement au renouveau contemplatif et à la redécouverte des Pères grecques, des Pères du désert et des auteurs de l'Église orientale. En d'autres termes, les religions orientales semblent jouer un rôle positif d'intermédiaire dans le rapprochement des deux poumons de l'Église.
- 2) La relation avec ces religions séculaires très différentes du christianisme permet de développer une spiritualité du dialogue capable de faire face à une influence religieuse extérieure majeure en vue d'une compréhension mutuelle, sans céder au relativisme et sans adopter une attitude défensive.
- 3) Le contact avec les religions orientales offre aux chrétiens l'opportunité d'explorer de nouveaux sentiers spirituels. Selon Le Saux, il est l'occasion de découvrir dans l'Évangile des richesses insoupçonnées par la piété chrétienne (Baumer-Despeigne, 1994, p. 22), en favorisant le développement des aspects zen, soufi ou tantrique du christianisme. Cela est d'autant plus pertinent que certains reconnaissent le caractère plus élaboré des pratiques orientales (Merton, 1975, p. 343; Béthune, 1997, p. 66).
- 4) La prise en compte de ces voies est importante pour favoriser l'inculturation de l'Église en Asie, nous l'avons vu dans le premier chapitre.
- 5) En Occident, beaucoup de chrétiens se sentant étrangers dans leur paroisse, s'adonnent à la pratique du yoga ou d'autres types de méditation et en tirent profit pour leur vie spirituelle. Cela montre à l'évidence que l'ouverture aux voies orientales peut être l'occasion dans nos sociétés d'un nouvel enracinement dans le christianisme.

N'y a-t-il pas là le danger de compromettre l'identité chrétienne? Le risque de compromission existe dans la mesure où





cette identité se réduit à faire la promotion d'un style de vie, d'une technique spirituelle, d'un comportement ou d'un ensemble de règles; elle devient dans ce cas le moyen par lequel on consolide ses positions et exclut l'étranger. Or le disciple de Jésus n'est-il pas reconnu pour briser les cloisonnements et libérer l'amour de l'étroitesse propre aux appartenances provinciales? Le chrétien ne refuse-t-il pas les fausses identités, tout ce qui fait obstacle à la présence de Dieu et qui en définitive l'arrête dans sa quête de la vérité? L'identité chrétienne n'est pas une forteresse, le prétexte pour brandir un étendard, que ce soit un crédo, une communauté, une discipline ou bien une théologie. Elle se fortifie dans l'ouverture à l'autre et le dépassement de soi, et non dans le retranchement sur une position défensive. C'est dans le dépouillement et la vulnérabilité qu'elle puise sa force et son authenticité. Elle trouve alors sa plus haute expression dans l'image du levain (Matthieu 13, 33; Galates 5, 9) ou dans la parabole du grain qui meurt pour donner du fruit.

Cela suppose que le chrétien ne crée pas son identité; il la reçoit de l'Esprit, il la tire de sa rencontre avec Dieu, de son combat avec l'ange, de ce même combat duquel Jacob devint Israël (Genèse 32, 29). Nul besoin donc de la défendre; il convient plutôt d'en témoigner dans un engagement total. Incarner l'Esprit envoyé par le Jésus ressuscité, ce n'est pas s'en rendre maître, mais le suivre en toute humilité dans le mystère du Père, dont personne ne saurait prétendre avoir une idée claire et encore moins le monopole. En somme, ce n'est pas dans son attachement aux dogmes que le chrétien montre sa spécificité, car la vérité acquise par l'homme n'est jamais complète, mais bien dans l'accueil courageux du mystère qui ne cesse de se révéler dans des voies connues seulement de Dieu, un accueil qui a lieu avant tout dans la relation à l'autre, en l'occurrence dans l'amour de celui qui croit autrement. Celui qui aime ainsi peut être conduit jusqu'au sacrifice de sa propre vie comme en témoignent avec force les Trappistes de Thibérine en Algérie. De ce point de vue, les méditations orientales ne sont pas une menace pour l'identité chrétienne, mais le support à l'accueil des multiples visages de Dieu. Cela signifie enfin que,



si le dialogue exige du chrétien qu'il s'y prépare et soit au préalable enraciné dans sa propre tradition, il est aussi ce lieu duquel il est appelé à approfondir qui il est vraiment et à s'éveiller à la spécificité de son identité.

### *Dialogue et mission*

Si les moines européens et américains en dialogue s'éloignent peu à peu d'une Église d'Asie en voie d'inculturation comme le montrent les chapitres précédents, faut-il en déduire qu'il y a rupture entre dialogue et mission? Dans un texte de 1979 non publié, Tholens écrit au lendemain de la création des sous-commissions interreligieuses: «On quitte la voie apologétique et missionnaire commune, et une nouvelle perspective s'ouvre: non pas celle d'une nouvelle méthode missionnaire, mais celle de vivre ensemble avec les membres d'autres religions et de partager ce que l'on a en commun!» Certes, on refuse une mission coercitive qui brime la liberté religieuse et s'invente des stratégies de conversion, si subtiles soient-elles. Cela étant, le dialogue ne supprime pas la mission ni ne s'identifie à elle. Il y a plutôt émergence d'une nouvelle façon de la comprendre et de la mettre en œuvre à partir d'une praxis du dialogue interreligieux qui s'affirme comme une activité à part entière. Il s'agit en outre d'une mission dont l'autochtone est responsable dans son propre milieu, ce qui n'empêche pas, bien au contraire, la coopération entre les moines chrétiens d'Asie et ceux d'Occident.

Dans un monde aux prises avec le fondamentalisme, le dialogue devient la pierre angulaire d'un nouveau rapport à la mission, laquelle concerne tous les baptisés comme l'ont souligné l'encyclique *Fidei Donum* de Pie XII et le décret *Ad Gentes* de Vatican II. Le document pontifical de 1984 sur le lien entre dialogue et mission, «Attitude de l'Église catholique devant les croyants des autres religions» (DM) y voit ainsi la norme et l'idéal de l'attitude chrétienne. Ce texte est important en ce qui nous concerne, car il s'inspire en partie de l'expérience monastique du dialogue. Le bénédictin Marie-Robert de Floris, responsable du Secrétariat pour



la mission, a participé avec l'équipe de la sous-commission interreligieuse d'Europe, à l'élaboration de ce texte qui précise les relations entre mission et dialogue. On y retrouve des éléments importants d'une mission propre aux moines en dialogue — même si la version finale du document estompe quelque peu l'influence de ces derniers —, une mission qu'on tend à redéfinir non pas à l'encontre de l'évangélisation, mais en rapport avec une nouvelle manière de la comprendre. Cette approche renouvelée, brièvement décrite ci-dessous, définit la mission par son but, son fondement et sa mise en œuvre.

Le moine en dialogue n'écarte ni l'inculturation de l'Église ni la conversion des non-chrétiens, mais il n'en fait pas non plus le centre de son attention. Il se préoccupe davantage d'une humanité en crise et est soucieux de lui proposer une voie de sortie. D'où un double objectif, dont les deux aspects se complètent et se conditionnent l'un l'autre. Le premier concerne la paix: travailler pour le bien commun, promouvoir la justice et favoriser la communion entre les peuples. Il faut pour cela faire preuve d'initiative, créer de nouvelles façons de faire. Sur ce plan, les moines en dialogue ont beaucoup à proposer et s'investissent du mandat, requis par Paul VI aux Nations Unies en 1965: «Penser de manière nouvelle l'homme; d'une manière nouvelle aussi la vie en commun des hommes, d'une manière nouvelle enfin les chemins de l'histoire et les destins du monde.» Le pape voit ici une urgence qu'il réitère en ces termes dans son encyclique *Populorum progressio* (1967): «“Cherchez et vous trouverez”, ouvrez les voies qui conduisent par l'entraide, l'approfondissement du savoir, l'élargissement du cœur, à une vie plus fraternelle dans une communauté humaine vraiment universelle.» (PP 85)

Le second objectif renvoie à la conversion, comprise comme un retour humble à Dieu avec le désir de s'y soumettre totalement. Cette conversion peut certes se traduire par un changement d'appartenance religieuse, mais ce qui la caractérise le plus c'est un dépassement de soi; passer de la mort à la vie nouvelle sous l'action de la grâce divine (DM 37). Il s'agit d'assister le processus salvifique qui se développe dans le cœur de chaque humain et



ainsi répondre à l'appel de la Constitution sur l'Église, à savoir «aider le monde à triompher de l'égoïsme, de l'orgueil et des rivalités, [...] à ouvrir à tous les voies d'une vie plus humaine où chacun soit aimé et aidé comme son prochain, son frère» (*Gaudium et Spes*, n° 238).

Le fondement de la mission élargie réside en l'Esprit saint qui oriente l'attitude chrétienne selon deux axes: l'amour et l'humilité face aux dons infinis de Dieu. Présent au cœur de l'homme, l'Esprit lui communique cet élan d'amour, le fait entrer en relation et lui permet de surmonter les différences raciales (DM 44). Il fait le lien entre l'unité de tous les êtres en germe dans le cœur de chacun et son actualisation à venir. C'est en effet l'Esprit qui «guide la réalisation du projet de Dieu dans l'histoire des individus et du genre humain jusqu'à ce que les fils de Dieu dispersés par le péché soient rassemblés dans l'unité» (DM 43). En plus de guider les humains vers la communion, il dévoile l'infinie richesse des dons de Dieu. L'Esprit, qui est à la source de toute prière authentique, souffle aussi en des lieux inconnus du chrétien, témoignant du fait que la vérité, qui ne se possède pas, se découvre sans cesse dans un rapport aux autres croyants. Le salut n'est donc plus l'affaire d'un groupe en particulier, mais de tous les croyants, chrétiens et autres, qui ensemble sont appelés à communier en l'Esprit universel et à partager leurs richesses spirituelles classées patrimoine mondial.

Enfin, le moine en dialogue honore sa mission à partir d'une double attitude. L'une consiste à suivre l'Esprit et à se mettre à son service, car c'est lui l'agent de conversion et non l'homme (DM 39). Cette fidélité à l'Esprit peut exiger de remettre en cause les institutions qui, sur ce point, peuvent être des obstacles. Ainsi, le point de départ de la mission, ce n'est ni l'autre ni ses manques, mais bien les nôtres. Une telle conception de la mission exige de déceler au préalable la poutre chez soi avant de pointer la paille dans l'œil de son partenaire (Matthieu 7, 3-5). Si Le Saux parle de l'Inde comme «des terres non encore chrétiennes», il fait aussi le procès d'une institution chrétienne dont la rigidité dogmatique empêche une réelle ouverture au souffle de l'Esprit et à sa lumière



rédemptrice. Selon lui, la crise actuelle vient du fait que les religions organisées se sont coupées de la vie (Le Saux, 1981, p. 205); l'institution ecclésiale est ainsi devenue un obstacle entre le croyant et le Christ, entre le chrétien et l'humanité.

L'autre attitude traduit la nécessité pour le chrétien de se faire pèlerin. Cette condition fonde l'attitude missionnaire qui est celle de tout baptisé (DM 10). Elle consiste à se mettre en marche aux côtés des autres croyants, vers une destinée commune. On ne saurait aller au fond de soi sans un rapport à l'autre. Le dialogue mené en profondeur permet de s'ouvrir davantage au mystère divin qui coïncide avec le mystère de tout être. Pour Le Saux, le remède à la crise réside dans une recherche en commun (Le Saux, 1981, p. 210), une idée défendue plus tard par Tholens et rappelée aux réunions fondatrices de Petersham et de Loppem.

Tous les humains de bonne volonté, tous ceux qui sont en quête de vérité sont appelés, quelle que soit leur appartenance religieuse, à partager les richesses issues de leurs traditions respectives, à se rapprocher de la source qui les unit et à maintenir ensemble une présence spirituelle dans le monde. C'est dans l'échange de leurs expériences religieuses que les humains ont progressé et progressent encore vers la connaissance du mystère divin. Ce cheminement ne mène pas au relativisme et encore moins à la fusion de toutes les traditions résultant en une super-religion.

En somme, la mission élargie consiste à s'engager dans une transformation mutuelle où chacun des partenaires du dialogue s'éveille toujours plus à l'essentiel de sa propre tradition. Loin de soumettre l'autre à sa doctrine, le moine chrétien le renvoie à ce qu'il y a de meilleur en lui. Encore une fois, cela ne revient pas à taire ses croyances et aspirations profondes. Au contraire, il s'agit de manifester son désir de partager ce qu'on a de plus précieux pour aider son partenaire à en découvrir la source dans son propre cœur (Le Saux, 1981, p. 210). C'est d'ailleurs fidèle à cet esprit que la sous-commission américaine engage un dialogue avec les musulmans à l'époque de la guerre du Golfe. Dans sa lettre du 20 avril 1991, Armand Veilleux écrit à Katherin Howard, secrétaire de la dite sous-commission: «Il est important de faire connaître à



l'Occident la profondeur spirituelle de l'islam.» La conversion est donc réciproque; c'est dans l'interaction qu'il y a enrichissement et purification de sa propre expérience religieuse. Ici, le chrétien est appelé à devenir un meilleur chrétien, le bouddhiste un meilleur bouddhiste et l'hindou un meilleur hindou. Là, se trouve la véritable communion, quand chrétiens et non-chrétiens vivent ensemble le plein engagement de leur conviction interne (Le Saux, 1981, p. 220). C'est aussi la mission proposée par la Constitution sur l'Église: tout «groupe doit tenir compte des besoins et des légitimes aspirations des autres groupes, et plus encore du bien commun de l'ensemble de la famille humaine» (*Gaudium et Spes*, n° 26).

Notons que dans la mise en œuvre de cette idée, le moine en dialogue rejoint dans une logique chrétienne un idéal déjà défendu en 1893 par le très remarqué Vivekananda lors du parlement des religions à Chicago. Selon le maître hindou, le chrétien «n'est pas appelé à devenir hindou ou bouddhiste, ni l'hindou ou le bouddhiste à devenir chrétien. Mais les membres de chaque religion doivent assimiler l'esprit des autres, préserver cependant leur individualité et grandir selon leur propre loi de développement<sup>12</sup>». Par cette formule, Vivekananda, en avance sur son temps, exprime une dimension importante de la mission des moines en dialogue à laquelle tous les baptisés sont appelés. C'est à chacun que revient la responsabilité de se rendre disponible, d'écouter l'autre, et de déceler les dons qu'il a reçus de Dieu. L'autre n'est pas un vide à combler, mais un plein à découvrir. À la suite de Jésus, le chrétien s'engage à aimer l'autre croyant en discernant l'Esprit qui souffle en lui. Aussi est-il invité à connaître la religion de son partenaire de l'intérieur. Ce faisant, il s'ouvre à de nouvelles dimensions du mystère trinitaire, permet aux partenaires bouddhistes ou hindous de reconnaître ses aspirations spirituelles les plus intimes, et dévoile l'espace d'une rencontre authentique.

Si, au cours des siècles passés, la conception dominante de la mission a servi exclusivement à promouvoir une Église dominée par

<sup>12</sup> *North American Board for East-West Dialogue*, n° 46 (1993), p. 10; *Monastic Interreligious Dialogue*, n° 48 (1993), p. 2.



l'effort de soumettre l'Esprit à une certaine idée de Dieu et du Christ, aujourd'hui le moine en dialogue montre la voie d'une mission au service du monde en invitant l'Église à se remettre en marche, en recherche de l'Ultime, dans la soumission à l'Esprit saint et le discernement de ses dons multiples. En inscrivant la mission dans une perspective pluraliste, on permet en outre de sauvegarder les héritages spirituels de l'humanité de plus en plus menacés pour diverses raisons: pensons par exemple à la tradition zen du Japon ou au shivaïsme du Cachemire. Que le déclin de ces trésors soit dû au manque d'adaptation à la modernité, à une pénurie de maîtres ou à un relâchement dans la pratique, il peut être contrecarré grâce à leur interaction qui leur donne le moyen de se renouveler, l'enjeu étant plus que la simple répétition de ce qui a été fait jusqu'ici. La sauvegarde des héritages spirituels implique à la fois continuité et rupture: être porteur de sa tradition en s'efforçant de la libérer des obscurantismes et de l'enrichir de nouvelles intuitions.

La mission consiste donc à affirmer son enracinement sans se soucier de perdre son identité religieuse, une peur qui ne cesse d'alimenter toutes sortes d'intégrismes; si bien que le défi qui attend le chrétien consiste à ressaisir la richesse de sa tradition dans un dialogue spirituel, libre de tout stratagème et du souci d'efficacité en matière de conversion et d'expansion de la foi. On n'affaiblit pas ainsi l'Église, mais on la rend vulnérable, comme Jésus lui-même a accepté de l'être. C'est faire confiance à l'Esprit et lui réserver le soin d'orienter les résultats de toute action posée en son nom. Le chrétien est ainsi disposé à rencontrer l'autre sans aucune réserve et dans la plus grande attention, une situation où il lui est donné d'affirmer son rôle unique dans la promotion, de concert avec les croyants, des «valeurs du règne de Dieu, c'est-à-dire la justice et la paix, la liberté et la fraternité, la foi et la charité» (Dupuis, 2002, p. 379). Si la mission consiste à assister l'accouchement de l'Esprit en chacun dans une prise de conscience de ses dons les plus divers, une mission qui ainsi rend libre et dont dépend l'avenir de l'Église et du monde, n'y a-t-il pas lieu dans ce cas d'accompagner les moines dans l'exploration d'une spiritualité chrétienne du dialogue?





## BIBLIOGRAPHIE

### 1. Articles et ouvrages des auteurs cités

AMALADOSS, Michael

1994 *Towards Fullness. Searching for an Integral Spirituality*, Bangalore, NBCLC, 101 p.

1997 *À la rencontre des cultures. Comment conjuguer unité et pluralité dans les Églises?*, Paris, Éd. de l'Atelier, 172 p.

ÅMELL, Katrin

1998 *Contemplation et dialogue. Quelques exemples de dialogue entre spiritualités après le concile Vatican II*, Uppsala, The Swedish Institut of Missionary Research, 248 p.

ARINZE, Francis

1992 «Letter of Cardinal Francis Arinze on Interreligious Monastic Dialogue», *North American Board for East-West Dialogue*, n° 43, p. 15-16.

1997 «Spirituality in Dialogue», *Bulletin. Pontificium Consilium pro Dialogo inter Religiones*, n° 96 (1997/3), p. 371-376.

BALTHASAR, Hans Urs (von)

1977 «Meditation als Verrat», *Geist und Leben. Zeitschrift für Azeze und Mystik*, n° 50, p. 260-269.

1983 *et al., Des bords du Gange aux rives du Jourdain*, Paris, Saint Paul, 213 p.

BASSET, Jean-Claude

1996 *Le Dialogue interreligieux. Histoire et avenir*, Paris, Cerf, 503 p.

BATCHELOR, Stephen

1994 *The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture*, Berkeley, Parallax Press, 416 p.

BAUMER-DESPEIGNE, Odette

1983 «The Spiritual Journey of Henri Le Saux - Abhishiktananda», *Cistercian Studies*, n° 18, p. 310-329.

217



- 1990 «Cheminement spirituel d'Henri Le Saux (Textes inédits)», *La Vie spirituelle*, n° 144, p. 531-543.
- 1993 «The Spiritual Way of Henri Le Saux – Swami Abhishiktananda», *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue*, n° 48, p. 20-25.
- 1994 «Abhishiktananda», *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue*, n° 51, p. 17-24.

BEAUDE, Joseph

- 1990 *La mystique*, Paris, Cerf.

BÉTHUNE, Pierre (de)

- 1981 «The Opening Stage of Dialogue with Non-Christian Monks», *North American Board for East-West Dialogue*, n° 12, p. 9-11.
- 1997 *Par la foi et l'hospitalité*, Clerlande, Publications de Saint-André, coll. Cahier de Clerlande, n° 4, p. 97-129.
- 1998 «The Bond of Peace. A Few Theological Reflections about Interreligious Prayer», *Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones*, n° 98 (1998/2), p. 159-165.
- 2003 «De la peur à l'ouverture», *Actualité des religions*, n° 49 (mai-juin), p. 37-39.

BLÉE, Fabrice

- 1996a «Les enjeux du dialogue intrareligieux. Des repères pour une nouvelle spiritualité chrétienne à l'heure du pluralisme religieux», dans Camil MÉNARD & Florent VILLENEUVE (dir.), *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques*, Montréal, Fides, coll. Héritage et Projet, n° 56, p. 253-269.
- 1996b «Une rencontre historique. La rencontre de Gethsémani», *Présence magazine* (novembre), p. 5.
- 1998 «Pour un dialogue entre l'Orient et l'Occident. Mort et Réincarnation chez Lobsang Rampa et chez Sogyal Rinpoche», dans Bertrand OUELLET et Richard BERGERON (dir.), *Croyances et sociétés*, Montréal, Fides, coll. Héritage et Projet, n° 59, p. 433-459.
- 1999a «Aux frontières du silence. Exploration du dialogue interreligieux monastique», *Théologiques*, vol. 7, n° 2, p. 79-94.
- 1999b «Dialogue et renouveau monastique», *La Vie spirituelle*, n° 731 (juin), p. 257-270.



- 1999c *Le dialogue interreligieux monastique. L'expérience nord-américaine. Histoire et analyse*, thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, 496 p.
- 2000 «Quelle voie chrétienne-bouddhiste? Pour une articulation de la double appartenance religieuse», dans Dennis GIRA et Jacques SCHEUER (dir.), *Vivre de plusieurs religions. Promesse ou illusion?* Paris, Éd. de l'Atelier, coll. Questions ouvertes, p. 151-160.
- 2003a «Le milieu de la pratique zen. Pour une spiritualité du dialogue», *Origins*, n<sup>os</sup> 3-4, p. 23-34.
- 2003b «Double appartenance religieuse et dialogue interreligieux monastique», *Mission*, n<sup>o</sup> 10, p. 9-32.

BUBER, Martin

1970 *I and You*, New York, Charles Scribner's Sons, 185 p.

COFF, Pascaline

1994 «Bede Griffiths: The Man, The Monk, The Mystic», *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue*, n<sup>o</sup> 51, p. 24-29.

COMBY, Jean

1992 *Deux mille ans d'évangélisation. Histoire de l'expansion chrétienne*, Paris, Desclée, 327 p.

CORLESS, Roger

1989 *The Vision of Buddhism*, New York, Paragon House, 329 p.

CRONIN, Kevin M.

1992 *Kenosis. Emptying Self and the Path of Christian Service*, Rockport, Element, 116 p.

DALAI-LAMA

1996 *Le Dalai-lama parle de Jésus*, Paris, Brepols, 300 p.

D'AQUILI, Eugene et Andrew B. NEWBERG

1999 *The Mystical Mind. Probing the Biology of Religious Experience*, Minneapolis, Fortress Press, 228 p.

DINGES, William

1978 «Parliament of World Religions – 1893 – É.-U. Forerunner of Present East-West Encounter», *North American Board for East-West Dialogue*, n<sup>o</sup> 3, p. 4-5.



DREVET, Camille (dir.)

1967 *Massignon et Gandhi. La contagion de la vérité*, Paris, Cerf, 219 p.

DUMOULIN, Heinrich

1974 *Christianity Meets Buddhism*, Lasalle, Open Court, 206 p.

DUPUIS, Jacques

2002 *La rencontre du christianisme et des religions. De l'affrontement au dialogue*, Paris, Cerf, 410 p.

FLORIS, Marie-Robert (de)

1977 «Abbots' Congress – Rome, September 1997. Dom M. Robert de Floris: Report on A.I.M. Secretariat», *A.I.M. Bulletin*, n° 23.

FREEMAN, Laurence

2002 *Jésus, le maître intérieur*, Paris, Albin Michel, 348 p.

GADILLE, Jacques

1983 *La mutation des modèles missionnaires au XX<sup>e</sup> siècle. Expériences d'inculturation chrétienne*, Les cahiers de l'Institut catholique de Lyon, n° 12.

GERRY, Joseph

1997 «Gethsemani – U.S.A.: Gethsemani Buddhist-Christian Encounter on Spiritual Life, Prayer, and Meditation, 22-27 July 1996», *Pontificium Consilium pro Dialogo inter Religiones*, n° 95 (1997/2), p. 216-219.

GIRA, Dennis et Jacques SCHEUER (dir.)

1989 *Comprendre le bouddhisme*, Paris, Centurion, 205 p.

1991 *Les Religions*, Paris, Centurion, 119 p.

2000 *Vivre de plusieurs religions. Promesse ou illusion?*, Paris, Éd. de l'Atelier, coll. Questions ouvertes, 208 p.

GORDAN, Paul

1979 «Interreligious Dialogue and the A.I.M.», *A.I.M. Bulletin*, n° 27, p. 43-45.

GREGORIOS, Paulos M.

2000 *Religion and Dialogue*, Delhi, ISPCK, 235 p.

220



GRIFFITHS, Bede

1992 *The New Creation of Christ*, Springfield, Templegate, 112 p.

1995 *Expérience chrétienne et mystique hindoue*, Paris, Albin Michel, 209 p.

GUARDINI, Romano

1946 *Le Seigneur*, tome 1, Paris, Alsatia.

JEAN DE LA CROIX

2001 *Œuvres Complètes*, Paris, Cerf, 1871 p.

JOHNSTON, William

1995 *Mystical Theology. The Science of Love*, New York, Orbis, 294 p.

KAPLEAU, Philip

1989 *The Three Pillars of Zen*, New York, Anchor Books, 376 p.

KEATING, Thomas

1992 *Open Mind Open Heart. The Contemplative Dimension of the Gospel*, Rockport, Element, 148 p.

1993 «The Christian Contemplative Tradition», *North American Board for East-West Dialogue*, n° 46, p. 11.

KEATING, Thomas, Basil PENNINGTON et Thomas E. CLARKE

1978 *Finding Grace at the Center*, Petersham, St. Bede's Publications, 66 p.

KUTTIANIMATTATHIL, Jose

1995 *Practice and theology of Interreligious Dialogue: A Critical Study of the Indian Christian Attempts Since Vatican II*, Bangalore, Kristu Jyoti Publications.

LAVIGNE, Denyse

1978 «Petersham... a threshold», *North American Board for East-West Dialogue*, n° 2, p. 4-5.

LECLERCQ, Jean

1986 *Nouvelle page d'histoire monastique. Histoire de l'A.I.M. 1960-1985*, Paris, Publication de l'A.I.M., 224 p.



LEVI-STRAUSS, Claude

1992 *Tristes Tropiques*, Paris, Union générale des Éditeurs.

LE SAUX, Henri (Swami Abhishiktananda)

1966 *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, Paris, Seuil, 236 p.

1967 *Prayer*, Delhi, ISPCK, 88 p.

1981 «The Depth-Dimension of Religious Dialogue», *Vidyajyoti*, n° 45, p. 202-221.

1986 *La montée au fond du cœur. Le journal intime du moine chrétien-sannyasi hindou 1948-1973*, Introduction et notes de R. Panikkar, Paris, Éd. O.E.I.L.

LIPSKI, Alexander

1983 *Thomas Merton and Asia: His Quest for Utopia*, Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan, 92 p.

MACINNES, Elaine

2003 *Zen Contemplation for Christians*, Oxford, Sheed and Ward, 230 p.

MASSEIN, Pierre

1979 «Le Point de vue bouddhiste et le point de vue chrétien sur les techniques de méditation», *Bulletin de l'A.I.M.*, n° 27, p. 50-55.

MATUS, Thomas

1984 *Yoga and the Jesus Prayer Tradition. An Experiment in Faith*, Ramsey, 193 p.

MERTON, Thomas

1972 *New Seeds of Contemplation*, New York, New Directions.

1975 *The Asian Journal of Thomas Merton*, New York, New Directions Books, 445 p.

1987 *La sagesse du désert. Aphorismes des Pères du désert*, Paris, Albin Michel, 123 p.

1995 *Thoughts on the East*, New York, New Directions.

MITCHELL, Donald W. et James WISEMAN

1997 *The Gethsemani Encounter. A Dialogue on the Spiritual Life by Buddhist and Christian Monastics*, New York, Continuum, 306 p.

222



MOFFITT, John

1979 «Memories of Thomas Merton», *Cistercian Studies*, n° 14.

O'HANLON, Daniel

1974 «Les Moines d'Asie découvrent l'Asie», *Bulletin de l'A.I.M.*, n° 16, p. 7-27.

O'HARA, Mary L.

1977 «Report of the Meeting on Inter-Religious Dialogue held at Maria Assumpta Academy, Petersham, Mass. U.S.A.», 4-13 juin 1977, 48 p. Rapport non publié.

PANIKKAR, Raimundo

1985 *Le Dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 175 p.

1995 *Éloge du simple. Le moine comme archétype universel*, Paris, Albin Michel, 238 p.

2002 *L'expérience de Dieu*, Paris, Albin Michel, 218 p.

PAUL VI

1963 «Discours de S.S. Paul VI lors de l'ouverture de la deuxième session du Concile», dans Paul-Aimé MARTIN (éd.), *Vatican II. Les enseignements conciliaires. Texte intégral*, Montréal, Fides, 2001, p. 673-682.

PENNINGTON, Basil

1978a «La Rencontre de Petersham: spiritualité pour une culture mondiale», *Bulletin de l'A.I.M.*, n° 24.

1978b «Centering Prayer», dans *Finding Grace at the Center*, Petersham, St. Bede's Publications, p. 5-6.

PIERIS, Aloysius

1988 «East in the West: resolving a spiritual crisis», *Monastic Studies*.

RAGUIN, Yves

1979 *L'attention au mystère. Une entrée dans la vie spirituelle*, Paris, Desclée, 183 p.

RAHNER, Karl et Herbert VORGRIMMLER

1970 *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Seuil, 508 p.



RATZINGER, Joseph

1997 «Quelques aspects de la méditation chrétienne. Lettre de la Congrégation pour la doctrine de la foi aux évêques de l'Église catholique», *Documentation catholique* (7 janvier 1990), p. 16-23.

ROSSANO, Pietro

1981 «Dialog between Christian and non-Christian Monks: Opportunities and Difficulties», *North American Board for East-West Dialogue*, n° 10.

ST-ROMAIN, Philip

1991 *Kundalini Energy and Christian Spirituality*, New York, Crossroad, 126 p.

STUART, James

1999 *Le Bénédictin et le grand éveil*, Paris, R.M. Salon.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre

1973 *Les Directions de l'avenir*, Paris, Seuil.

THEISEN, Jerome

1995 «Abbot Primate Announces New General Secretariat», *Monastic Interreligious Dialogue*, n° 52, p. 2.

THOLENS, Cornelius

1975 «Une Enquête auprès des monastères d'Occident pour la poursuite du dialogue inter-religions», *Bulletin de l'A.I.M.*, n° 19, p. 49-53.

1979 «Vibration of Love and the Pastoral Dimensions of Contemplation», *North American Board for East-West Dialogue*, n° 5, p. 3-6.

THURSTON, Bonnie

1994 «Why Merton Looked East», *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue*, n° 49, p. 20-24.

VEILLEUX, Armand

1980 «Lettre du Chairman du North American Board à l'A.I.M.» adressée à M.-R. de Floris, Mistassini, 26 février 1980, dans





Commission Monastique Interreligieuse. Secrétariat D.I.M. à Vanves, Circulaire n° 7 (février).

## 2. Documents cités, par ordre alphabétique de titre ou d'abréviations utilisées

- «*Ad Gentes*», dans Paul-Aimé MARTIN (éd.), *Vatican II. Les seize documents conciliaires. Texte intégral*, Montréal, Fides, 2001, p. 455-505.
- DA — «Dialogue et annonce. Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'Annonce de l'Évangile de Jésus-Christ», *Pontificum Consilium pro Dialogo inter Religiones*, n° 77 (Pentecôte 1991).
- DM — «Attitude de l'Église catholique devant les croyants des autres religions. Réflexions et orientations concernant le dialogue et la mission», *Secretariatus pro non christianis* (Pentecôte 1984).
- EMDI — «Expériences monastiques de dialogue interreligieux», *Bulletin international des commissions pour le dialogue interreligieux monastique*, numéro spécial (F. 14), 63 p.
- FD — PIE XII, «Encyclique *Fidei donum* sur la situation des Missions catholiques, notamment en Afrique», *Documentation catholique*, n° 1251 (12 mai 1957), p. 581-596.
- «*Gaudium et Spes*», dans Paul-Aimé MARTIN (éd.), *Vatican II. Les seize documents conciliaires. Texte intégral*, Montréal, Fides, 2001, p. 183-295.
- JPEV — «Jésus-Christ le porteur d'eau vive. Une réflexion chrétienne sur le "Nouvel Âge"», *Documentation catholique*, n° 2288 (16 mars 2003), p. 272-310.
- «*Nostra Aetate*», dans Paul-Aimé MARTIN (éd.), *Vatican II. Les seize documents conciliaires. Texte intégral*, Montréal, Fides, 2001, p. 581-588.
- PP — PAUL VI, «Lettre encyclique *Populorum progressio* sur le développement des peuples», *Documentation catholique*, n° 64 (janvier-juin 1967), p. 673-704.
- RE — PAUL VI, «Constitution apostolique *Regimini Ecclesiae universae* sur la Curie romaine », *Documentation catholique*, n° 1500 (3 septembre 1967), p. 1441-1473.
- RM — JEAN-PAUL II, «Lettre Encyclique *Redemptoris Missio* sur la valeur permanente du précepte missionnaire», *Documentation catholique*, n° 2022 (17 février 1991), p. 152-191.





## TABLE DES MATIÈRES

<b>Avant-propos</b> .....	7
<b>Préface</b> .....	9
<b>Introduction</b> .....	13
<b>Chapitre 1 — PAS DE MISSION SANS DIALOGUE</b> .....	27
<b>Connaître pour être connu</b> .....	28
<i>La mission, source de renouveau</i> .....	29
<i>Un contexte social et théologique favorable</i> .....	32
<i>La vie contemplative comme catalyseur</i> .....	35
<b>Le défi de l'Asie</b> .....	37
<i>Deux événements inaugurateurs</i> .....	38
<i>Des difficultés à surmonter</i> .....	39
<i>Retrouver l'essence du monachisme</i> .....	42
<i>Vers une désoccidentalisation du monachisme</i> .....	45
<i>Le symbole des Pères du dialogue</i> .....	47
<b>L'adoption des méditations orientales</b> .....	48
<i>L'encouragement du Concile</i> .....	50
<i>Thomas Merton et le zen</i> .....	52
<i>Le yoga et les maîtres de Shantivanam</i> .....	57
<b>Chapitre 2 — POUR UN MONDE EN MUTATION</b> .....	65
<b>Une nouvelle pentecôte monastique</b> .....	67
<i>Le rôle spécifique des moines</i> .....	72
<i>La place ambiguë du dialogue</i> .....	76
<i>L'inculturation en difficulté</i> .....	79
<i>L'Orient intérieur</i> .....	82
<b>Le miroir des voies ascétiques</b> .....	85
<i>Une exigence pastorale</i> .....	85

227



<i>Des guides en recherche</i> .....	88
<i>L'urgence d'une intégration</i> .....	91
<i>Pour une réforme théologique</i> .....	94
<i>L'hospitalité fondatrice</i> .....	97
<b>Résistances et suspicions</b> .....	100
<i>Des expériences de pointe</i> .....	100
<i>La controverse autour de l'intercommunion</i> .....	102
<i>En dehors du cadre monastique</i> .....	105
<i>Le rôle de la prière de recentrement</i> .....	107
<b>Chapitre 3 — ÉMANCIPATION ET BILAN</b> .....	111
<b>Trouver sa place dans l'Ordre</b> .....	112
<i>L'isolement de la sous-commission américaine</i> .....	113
<i>Nouvelle alliance entre mission et dialogue</i> .....	114
<i>La restructuration des Commissions interreligieuses</i> .....	116
<i>Le dynamisme de la coopération transatlantique</i> .....	119
<b>La méditation chrétienne en question</b> .....	123
<i>L'avertissement du cardinal Ratzinger (1989)</i> .....	124
<i>Des moines accusés de trahison</i> .....	126
<i>Des réactions nombreuses et diverses</i> .....	129
<i>Poursuivre le débat</i> .....	132
<b>Le dialogue intrareligieux pour tous</b> .....	134
<i>Contemplation et dialogue interreligieux (1993)</i> .....	135
<i>Panikkar et le dialogue monastique</i> .....	139
<i>L'affaire d'une élite?</i> .....	141
<i>Dialogue contre assimilation</i> .....	143
<b>Chapitre 4 — VERS UNE SPIRITUALITÉ</b>	
<b>DU DIALOGUE</b> .....	147
<b>De la communication à la communion</b> .....	150
<i>La rencontre de Gethsémani</i> .....	152
<i>Cherchez le Royaume de Dieu!</i> .....	155
<i>La communauté des saints</i> .....	159
<i>Les lois intérieures de l'Esprit</i> .....	163
<b>Au-delà des techniques spirituelles</b> .....	171
<i>Une influence indéniable</i> .....	172
<i>Des malentendus et le Nouvel Âge</i> .....	175
<i>Le complexe de la gnose</i> .....	180
<i>Milieus et cohérences</i> .....	184
<b>Le désert de l'altérité religieuse</b> .....	187



<i>Monastère sans frontière</i> .....	188
<i>L'ascèse du dialogue</i> .....	193
<i>Nul n'est son propre temple</i> .....	196
<b>Pour une responsabilité ecclésiale</b> .....	198
<i>Reconnaissance et coopération</i> .....	200
<i>De l'identité chrétienne</i> .....	205
<i>Dialogue et mission</i> .....	210
<b>Bibliographie</b> .....	217







Collection

## **SPIRITUALITÉS EN DIALOGUE**

1. Le désert de l'altérité, *Fabrice Blée*
2. Hors de l'Église, plein de salut, *Richard Bergeron*
3. L'Esprit est amérindien, *Achiel Peelman*
4. Le Cosmos dansant, *Michael Amaladoss* (à paraître)
5. Pratiquer en chrétien la méditation bouddhique?, *Mayeul de Dreuille*  
(à paraître)

