

Université de Montréal

LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX MONASTIQUE

L'expérience nord-américaine

Histoire et analyse

par

Fabrice Blée

Faculté de théologie

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures

en vue de l'obtention du grade de

Philosophiæ Doctor (Ph.D.)

en théologie

Février 1999

© Fabrice Blée, 1999



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée:

LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX MONASTIQUE

L'expérience nord-américaine

Histoire et analyse

présentée par:

Fabrice Blée

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

<i>Jean-Marc Charron</i>	président du jury
<i>Richard Bergeron</i>	directeur de recherche
<i>Michel Campbell</i>	membre du jury
<i>Ewert Cousins (Fordham, N.Y.)</i>	examineur externe
<i>Pierre Boglioni</i>	représentant du doyen

Thèse acceptée le: 14 mai 1999

SOMMAIRE

Donnée constitutive de la société contemporaine, le pluralisme religieux actuel se caractérise notamment par la présence de religions et spiritualités d'Asie dans l'espace public occidental. Le dialogue apparaît comme l'unique mode de coexistence possible des religions dans une même aire géographique, comme le seul moyen de gérer harmonieusement leur rapports. À côté des dialogues de vie, des œuvres et d'experts, il existe un dialogue de l'expérience religieuse dans lequel les participants s'adonnent à des pratiques spirituelles empruntées à une autre religion. Notre étude porte sur ce type de dialogue tel qu'il se pratique par les moines de saint Benoît, et plus spécifiquement sur l'organisme monastique nord-américain: le Monastic Interreligious Dialogue (M.I.D.). Cette recherche explore le dialogue des moines dans une perspective théologique et dialogique.

La première partie de la thèse retrace l'histoire de l'idée de dialogue intermonastique à travers les faits et gestes de l'organisme nord-américain au cours de ses vingt premières années, de 1978 à 1998. Dans le premier chapitre, nous présentons les principaux jalons de la préhistoire de cette expérience dialogale; nous dégageons les intuitions et les événements-clés qui ont concourus à la naissance du M.I.D. Ce chapitre révèle que la volonté missionnaire de répandre le christianisme de par le monde, et particulièrement en Asie, au lendemain de la seconde guerre mondiale, s'est traduite chez les moines de saint Benoît par une prise de conscience de la nécessité du dialogue de l'expérience religieuse. Le deuxième chapitre traite de

la structure et des orientations de l'organisme nord-américain, de 1978 à 1993; il est alors connu sous le nom de North American Board for East-West Dialogue (N.A.B.W.E.D.). C'est une période qui se démarque par une ouverture aux autres spiritualités, où le dialogue entre Orient et Occident s'inscrit dans l'émergence d'une culture globale. Enfin, le troisième chapitre s'intéresse à la restructuration de l'organisme, devenu le M.I.D. à partir de 1993; les changements s'orientent vers une plus grande recherche de la spécificité du dialogue des moines et d'un renouveau monastique à l'échelle internationale.

La seconde partie de la thèse dégage les grandes coordonnées et le processus du dialogue interreligieux, et dresse, à partir de multiples expériences et de nombreux auteurs, le portrait théorique du moine en dialogue, offrant ainsi une instance critique et un idéal à poursuivre. Le premier chapitre identifie les coordonnées essentielles de l'expérience du M.I.D. Il s'agit d'un dialogue entre Orient et Occident au risque de l'expérience «intrareligieuse». Si ce chapitre nous éclaire sur la spécificité du dialogue des moines, le deuxième étudie le processus dialogal en référence à la relation entre les partenaires et dans le sens d'une transformation du moine lui-même. Le dialogue se révèle être une voie spirituelle en soi et une façon spécifique de vivre l'expérience chrétienne. Le troisième chapitre s'intéresse aux implications théologiques de ce dialogue qui apparaît comme un nouveau «lieu» herméneutique. Cette recherche révèle, entre autres, que le moine en dialogue témoigne d'une façon inédite d'être au monde sur la base d'une approche nouvelle de l'altérité religieuse, et laisse présager l'impact considérable que le dialogue de l'expérience religieuse ne manquera pas d'avoir sur le christianisme de demain.



Cérémonie d'ouverture de la rencontre de Gethsémani (22 juillet 1996)

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE.....	iii
LISTE DES SCHÉMAS, FIGURES ET TABLEAUX.....	x
LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS	xi
DÉDICACE	xiii
REMERCIEMENTS.....	xiv
INTRODUCTION.....	1
PREMIÈRE PARTIE - HISTOIRE ET ORIENTATIONS DU M.I.D.	13
CHAPITRE PREMIER - L'A.I.M. : DE L'IMPLANTATION MONASTIQUE AU DIALOGUE INTERRELIGIEUX (1960-1978)	18
1 - Déclin de l'Europe et exigences missionnaires.....	18
2 - Pour une Église universelle en dialogue.....	21
3 - Première organisation monastique à l'échelle mondiale.....	25
4 - À l'écoute des cultures et des religions d'Asie	29
5 - Congrès pan-asiatiques: nouvelles chartes monastiques	31
5.1 - Bangkok (1968), un événement initiateur.....	32
a) Désoccidentalisation du monachisme chrétien.....	34
b) «Inculturation» et dialogue interreligieux.....	36
c) Encouragements officiels et expériences à la base.....	38
5.2 - Asirvanam (1970), un retour à l'expérience contemplative.....	40
5.3 - Bangalore (1973), un accomplissement interreligieux	42
a) Le chemin parcouru.....	42
b) Le monastère, lieu de contemplation et de dialogue.....	46
c) Religions d'Asie, un intérêt occidental.....	47
6 - Force créatrice des réseaux et «Pères du dialogue»	48

CHAPITRE II - LE N.A.B.E.W.D. : DIALOGUE ET CONSCIENCE GLOBALE (1978-1993)	65
1 - Pas de mission sans dialogue interreligieux	65
1.1 - Vatican II, entrée dans l'ère du dialogue.....	66
a) Appel général au dialogue.....	68
b) Rôle central des Ordres monastiques.....	70
1.2 - Appel du Cardinal Sergio Pignedoli.....	76
1.3 - Petersham (1977), réunion fondatrice du N.A.B.E.W.D.....	80
2 - Interdépendance et intériorité.....	85
2.1 - Transformation de soi et du monde	85
2.2 - Au contact des autres traditions «contemplatives».....	87
2.3 - Transcendance et immanence de Dieu.....	90
3 - Premier organisme monastique pour le dialogue interreligieux.....	94
3.1 - Clyde (1978), création officielle du N.A.B.E.W.D.....	99
3.2 - Profil de l'organisme	102
a) Vitalité des ressources humaines	104
b) Mobilité de l'infrastructure.....	110
c) Marginalité au service de la créativité	112
4 - Chercher la paix et la poursuivre	113
4.1 - Développer un dialogue Orient-Occident dans les monastères d'Amérique du Nord.....	115
4.2 - Assister les moines chrétiens d'Asie.....	119
4.3 - Sensibiliser les croyants des religions orientales au christianisme occidental.....	123
5 - Approche diversifiée du dialogue.....	125
5.1 - Le Bulletin, un instrument privilégié.....	127
5.2 - Symposiums Orient-Occident: entre réflexion et pratique	129

5.3 - Réunions des personnes-contacts.....	131
5.4 - Programme d'hospitalité intermonastique (1982-1996)....	134
a) Origine du programme.....	139
b) Processus en trois étapes.....	142
c) Gethsémani (1996), couronnement des échanges.....	149
5.5 - Engagement pour la cause tibétaine.....	154
5.6 - Déclaration sur la non-violence (1991).....	158
6 - Diversité des réseaux entre contemplation et dialogue.....	160
CHAPITRE III - LE M.I.D. : DIALOGUE ET RENOUVEAU MONASTIQUE (1993-1998).....	168
1 - Divergences de vues et quête d'indépendance.....	169
2 - Trouver une place au sein de l'Ordre.....	176
3 - Restructuration de l'organisme.....	181
3.1 - Transformations du nom du Bulletin.....	182
3.2 - Profil de la nouvelle structure.....	189
4 - Coopérer avec le nouveau Secrétariat et les autres commissions.....	196
5 - «Contemplation et dialogue interreligieux» (1993).....	197
5.1 - Origine et objectif.....	198
a) J. Ratzinger (1989): méconnaissance des acquis monastiques.....	198
b) F. Arinze (1991): pour une articulation du dialogue des moines.....	211
5.2 - Collaboration transatlantique inédite.....	213
5.3 - Expériences de l'absolu en dialogue.....	214
6 - Approfondissement des liens et nouveaux défis.....	217
CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE : au cœur du débat sur les méditations orientales.....	225

SECONDE PARTIE - EXPÉRIENCE DU M.I.D.....	235
CHAPITRE PREMIER - COORDONNÉES DE BASE	238
1 - Rencontre de l'Orient et de l'Occident.....	238
1.1 - Les bouddhistes: partenaires privilégiés.....	240
1.2 - Sur la base d'une conception nouvelle de l'Orient	246
a) Rapport de complémentarité avec l'Occident.....	247
b) Du fond religieux commun	251
c) Au service du christianisme occidental.....	257
d) Réaliser l'œcuménisme en soi.....	259
1.3 - Aboutissement après des siècles de rencontres.....	261
a) Naissance du monachisme chrétien et ignorance mutuelle	262
b) Épopée jésuite en Asie et adaptation stratégique.....	266
c) Renaissance Orientale et Orient imaginaire.....	267
d) Dialogue intermonastique et compréhension mutuelle	269
2 - Au risque d'une expérience intrareligieuse.....	273
2.1 - Affirmation d'une vocation universelle.....	276
a) Expérience fondatrice de H. Le Saux.....	278
b) Cadre conceptuel de R. Panikkar et articulation du dialogue.....	280
c) P.-F. de Béthune et le mouvement dialogal de masse	283
2.2 - Éléments spécifiques du dialogue des moines.....	288
a) Engagement envers son partenaire de dialogue.....	290
b) Enracinement dans sa propre tradition.....	292
c) Cheminement intérieur.....	295
CHAPITRE II - PROCESSUS DIALOGAL.....	301
1 - Aventure spirituelle: entre altérité et non-dualité.....	302

1.1 - L'attrait des méditations orientales: une question de fond.....	302
a) Au cœur du dialogue intermonastique.....	303
b) Deux tendances idéologiques divergentes	308
c) Déséquilibre dialogal et stratégies identitaires.....	319
d) Nouvelles dimensions de l'hospitalité.....	328
1.2 - Quand la communication devient communion	330
1.3 - Double mouvement intérieur: <i>passing over</i> et <i>coming back</i>	335
a) Odyssée et double appartenance.....	337
b) Abîme et universalité de la foi chrétienne.....	341
2 - Quête de Dieu: un double sens.....	347
CHAPITRE III - QUESTIONS THÉOLOGIQUES.....	353
1 - L'expérience intrareligieuse comme clef herméneutique	355
1.1 - Interpellation et irréductibilité du pluralisme religieux	356
1.2 - Pour une anthropologie incarnée et non-dualiste.....	365
1.3 - Une expérience subjective de Dieu.....	377
1.4 - Sur les traces de Jésus-Christ.....	388
2 - Pour une théologie en dialogue.....	394
2.1 - L'insuffisance de l'inclusivisme.....	397
2.2 - Grandeurs et limites du modèle pluraliste.....	400
2.3 - Réciprocité au risque du syncrétisme.....	408
CONCLUSION GÉNÉRALE - Vers une nouvelle compréhension de la mission	415
BIBLIOGRAPHIE.....	xvi
ANNEXES.....	lvi

LISTE DES SCHÉMAS, FIGURES ET TABLEAUX

1 - Méthode d'analyse historique (schéma)	17
2 - Structure du N.A.B.E.W.D. (schéma)	103
3 - Typologie des activités répertoriées dans le Bulletin (tableau).....	126
4 - Classification générale des réseaux du N.A.B.E.W.D. (schéma)	161
5 - Nouvelle structure du M.I.D. (schéma)	191
6 - Logo du Secrétariat international D.I.M.-M.I.D. (figure)	197
7 - Interactions entre Orient et Occident (schéma)	247
8 - Premier logo du N.A.B.E.W.D. (figure).....	251
9 - Deuxième logo du N.A.B.E.W.D. (figure).....	255
10 - Logo de l'A.I.M. (figure).....	256
11 - Analyse structurelle des textes du Bulletin sur l'expérience dialogale des moines (schéma).....	277
12 - Dimensions de l'expérience dialogale des moines (schéma)	290

LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS

1 - ASSOCIATIONS ET ORGANISATIONS

A.I.M.	Aide Inter-monastères.
C.T.I.	Commission Théologique Internationale.
C.P.D.I.	Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux.
D.I.M.	Dialogue Interreligieux Monastique (Europe).
M.I.D.	Monastic interreligious Dialogue (États-Unis).
N.A.B.E.W.D.	North American Board for East-West Dialogue.
S.B.C.S.	Society for Buddhist-Christian Studies.

2 - LIVRES ET ARTICLES

AG:	Vatican II	Décret <i>Ad Gentes</i> (1965).
AJ:	T. Merton	<i>The Asian Journal of Thomas Merton</i> (1975).
AMC:	J. Ratzinger	«Quelques aspects de la méditation chrétienne. Lettre de la Congrégation pour la doctrine de la foi aux évêques de l'Église catholique» (1990).
CD:	P.-F. de Béthune	«Contemplation et dialogue interreligieux» dans <i>Par la foi et l'hospitalité</i> (1997).
CR:	C.T.I.	<i>Le Christianisme et les religions</i> (1997).
CTC:	E. H. Cousins	<i>Christ of the 21st Century</i> (1992).
DA:	C.P.D.I.	«Dialogue et annonce. Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'Annonce de l'Évangile de Jésus-Christ» (Pentecôte 1991).
DI:	J.-C. Basset	<i>Le Dialogue interreligieux</i> (1996).
DIA:	R. Panikkar	<i>Le Dialogue intrareligieux</i> (1985).
DM:	C.P.D.I.	«Attitude de l'Église catholique devant les croyants des autres religions. Réflexions et orientations concernant le dialogue et la mission» (1984).
ES:	R. Panikkar	<i>Éloge du simple. Le moine comme archétype universel</i> (1995).
ESD:	P.-F. de Béthune	«L'Expérience spirituelle du dialogue interreligieux» dans <i>Par la foi et l'hospitalité</i> (1997).
GS:	Vatican II	Constitution <i>Gaudium et Spes</i> (1965).
HR:	P.-F. de Béthune	«L'Hospitalité religieuse» dans <i>Par la foi et l'hospitalité</i> (1997).
NA:	Vatican II	Déclaration <i>Nostra Ætate</i> (1965).

NAM:	M.-R. de Floris	«Une Nouvelle activité monastique de l'A.I.M.» (1974).
NPHM:	J. Leclercq	<i>Nouvelle Page d'Histoire Monastique, histoire de l'A.I.M. 1960-1985</i> (1986).
TPR:	J. Dupuis	<i>Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux</i> (1997).
WAE:	J. S. Dunne	<i>The Way of All the Earth</i> (1978).

3 - CODE DE RENVOI AUX BULLETINS ET AUX ARCHIVES

- NAB1[78]2 Ce code qui fait suite à une citation signifie que celle-ci est tirée d'un numéro du Bulletin de l'organisme interreligieux monastique nord-américain qui, de janvier 1978 à janvier 1993, porte le nom de *North American Board for East-West Dialogue* (NAB). «1» correspond au numéro du bulletin, «[78]» à l'année de publication et «2» à la page où se trouve la citation en question.
- MID47[93]1 Ce code qui fait suite à une citation signifie que celle-ci est tirée d'un numéro du même Bulletin qui, à partir de mai 1993, prend le nom de *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* (MID).
- E1[98]2 Ce code renvoie à un enregistrement audio (E). «1» correspond au numéro de la cassette, «[98]» à l'année durant laquelle l'entrevue a été réalisée, et «2» à la face de la cassette d'où est tirée la citation.
- A1 Ce code renvoie à une pièce d'archive (A) sur le dialogue interreligieux; «1» est la cote qui permet de la retrouver parmi les quelques deux mille documents répertoriés et disponibles chez l'auteur de la thèse.

4 - TRADUCTION

Pour ne pas alourdir le corps du texte, nous avons traduit en français les citations qui sont incorporées au texte. Les citations en retrait demeurent dans leur langue d'origine.

À mes parents, Michel et Nicole,
mon grand-père, Roger
ma sœur Caroline,
Alia,

et aux pionniers
du dialogue interreligieux monastique

REMERCIEMENTS

Je tiens à exprimer ma reconnaissance et mon estime à Richard Bergeron, directeur de cette thèse, pour l'intérêt soutenu qu'il a manifesté pour ce projet et son auteur. Je lui sais gré des conseils judicieux qu'il m'a prodigués, ainsi que du bien-fondé et de la précision de ses remarques qui, en me rassurant sur la pertinence de mon travail, m'ont permis de le mener à terme. Je ne peux passer sous silence sa disponibilité, son soutien et son amitié qui ont contribué à faire de mon parcours doctoral une aventure palpitante et à entretenir l'enthousiasme si nécessaire au chercheur.

Je remercie également la Faculté des études supérieures et la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, en particulier Jean-Marc Charron et Jean Duhaime, pour leur soutien financier.

Ma reconnaissance va aussi aux membres du M.I.D. et du D.I.M. pour leur hospitalité et leur confiance; je pense tout particulièrement à Armand Veilleux, Mayeul de Dreuille, Mary-Margaret Funk, Pascaline Coff, James Conner, Bruno Barnhart et Pierre-François de Béthune qui, non seulement m'ont ouvert les portes de leur monastère, mais se sont aussi rendus disponibles pour répondre à mes nombreuses questions.

Mes remerciements également à Donald Mitchell (Université Purdue), Mitchiko Ishigami-Iogalnitzer (C.N.R.S.), Roger Corless (Université Duke), Ewert Cousins (Université Fordham), Dennis Gira (Institut Catholique de Paris), et tout particulièrement à David Chappell (Université d'Hawaii), pour leur confiance, leurs encouragements et leurs informations éclairantes sur le dialogue interreligieux.

Je tiens également à souligner que mes voyages d'étude aux États-Unis et en Europe ont pu se réaliser grâce au soutien financier du Rotary Club d'Épernay et des Pères des Missions Étrangères, et à l'hospitalité des Bénédictins du monastère Sant' Anselmo (Rome), de Dale Gibson (Franciscan School; Université Berkeley), de David Chappell et de Katherine Theiler (Sœurs Maryknoll; Hawaii).

J'ai aussi une dette à l'égard de James W. Wiseman, Pierre-François de Béthune, Pierre Pelletier, Guy Couturier (Université de Montréal) et Bernard de Give qui m'ont fait l'honneur de faire la lecture de la thèse en l'accompagnant de précieux commentaires.

Mes remerciements seraient incomplets s'ils n'incluaient pas Gérard Siegwalt (Université de Strasbourg) pour ses encouragements fraternels, lui qui m'a introduit, il y a douze ans de cela, à la spiritualité chrétienne et à la nécessité théologique de s'ouvrir à la diversité religieuse; ainsi que Shérab Gyaltzen Amipa (Kuttolsheim, Alsace) et le regretté Geshe Kenrab Gajam (Montréal) qui m'ont initié au bouddhisme tibétain.

Enfin, toute mon affection et mon amour à mes parents, Michel et Nicole, et à ma sœur Caroline, qui m'ont soutenu dans les moments les plus difficiles, et à Alia M. Samir Khalaf qui, en plus d'avoir partagé mes inquiétudes et fait preuve d'un dévouement sans limite, m'a introduit aux difficultés et aux joies du dialogue interreligieux.

INTRODUCTION

À l'heure du pluralisme religieux, au cœur d'une crise culturelle généralisée, un nombre croissant de chrétiens se tournent vers les religions et spiritualités d'Asie, surtout le bouddhisme et l'hindouisme, pour y chercher de nouvelles voies de réalisation spirituelle. Les religions dites orientales¹ leur offrent des techniques de méditation, comme le *yoga* ou le *zen*, qui débouchent à la fois sur une spiritualité du corps et sur la non-dualité de l'esprit. La popularité de ces méthodes et leur diffusion rapide au cours des quarante dernières années n'ont pas été sans influencer la mentalité occidentale. L'enthousiasme pour les religions venues de l'Orient suscite des réactions diverses, parfois contradictoires. Certains en profitent pour changer de religion; pour d'autres, le recours aux techniques de méditation orientale est l'occasion de se hisser au-dessus de tout système religieux. D'aucuns considèrent les voies de l'Orient comme autant de menaces à l'identité chrétienne. D'autres enfin s'engagent sur la voie étroite et difficile du dialogue et tentent de faire, en tant que chrétien, l'expérience de la vacuité bouddhique (*śūnyatā*) ou encore de la non-dualité hindoue (*advaita*).

R. Panikkar qualifie d'«intrareligieux» le dialogue qui consiste à accueillir en soi la vérité universelle d'une autre religion. Le dialogue

¹ Les pratiques du zen ou du yoga s'inscrivent dans des systèmes religieux qui ont vu le jour en Asie, mais qui s'étendent à d'autres aires géographiques. En effet, nous avons une certaine réticence à qualifier le bouddhisme et l'hindouisme de «religions orientales», puisque ces «religions» ont pris racine au XX^e siècle en dehors du continent asiatique, notamment en Europe et en Amérique du Nord.

intérieur s'inscrit dans les profondeurs de l'existence humaine et puise sa source dans la réalité ultime immanente. Il favorise la découverte de la relativité des conceptions du monde proposées par les religions et débloque les impasses doctrinales. Dans cette démarche dialogale, l'engagement dans sa propre tradition s'allie à l'ouverture aux autres expériences religieuses. Ce type de dialogue est appelé par le Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux «dialogue de l'expérience religieuse» en contraste avec les trois autres types de dialogue: de vie, des œuvres et d'experts. Sans dévaloriser ces derniers, le dialogue de l'expérience religieuse s'avère, de l'avis de plusieurs spécialistes, être le plus fructueux¹.

Les moines sont sûrement les mieux habilités à pratiquer ce dialogue de l'expérience, compte tenu de leur vie de silence et de contemplation. Le dialogue entre moines chrétiens et moines d'une autre religion est porteur de promesses. Le Cardinal Arinze affirme que «l'échange des expériences religieuses entre les religieux, qui mènent la vie monastique *zen* ou catholique, semble le plus fructueux, parce qu'il est bien programmé et est fait par des gens préparés. Car les religieux apportent des messages éloquentes pour l'humanité; ils consacrent leur vie à la recherche de l'Être absolu, le plus important pour la vie, désirant la communication avec l'Absolu².»

¹ Voir S. Batchelor, J. Borelli, C. Geffré, D. Gira, P. Henry, J.-P. Schnetzler en Annexe I.

² Propos cités par M. Ishigami-Iagolnitzer, dans *Dialogue interreligieux monastique. Bouddhiste-Chrétiens au Japon et en Europe*, Paris, C.N.R.S. (Sciences et Lettre), 1992, p. 166. Le rôle important des moines dans le dialogue interreligieux est également reconnu par Jean-Paul II; voir P.-F. de Béthune, «Program For Inter-Religious Monastic Dialogue (D.I.M.)», *Bulletin de l'A.I.M.* 40 (1986), p. 133.

Héritiers d'une longue tradition contemplative, les moines¹ de saint Benoît sont bien placés pour entrer en dialogue avec des traditions bouddhiques et hindoues où l'accent est mis sur la méditation et l'expérience de la non-dualité. En dépit de leurs divergences irréductibles, les moines des différentes religions² entrent assez facilement en dialogue, parce qu'ils partagent un cadre de vie relativement semblable et qu'ils s'adonnent à une recherche commune de la vérité qu'ils savent au-delà de tout discours et de tout système religieux. Les moines se définissent avant tout comme des porteurs du mystère divin. Ils se comprennent moins en fonction d'une appartenance religieuse institutionnelle qu'en fonction d'une recherche et d'une expérience spirituelles commandées par l'attrait du divin. Leur dialogue se fonde sur cette «connivence» d'ordre eschatologique où tous sont un tout en étant distincts.

Ce dialogue monastique, qui constitue l'objet de notre recherche, prend sa source dans l'activité missionnaire réalisée par l'Aide Inter-Monastères (A.I.M.), principalement en Asie. L'A.I.M. est une organisation bénédictine et

¹ Afin de ne pas alourdir le texte, nous emploierons le terme de «moines» pour désigner les moines et les moniales, sauf dans les cas où le contexte indique une situation autre.

² La notion de «moine» est essentiellement chrétienne; l'appliquer à d'autres styles de vie spirituelle proches de celui des moines chrétiens, cénobites ou anachorètes, est un abus de langage. Mais, par commodité et en référence à un style de vie semblable sur plusieurs points, nous entendons par «moine» autant le *monachos* (seul, simple) chrétien que le *sādhu* (pauvre), le *sannyāsa* (rennonçant) et le *yogi* dans l'hindouisme, ainsi que le *bhikṣu* (mendiant) dans le bouddhisme. Ces approches se rejoignent sur le détachement des préoccupations du monde, sur la quête de l'absolu, sur le recours à une discipline, sur la conscience aiguë de la mort, sur les dimensions de pauvreté, de chasteté et d'obéissance ou encore sur l'importance du silence. On retrouve cette difficulté liée au vocabulaire quand on aborde d'autres concepts chrétiens comme celui de «religion» pour qualifier des systèmes de pensée non-chrétiens fondés sur des expériences particulières de la réalité ultime.

cistercienne, créée en 1960, dont le mandat consiste à promouvoir l'implantation du monachisme chrétien à l'échelle planétaire. Suite à leur déploiement missionnaire, les moines ont été confrontés aux réalités religieuses nationales et locales, notamment aux traditions hindoues et bouddhiques encore si vivaces et si étroitement imbriquées dans les cultures asiatiques. Les autorités catholiques ont encouragé les Ordres de saint Benoît à développer un dialogue soutenu avec les monachismes non-chrétiens.

Les moines ont répondu positivement aux encouragements officiels en mettant sur pied, à la fin des années 1970, deux sous-commissions interreligieuses rattachées à l'A.I.M.: le Dialogue Interreligieux Monastique (D.I.M.) en Europe, et le North American Board for East-West Dialogue (N.A.B.E.W.D.) en Amérique du Nord qui deviendra par la suite le Monastic Interreligious Dialogue (M.I.D.). Ces deux organismes interreligieux partagent une visée commune, tout en demeurant indépendants dans leurs structures et leurs activités. Compte tenu de l'ampleur du mouvement dialogal intermonastique, nous limitons notre recherche à la branche nord-américaine, sans toutefois perdre de vue le dialogue interreligieux monastique dans son ensemble.

Trois raisons majeures justifient ce choix: d'abord, aucune étude systématique n'a été à ce jour consacrée au Monastic Interreligious Dialogue (M.I.D.), alors que la branche européenne a fait récemment l'objet d'une thèse de doctorat en français, celle de la dominicaine Katrin Åmell, intitulée *Contemplation et dialogue. Quelques exemples de dialogue entre spiritualités*

après le concile Vatican II¹. Ensuite, le M.I.D. publie, depuis sa création en 1978, un Bulletin qui constitue une source précieuse d'informations sur sa structure et son orientation, ainsi que sur ses activités et sur la nature de l'expérience dialogale intermonastique. Enfin, force nous est de constater que le M.I.D. est peu connu des cercles théologiques francophones; les ouvrages récemment publiés sur le dialogue interreligieux sont avarés de références sur le dialogue des moines; et lorsqu'ils en parlent, ils visent presque exclusivement l'organisme européen (D.I.M.). Or l'expérience dialogale nord-américaine, complémentaire à plusieurs égards de l'expérience européenne, se démarque notamment par son pragmatisme et sa relation soutenue depuis une quinzaine d'années avec le Dalaï lama et le bouddhisme tibétain. Il s'agit d'une expérience riche dont la théologie francophone ne peut que tirer profit.

Dans le cadre de cette thèse, nous n'avons pas l'intention d'établir une comparaison entre les monachismes chrétien et bouddhique; ce sur quoi se sont déjà penchés Patrick G. Henry et Donald K. Swearer dans *For the Sake of the World. The Spirit of Buddhist and Christian Monasticism*². Nous ne voulons pas non plus entreprendre l'étude systématique du dialogue interreligieux; ce travail a été fait de mains de maître par Jean-Claude Basset

¹ K. Åmell, *Contemplation et dialogue. Quelques exemples de dialogue entre spiritualités après le concile Vatican II*, Uppsala, The Swedish Institut of Missionary Research, 1998, 248p. Notons que la recherche de la sœur suédoise et la nôtre sont indépendantes; si elles convergent sur certains points essentiels, elles se complètent sur d'autres. À propos de l'organisme européen, il faut citer également la recherche de C. (S.) Hoffmann, *Das Mönchtum als ein Ort der interreligiösen Begegnung* [thèse], Bonn, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Katholisch-Theologische Fakultät, 1994.

² P. G. Henry et D. K. Swearer, *For the Sake of the World. The Spirit of Buddhist and Christian Monasticism*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, 256p.

dans *Le Dialogue interreligieux*¹. Dans son ouvrage, le théologien suisse propose une typologie qui intègre le dialogue des moines sans pour autant l'approfondir.

Nous nous proposons quant à nous d'explorer le dialogue interreligieux monastique dans une perspective théologique et dialogique. Nous suivrons d'abord les traces des moines en dialogue pour ensuite dégager les enjeux autant structurels que théologiques d'une telle aventure spirituelle qui, d'après P.-F. de Béthune, est «à la pointe de la recherche spirituelle et théologique²». Le travail du M.I.D. ne se réduit donc pas au développement d'un dialogue interreligieux entre moines, mais il invite finalement l'ensemble des baptisés à redéfinir l'expérience chrétienne.

Pour mener à bien cette recherche, nous avons dû surmonter trois difficultés majeures. La première concerne l'organisme nord-américain lui-même qui est une réalité complexe située à la croisée des mouvements contemplatif et dialogal, réunissant des expériences de dialogue variées et des conceptions parfois divergentes du dialogue interreligieux. Le M.I.D. est en quelque sorte un laboratoire de recherche où l'on explore de nouvelles façons de vivre l'expérience évangélique à partir d'une rencontre profonde avec l'altérité religieuse. L'heure des synthèses n'est pas encore venue; nous devons nous contenter d'ouvrir une fenêtre sur cette expérience «intrareligieuse»,

¹ J.-C. Basset, *Le Dialogue interreligieux. Histoire et avenir*, Paris, Cerf, 503p.

² P.-F. de Béthune, «Rapport au congrès des abbés pour les années 1992-1996, Secrétariat Général des Commissions pour le dialogue interreligieux monastique», Monastère Saint-André de Clerlande, p. 4 (A79).

inédite dans l'histoire du monachisme chrétien. Une deuxième difficulté concerne l'histoire du M.I.D., lequel entretient des liens étroits avec les organismes européens, l'Aide Inter-Monastère (A.I.M.) et le Dialogue Interreligieux Monastique (D.I.M.). Nous avons dû miser en bonne partie sur les témoignages parfois divergents, recueillis auprès de moines américains et aussi européens, pour retracer le fil des événements et en dégager la signification. Enfin, la troisième difficulté majeure réside dans l'accès à l'information. Compte tenu du peu de publications sur le dialogue des moines et *a fortiori* sur le M.I.D., il nous a fallu rassembler une documentation complète comptant de nombreuses archives, résultat d'une longue recherche tant aux États-Unis qu'en Europe.

Notre documentation se compose de sources écrites et orales. Les sources écrites sur le M.I.D. sont principalement le Bulletin¹ et les archives de l'organisme nord-américain. Le Bulletin forme notre corpus de base: il est la source première et indispensable qui renseigne sur les orientations, les activités, les projets ou encore la vision du monde de l'organisme interreligieux. Le Bulletin est avant tout un outil qui sert à sensibiliser les moines nord-américains au dialogue avec les religions non-chrétiennes, principalement avec les «moines» des religions orientales². À en croire les statistiques, il connaît un succès certain, puisque son tirage passe de 250

¹ Le Bulletin a été publié au monastère d'Osage (Oklahoma) de janvier 1978 à octobre 1990 et, depuis janvier 1991, il est publié à l'abbaye de Gethsémani (Kentucky).

² Dans le bulletin n°40, nous lisons: «The Bulletin is intended to further the cause of dialogue between East and West. It has been a beneficial instrument and hopefully will continue in this way» (NAB40[91]16).

exemplaires en 1978 à 2300 en 1995 (MID54[95]2). Nous limitons notre étude du Bulletin aux 59 numéros publiés au cours des vingt premières années de l'organisme, soit de 1978 à 1997, à raison de trois numéros par an¹; ce qui totalise environ mille pages où s'entremêlent informations éparses et genres littéraires variés: rapports, annonces d'activités, lettres, articles, entrevues, citations, bibliographies. Le Bulletin représente une source considérable d'informations sur l'expérience monastique, plus spécialement sur la contemplation et le dialogue interreligieux. Jean Leclercq écrit en ce sens que les

problèmes abordés dans les textes et les exposés sont ceux qui touchent le plus directement à la contribution que les moniales et les moines peuvent apporter au dialogue interreligieux: théologie contemplative, orientée vers l'expérience de Dieu; lumières par lesquelles les diverses traditions peuvent aider à proposer le mystère de la Trinité et celui du Christ; méthodes de formation et d'information conduisant à une transformation intérieure profonde; rôle du silence; voies de la recherche spirituelle (NPHM,141).

On est en droit de considérer le Bulletin comme un reflet fidèle du M.I.D. Il ne se contente pas d'offrir une chronique d'actualités; il véhicule aussi une compréhension théologique de l'expérience chrétienne de l'altérité religieuse.

L'autre source écrite concernant le M.I.D. se compose de plus de 2500 pages d'archives, réunissant comptes-rendus des réunions annuelles, rapports d'activités, bilans financiers, correspondances, documents concernant la structure administrative. La plupart des archives se trouve au monastère des

¹ Sauf pour 1996 et 1997 où seulement deux bulletins furent publiés.

Bénédictines américaines de *Lady of Grace* à Beech Grove (Indiana), centre administratif du M.I.D., et au monastère bénédictin de Saint-André de Clerlande en Belgique, siège du Secrétariat général pour le dialogue interreligieux monastique.

Quant aux sources orales, elles se rapportent essentiellement aux entrevues que nous avons réalisées aux États-Unis et en Europe avec des personnes capables de nous renseigner sur le dialogue monastique et particulièrement sur le M.I.D. Cela nous a permis de constituer une banque de données, qui compte environ 160 heures d'enregistrements, pour laquelle nous avons dû nous rendre en différents endroits: en France en 1992 (Paris: Dennis Gira, Dakpo Rimpoche, Bernard de Soos¹; Alpes: Denis Teundroup et Jean-Pierre Schnetzler), à Rome en 1993 (Armand Veilleux, Mayeul de Dreuille, Felix Machado, Thomas Michel), aux États-Unis en 1994 (Indianapolis: Marie-Margaret Funk; Lafayette: Donald W. Mitchell; Tulsa: Pascaline Coff; Ava: James Conner; Big Sur: Bruno Barnhart; Honolulu: David Chappell, Robert Aitken, Joan Chatfield), à l'abbaye de Gethsémani près de Louisville en 1995 (Ewert H. Cousins) et en 1996 (Basil Pennington, David Steindl-Rast, Odette Baumer-Despeigne, Maha Ghosananda, Pierre-François de Béthune), en Belgique à l'abbaye de Saint-André de Clerlande en 1997 (Pierre-François de Béthune), et enfin au Canada à l'abbaye d'Oka près de Montréal en 1998 (Bernard de Give).

¹ Voir la liste des références biographiques en Annexe II.

À côté des sources écrites et orales, il faut mentionner la somme des connaissances acquises grâce à notre participation à plusieurs activités du M.I.D., dont la réunion annuelle des membres tenue à l'abbaye de Gethsémani en 1995, la rencontre de Gethsémani avec le Dalaï lama en 1996, le congrès de la Society for Buddhist-Christian Studies à Chicago la même année¹ et la réunion annuelle des membres du M.I.D. à l'abbaye d'Oka en 1998. Mentionnons enfin notre fréquentation du bouddhisme, longue d'une dizaine d'années, d'abord à l'Institut Européen du Bouddhisme Tibétain à Strasbourg, puis au Temple Bouddhiste Tibétain de Montréal.

Par une démarche essentiellement inductive, nous tentons, à partir du terrain de l'expérience et des données éparses de la documentation, de dégager les principales coordonnées du dialogue interreligieux monastique et les questions théologiques fondamentales qu'il soulève. Nous abordons notre documentation selon une double perspective: diachronique et synchronique. L'approche diachronique nous permet d'identifier les principaux jalons de l'évolution des idées et des structures de l'organisme; et l'approche synchronique nous offre la possibilité de dresser, à partir de multiples expériences et de nombreux auteurs appartenant à des époques et des contextes différents, le portrait théorique du moine en dialogue.

La première partie de la thèse s'inscrit dans l'approche diachronique. Il s'agit moins ici de dresser la chronique du M.I.D., que de faire l'histoire de

¹ Lors de ce congrès, un «panel» fut consacré au M.I.D.

l'idée de dialogue interreligieux monastique à travers les faits et gestes de l'organisme nord-américain. Dans le premier chapitre, nous retraçons les principaux jalons de la préhistoire de cette expérience dialogale; nous nous interrogeons sur l'origine de l'idée d'un dialogue entre les monachismes chrétiens et non-chrétiens. En réponse à cette interrogation, nous dégagons les intuitions et les événements-clés qui, au sein de l'A.I.M., ont concourus, de 1960 à 1978, à la naissance de l'organisme nord-américain. Les deux chapitres suivants sont consacrés à l'évolution de l'idée du dialogue intermonastique non plus en Asie, mais en Amérique du Nord. Nous traitons d'abord des quinze premières années du M.I.D. alors connu sous le nom de N.A.B.W.E.D., soit de 1978 à 1993. C'est une période de fondation, d'ouverture aux autres spiritualités et de quête d'indépendance par rapport à l'organisation-mère, l'A.I.M. Les cinq dernières années, abordées dans le troisième chapitre, soit de 1993 à 1998, marquent un changement notable autant dans les orientations que dans la structure du M.I.D. Ce sont des années axées sur l'affirmation du dialogue des moines, sur la recherche de la spécificité de ce dialogue et sur la coopération entre les commissions interreligieuses nord-américaine et européenne.

Ce panorama historique permet d'asseoir, dans la seconde partie de la thèse dont l'approche est essentiellement synchronique, notre compréhension de l'expérience du M.I.D. Nous tentons d'identifier dans le premier chapitre les principales coordonnées de cette expérience en nous demandant avec qui et comment est engagé le dialogue des moines; alors que dans le deuxième nous traitons de ce dernier d'une façon plus dynamique en posant la question de son

processus: à quoi engage-t-il? quelles en sont les étapes et l'issue? quelles motivations poussent le moine à s'engager dans cette aventure? Ce travail de recherche minutieux nous fait voyager au cœur de la spiritualité du dialogue, où l'accueil de la vérité universelle de l'autre est l'occasion de proclamer l'universalité du christianisme. La pratique du dialogue devient une expérience spirituelle en soi qui n'est pas sans soulever nombre de questions fondamentales et alimenter un vif débat dans les milieux catholiques. Est-il possible de s'engager dans une pratique non-chrétienne tout en demeurant fidèle à l'expérience du Christ? Le dialogue de l'expérience religieuse ne conduit-il pas tout simplement au syncrétisme? Quelle compréhension de l'identité chrétienne est sous-jacente au dialogue des moines? En tentant de répondre à ces questions, nous sommes en mesure, dans le troisième chapitre, de nous interroger sur les conséquences théologiques de l'expérience du M.I.D. qui invite à une révision radicale de la théologie sur la base d'une herméneutique du dialogue où, pour la première fois, la différence religieuse est respectée dans sa dimension spécifique et universelle. En conclusion, nous nous poserons la question suivante: le dialogue interreligieux monastique n'est-il qu'une mode inspirée d'un engouement fugace pour les religions orientales? N'est-il pas plutôt un mouvement prophétique annonçant l'aube d'une nouvelle ère chrétienne? Une chose est certaine, une porte a été ouverte qu'il ne sera plus possible de fermer.

PREMIÈRE PARTIE

HISTOIRE ET ORIENTATIONS DU M.I.D.

Trois événements sont déterminants dans l'apparition d'un dialogue interreligieux monastique structuré et officiel: les deux grandes réunions du monachisme chrétien en Asie — Bangkok en 1968 et Bangalore en 1973 —, la lettre du Cardinal Sergio Pignedoli encourageant en 1974 l'Ordre bénédictin à poursuivre ses efforts de dialogue avec les monachismes non-chrétiens, et la création en 1978 de deux organismes interreligieux: le Dialogue Interreligieux Monastique (D.I.M.) en Europe et le North American Board for East-West Dialogue (N.A.B.E.W.D.) en Amérique du Nord. Le dénominateur commun de ces moments-clés réside dans le fait qu'ils s'intègrent à l'histoire de l'Aide à l'Implantation Monastique (A.I.M.), une organisation destinée à répandre le monachisme de saint Benoît dans les pays dits de mission. Non seulement l'A.I.M. joua un rôle décisif dans l'avènement du N.A.B.E.W.D., mais elle compta ce dernier parmi ses activités jusqu'en 1991.

D'entrée de jeu, il importe de dégager les éléments qui, au sein de l'Aide à l'Implantation Monastique, ont poussé les moines à considérer le dialogue interreligieux comme étant une activité indissociable de leur mission. De là, nous serons en mesure de mieux cerner le développement historique du N.A.B.E.W.D. qui, en 1993, déboucha sur un changement de structure et d'orientation dont le signe le plus évident fut la nouvelle appellation de l'organisme interreligieux nord-américain: Monastic Interreligious Dialogue (M.I.D.).

La partie historique de la thèse se divise en trois chapitres; le premier jette un regard sur l'A.I.M. afin de poser les principaux jalons de la préhistoire de la sous-commission interreligieuse; le deuxième propose un profil détaillé du N.A.B.E.W.D.; et le troisième met en lumière les changements notables qui accompagnent la nouvelle raison sociale de l'organisme nord-américain (M.I.D.). L'approche historique que nous adoptons n'est pas événementielle, mais consiste plutôt à retracer l'évolution de l'idée du dialogue interreligieux monastique de 1960, avec la création l'A.I.M., à 1998 qui marque le vingtième anniversaire du M.I.D.

Pour y parvenir, nous nous proposons de mettre en œuvre une démarche à la fois dynamique et cyclique: *dynamique*, car elle reflète le mouvement historique de la rencontre des monachismes, et *cyclique*, étant donné que ce mouvement est le fruit d'un même processus à l'œuvre autant dans l'A.I.M., le N.A.B.E.W.D. que le M.I.D. Il s'agit d'un processus de génération et de croissance, en ce sens qu'un organisme naît à partir d'un contexte et d'une problématique donnés et se développe jusqu'à provoquer, à son tour, la création d'un autre organisme, ou, plus modestement, le changement de ses propres orientations initiales. Nous identifions six étapes dans ce processus de génération:

- 1 - la problématique
- 2 - l'intuition
- 3 - la structure
- 4 - les objectifs
- 5 - les activités
- 6 - les réseaux

D'un contexte particulier, émergent des problèmes et des défis nouveaux qui forment la *problématique*. La solution éventuelle surgit d'une *intuition*, qui, à son tour, va susciter la création d'une *structure* capable de déployer les éléments d'une stratégie d'action. Les principaux acteurs qui animent cette nouvelle structure sont désormais en mesure de formuler avec précision leurs *objectifs* et ainsi de mettre sur pied un certain nombre d'*activités* conformes à l'intuition de base. Mais le processus ne s'arrête pas là. En effet, les activités engagent un changement du contexte initial, avec la formation de nouveaux *réseaux* qui conduisent à une nouvelle *problématique*; le cycle est sans fin (Schéma 1¹).

¹ Notons que la problématique, la structure et les activités se rapportent à des événements qui se manifestent dans un contexte donné; alors que l'intuition, les objectifs et les réseaux sont de l'ordre de l'idée et font le lien entre la problématique, la structure et les activités. C'est pourquoi, nous les avons représentés sur le schéma par un trait suivi d'une flèche. De plus, nous tenons à rappeler que si nous faisons une distinction entre le N.A.B.E.W.D. et le M.I.D., c'est uniquement pour insister sur le changement de structure et d'orientation qui s'est opéré au sein de l'organisme nord-américain. Le N.A.B.E.W.D. et le M.I.D. ne se rapportent pas à deux associations séparées, mais bien à la commission interreligieuse nord-américaine considérée à deux époques différentes; d'où l'emploi des pointillés entre le deuxième et le troisième cycles.

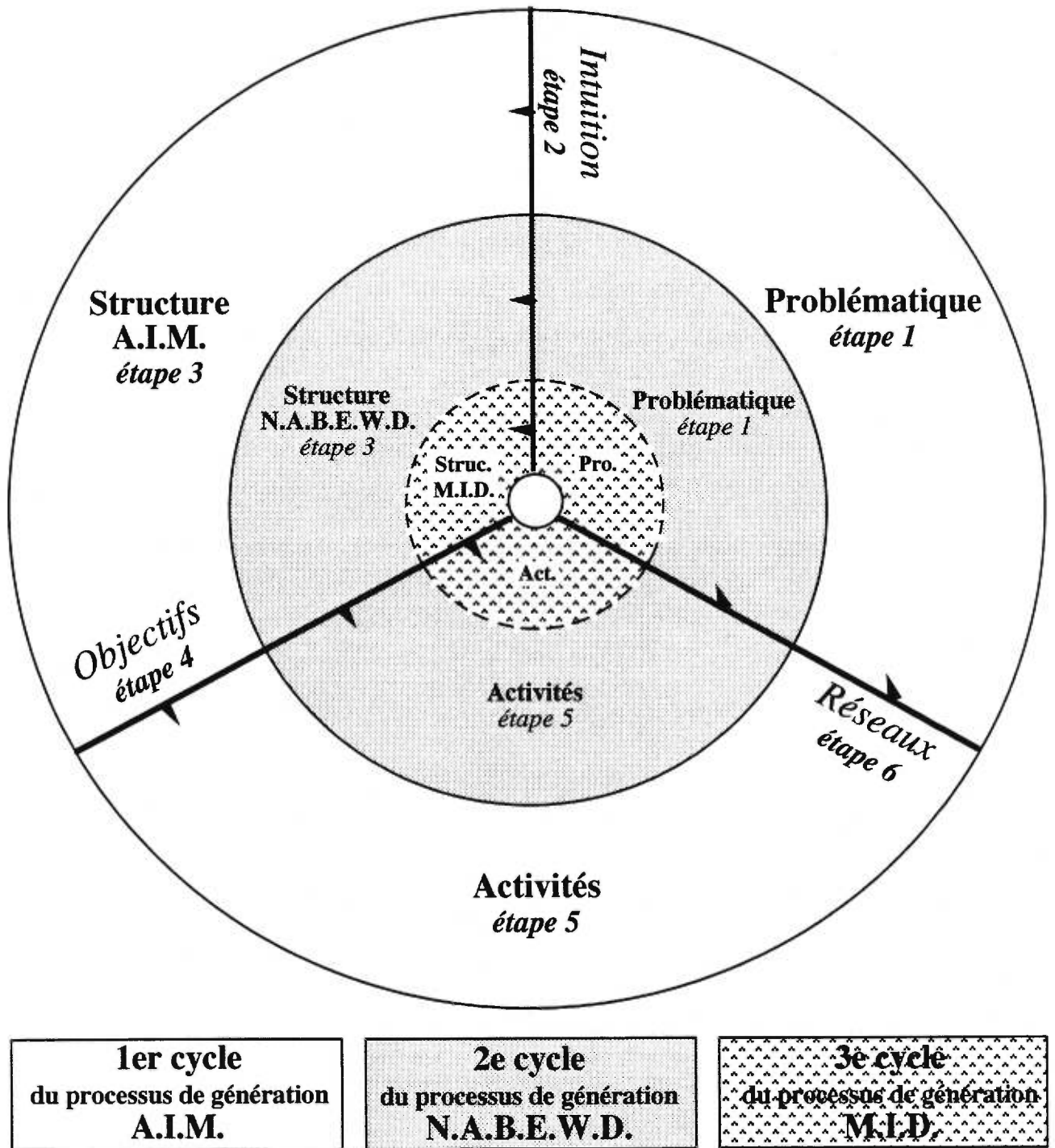


Schéma 1

CHAPITRE PREMIER

L'A.I.M. : DE L'IMPLANTATION MONASTIQUE AU DIALOGUE INTERRELIGIEUX (1960-1978)

Dans *Nouvelle page d'histoire monastique*¹, Jean Leclercq trace de façon exhaustive les lignes directrices de l'histoire de l'A.I.M. de 1960 à 1985. Notre intention n'est pas de refaire ce travail, mais plutôt d'établir en quoi l'A.I.M. a préparé un terrain propice au développement du dialogue interreligieux monastique. Les motifs à l'origine de l'A.I.M. et les préoccupations fondamentales de celle-ci constituent l'héritage légué au N.A.B.E.W.D., qui les a portées et transmues en fonction d'une nouvelle perspective dialogale.

1 - Déclin de l'Europe et exigences missionnaires

L'encyclique *Fidei Donum* de Pie XII est l'élément déclencheur qui concourt à la création de l'A.I.M. Il importe donc de la situer brièvement dans le contexte géopolitique au lendemain de la seconde guerre mondiale.

La deuxième moitié du XX^e siècle marque une nouvelle étape dans l'histoire du monde, marquée notamment par le déclin des puissances européennes et une remise en question radicale de l'Église catholique. Une ère

¹ J. Leclercq, *Nouvelle Page d'Histoire Monastique, histoire de l'A.I.M. 1960-1985*, Paris, Publication de l'A.I.M., 1986, 224p. J. Leclercq est un Bénédictin français (Avesnes) de Clervaux au Luxembourg. Grand spécialiste de saint Bernard, il est l'un des érudits les plus prolifiques de notre époque sur le monachisme en général. Co-fondateur de l'A.I.M., il est aussi un ardent défenseur du dialogue interreligieux monastique.

nouvelle s'annonçait au lendemain des deux grandes guerres dont nous retenons quatre caractéristiques. La première concerne l'horreur de la mort. Après les deux guerres les plus dévastatrices que l'humanité ait jamais connues, la menace d'une catastrophe nucléaire donna corps au scénario de fin du monde, poussant à une remise en question générale, autant culturelle, politique, économique que religieuse. L'athéisme — deuxième caractéristique — s'affirmait davantage en réaction à un Dieu lointain et impassible devant l'inacceptable. Le modernisme, la montée du communisme, ainsi que les promesses de la science de dévoiler un à un tous les mystères contribuaient à faire en sorte que la mort de Dieu soit plus que jamais de l'ordre du possible. La montée de l'athéisme affecta le rayonnement de l'Église catholique, tout comme le déclin des puissances européennes et les vagues successives de décolonisation à travers le monde — troisième caractéristique —, surtout en Afrique de 1950 à 1960. Livrés à eux-mêmes, les pays africains étaient en proie à des influences matérialistes, politiques et religieuses considérées par les autorités catholiques comme contraires au message évangélique. La décolonisation faisait place aussi à la diversité religieuse — quatrième caractéristique —, jusqu'alors étouffée en partie sous l'étau des puissances coloniales. L'Église devait donc redoubler d'efforts pour maintenir son influence dans un monde désormais «post-colonial¹.»

¹ Par «post-colonial», nous désignons la situation des pays décolonisés. Il s'agit de l'après-colonisation. Cependant, nous sommes conscient qu'il serait plus approprié de parler, avec B. Mouralis, de néo-colonialisme plutôt que de post-colonialisme. En effet, beaucoup de pays anciennement dominés par des puissances européennes, le sont encore en partie à notre époque, selon des modes toutefois différents. Voir B. Mouralis, «Mongo Beti, le savoir et la fiction», dans *Présence francophone*, 42 (1993), p. 31.

Dans ce contexte d'instabilité, Pie XII ressentit l'urgence de publier une encyclique destinée à tous les catholiques en vue d'affirmer la présence de l'Église dans le monde et avant tout en Afrique. Parue le 21 avril 1957, l'«Encyclique <Fidei donum> sur la situation des Missions catholiques, notamment en Afrique¹», est un appel général et inédit à la mission. Pour la première fois dans l'histoire, un pape appelait tous les croyants à une mobilisation générale au service de l'expansion de la foi². Cet appel tout azimut témoigne de la gravité de la situation ecclésiale de l'époque ou, tout au moins, d'une inquiétude profonde des dirigeants de l'Église face au bouleversement de la conjoncture mondiale. Les catholiques étaient invités à s'unir pour faire face à un athéisme moderne qui entretient l'ignorance, voire la haine de Dieu³ et à un matérialisme athée qui répand en bien des contrées d'Afrique son «virus de division⁴». À côté des «ennemis du nom de Dieu», l'Église doit relever le défi du pluralisme religieux, considéré comme une entrave à la propagation de la «vraie foi». Celle-ci va à l'encontre des «croyances païennes», auxquelles sont rattachés des millions d'Africains⁵, et aussi de l'islam qui connaît un succès croissant en Afrique — à la suite de la mobilisation des musulmans, amorcée dès le début du XX^e siècle — et qui semble visé par certains propos de l'encyclique⁶. Un sentiment d'urgence se

¹ *La Documentation Catholique* 1251 (12 mai 1957), pp. 581-596.

² NPHM,5. Pie XII écrit: «Dieu veuille qu'à Notre appel l'esprit missionnaire pénètre plus profondément au cœur de tous les prêtres et, par leur ministère, enflamme tous les fidèles»; dans «Encyclique <Fidei donum> sur la situation des Missions catholiques, notamment en Afrique!», *Documentation catholique* 1251 (12 mai 1957), p. 581.

³ *Ibid.*, p. 582.

⁴ *Ibid.*, p. 584.

⁵ Voir *Ibid.*

⁶ Voir *Ibid.*

répand dès lors au sein de l'Église entière: il faut agir avant qu'il ne soit trop tard, avant que l'Afrique ne devienne «imperméable à la vraie foi¹». L'encyclique confirme l'idéal visé par les autorités ecclésiales d'alors: «[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 monde²». L'Église se donne comme mission d'offrir un ordre social chrétien³ aux pays en recherche de nouvelles structures; un ordre à établir sous le signe du don de soi et de la charité et dans lequel les autochtones feraient toutefois leur part⁴.

2 - Pour une Église universelle en dialogue

Les moines, dont la vocation n'est pas à proprement parler missionnaire⁵, ne sont pas pour autant restés insensibles à cet appel. Il faut dire qu'ils avaient déjà été encouragés par Pie XI à fonder des monastères dans les pays non traditionnellement chrétiens, d'abord dans sa Lettre Apostolique *Umbratilem* de 1923 puis dans son encyclique *Rerum Ecclesiae* de 1926. Il est intéressant de constater que dans cette dernière encyclique le pape était déjà conscient, quarante-deux ans avant la tenue du congrès monastique de Bangkok, de l'importance d'introduire la vie plus austère des monastères surtout chez les orientaux qui, selon lui, étaient naturellement portés à la

¹ *Ibid.*, p. 585.

² *Ibid.*, p. 582-3.

³ Voir *Ibid.*, p. 585.

⁴ «Que l'Église soit fermement et définitivement établie chez de nouveaux peuples, et qu'elle reçoive une hiérarchie propre, choisie parmi les habitants du lieu»; *Ibid.*, p. 583.

⁵ Les moines avaient pourtant contribué grandement à l'expansion du christianisme en Europe.

solitude, à la prière et à la contemplation. Mayeul de Dreuille souligne en cela «l'exactitude de l'intuition de Pie XI, confirmée par Vatican II, sur la nécessité de la vie monastique et contemplative pour la plénitude de la vie chrétienne dans les églises en voie de développement¹». Mais il va sans dire que l'enthousiasme montré par le pape à l'endroit des Ordres contemplatifs était proportionnel au désir de gagner tous les «infidèles aux Christ²». Si de façon générale l'appel de Pie XI n'a pas soulevé les passions, celui de Pie XII sera entendu. Plusieurs moines ont voulu y répondre en favorisant l'implantation de monastères dans les «jeunes églises». L'intuition ou «l'utopie fondatrice», selon les termes de J. Leclercq, qui sous-tendait cette réponse monastique, est à rechercher dans les projets des bénédictins Cornélius Tholens et Denis Martin³, élaborés, indépendamment l'un de l'autre, deux ans après la publication de l'encyclique. Dans son rapport, C. Tholens, abbé de Slangenbourg aux Pays-Bas, reprend un passage de la lettre⁴ de Pie XII et en fait une préoccupation typiquement monastique:

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. (NPHM,8)

¹ M. de Dreuille, «Monks of Today and Dialogue between the Major Religions», *A.I.M. Bulletin* 34 (1983), p. 139.

² «Lettre encyclique *Rerum Ecclesiae* adressée à L'Épiscopat par S. S. Pie XI», *Documentation catholique* 15 (1926), p. 1423.

³ Voir NPHM,13.

⁴ Pie XII écrit: «[...] 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'implante et qu'elle fleurisse en tous lieux de la terre»; dans «Encyclique <*Fidei donum*> sur la situation des Missions catholiques, notamment en Afrique!», *Op. cit.*, p. 588.

Toutefois, sa compréhension de l'Église universelle diffère de celle qui se dégage de l'encyclique qui, toujours selon lui, s'inscrit dans un contexte d'idée désuètes¹. Au lieu d'envisager cette encyclique dans une perspective exclusiviste en opposant les autres religions à la «vraie foi», 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» (NPHM,8). L'intérêt premier du Bénédictin n'est pas d'imposer le message évangélique, mais plutôt, à la lumière de l'Évangile, de faire preuve d'hospitalité et de rentrer en dialogue avec la diversité religieuse². C. Tholens nous confia en effet qu'aussitôt après la création de l'A.I.M. sa vision s'est élargie: «Les moines chrétiens doivent venir dans les pays du tiers-monde non pour y porter la culture occidentale, non plus pour convertir, mais pour y vivre eux-mêmes. Vivre en communion avec leur entourage culturel et religieux³». Toujours selon le moine hollandais, c'est à partir de cette idée que le Secrétariat de l'A.I.M. a décidé d'organiser le congrès de Bangkok sur lequel nous reviendrons.

De son côté, D. Martin, du monastère d'En Calcat, dans le Midi de la France, devenu prieur de Toumliline au Maroc, insiste sur l'importance de la vie contemplative et l'augmentation des vocations monastiques en Afrique.

¹ Voir la lettre que C. Tholens nous adressa le 20 janvier 1998 (A117).

² J. Leclercq remarque: «L'Ordre de Saint Benoît [...] ne pourrait-il pas, par exemple, fonder une abbaye disposant d'un centre de rencontre où les questions raciales pourraient être abordées à la lumière de l'Évangile» (NPHM,11)?

³ C. Tholens, *Op. cit.*

L'abbé constate en effet qu'à partir du milieu du XX^e siècle, les «vocations germent partout» (NPHM,12). Il fait coïncider ce fait nouveau avec la requête des évêques d'Afrique de voir l'Église s'implanter avec tous ces éléments, «y compris celui qui y manque encore presque partout: la vie contemplative menée par des autochtones» (NPHM,12). Or le désir de combler ce manque portait en soi le germe d'un grand bouleversement au sein de l'Église. Il répondait certes à l'appel de Pie XII de promouvoir l'universalité de l'Église, mais était en réalité opposé à l'esprit de *Fidei Donum*. On est loin de l'esprit de conquête véhiculé par l'encyclique. Nous sommes plutôt confrontés à un système inclusiviste privilégiant l'«adaptation». D. Martin cite en ce sens Godefroid Dayez:

Nous adopterons l'activité compatible avec la vie monastique que les circonstances imposeront [...] Le bien que font les moines se fait surtout par une sorte de surabondance. Tout orientés qu'ils sont vers Dieu, ils ne peuvent pas ne pas communiquer cette orientation. (NPHM,13)

La mission du moine revêt d'emblée une connotation particulière. Différente de celle du missionnaire, elle ne consiste pas tant à répandre physiquement un christianisme tout azimut, qu'à témoigner ici-bas de la victoire sur la mort, celle du Christ ressuscité. Le moine est appelé à être cette lueur d'espérance dans un monde tourmenté. Les évêques, cités dans le projet de D. Martin, attendaient du moine qu'il révèle l'Église comme eschatologique sans se soucier d'efficience (NPHM,12).

Le désir de révéler l'Église comme universelle et eschatologique, en dialogue avec la nouvelle réalité du monde, la mondialisation croissante des intérêts et des problèmes imposant le développement d'organisations à l'échelle mondiale (NPHM,7), ainsi que la très faible présence monastique en dehors de l'Occident, comptent parmi les raisons qui ont présidé à la création d'une organisation destinée à l'implantation monastique dans les pays dit de mission.

3 - Première organisation monastique à l'échelle mondiale

Dans leur projet, C. Tholens et D. Martin proposèrent la création d'un organisme monastique capable de répondre à leurs intuitions respectives. Bien qu'indépendants l'un de l'autre, les projets concordaient quant à l'établissement d'un centre bénédictin d'aide et d'information dont la tâche spécifique serait, d'une part, d'implanter le monachisme dans les pays en voie de développement et, de l'autre, d'offrir des instruments de travail aux moines qui souhaitent participer à cette nouvelle activité¹. En 1959, deux ans après l'appel de Pie XII, ces projets furent présentés au congrès des abbés à Rome. C. Tholens y fit la suggestion de fonder un Secrétariat de l'Ordre pour l'implantation du monachisme chrétien dans les pays de mission. Le moine hollandais nous fit remarquer que l'idée d'une telle collaboration entre les monastères de l'Ordre n'a pas été facilement acceptée par les abbés qui voyaient leur indépendance juridique menacée². C. Tholens n'a donc pas compté ses

¹ Voir NPHM,9-11 et 13.

² C. Tholens, *Op. cit.*

efforts en vue de convaincre les moines du bien-fondé de cette entreprise. Sa persévérance a finalement porté fruit; l'idée de fonder un Secrétariat fut approuvée à l'unanimité par les abbés, ce qui valut à C. Tholens, accompagné de Théodore Ghesquière, abbé de Saint-André-les-Bruges, d'en étudier les possibilités de réalisation. Au terme du congrès, l'Aide à l'Implantation Monastique (A.I.M.) était née; il restait cependant à lui donner une structure, ce que fit en 1960 Marie-Robert de Floris¹, ancien abbé d'En Calcat, chez les Bénédictines de Vanves (Paris), lesquelles étaient de celles qui répondirent à l'appel à la mission de Pie XI². Durant l'été 1961, en conclusion de la rencontre des Ordres bénédictin et cistercien dans le département de la Vienne pour célébrer le seizième centenaire de la fondation de l'abbaye de Ligugé — la première d'Europe — par saint Martin, l'Abbé primat lut une résolution approuvant officiellement mais à titre provisoire, jusqu'à la prochaine réunion des abbés-présidents, l'existence du nouveau Secrétariat des Missions. Et à la fin de l'année, la nouvelle organisation était enregistrée conformément aux exigences administratives françaises. En 1962, le synode des abbés-présidents des Congrégations bénédictines, réuni à Rome, approuvait l'existence et les statuts de l'A.I.M., mais cela était une fois de plus provisoire jusqu'au congrès des abbés de 1966, où, finalement, l'A.I.M. fut reconnue officiellement et définitivement comme Secrétariat pour les Missions (NAB7[80]3).

¹ B. de Soos, ex-Secrétaire général de l'A.I.M., dira de lui: «Il aura eu le mérite de créer, de développer ce service de la Confédération [...]», dans «Rapport des activités de l'A.I.M. pour le congrès des abbés (septembre 1984)», *Bulletin de l'A.I.M.* 37 (1984), p. 11.

² Voir NPHM,15.21.

Trois éléments majeurs caractérisent la structure de l'A.I.M. dont le N.A.B.E.W.D. sera l'héritier: la créativité bénédictine au service des peuples, le rapprochement inédit entre les Ordres bénédictins et cisterciens, et le contraste entre la précarité financière et une vitalité indéniable.

L'appel à la mission de Pie XII posait de nouvelles questions aux moines, celle en particulier de remettre en cause la structure de l'Ordre bénédictin; car comment répondre à une volonté d'expansion sans compter sur une organisation centralisée¹? Il fallait donc aboutir à une solution qui concilie la responsabilité missionnaire de chacun avec l'absence d'organisation, et par conséquent d'expansion, dont le monachisme avait fait preuve (NPHM,7). La tension constante assumée dorénavant par les Bénédictins consistait à allier le désir d'autonomie, garant d'une créativité enrichissante, et la volonté de coopération avec les diverses parties, en vue d'unir ressources et informations dans l'accomplissement d'une tâche commune. Cette tension fut somme toute bénéfique dans la mesure où, croyons-nous, elle a contribué à préserver en partie l'expansion monastique d'un néo-colonialisme occidental. L'Ordre bénédictin est bien placé pour rencontrer la diversité culturelle et religieuse, et ce, dans le respect des

¹ J. Leclercq précise en effet que «l'histoire ancienne et récente révèle que les bénédictins n'ont jamais constitué un <Ordre missionnaire>, pour la simple raison qu'ils n'ont jamais constitué - et ne constituent pas encore - un Ordre, c'est-à-dire un Institut religieux centralisé d'une façon ou d'une autre» (NPHM,6). Et il ajoute: «Depuis Léon XIII - exactement depuis 1893 - la Confédération bénédictine est faite d'un ensemble de Congrégations dont chacune est un Institut autonome, avec ses Constitutions propres, son Chapitre général, et un Président dont les fonctions ne s'identifient pas à celles du Supérieur général d'un Ordre ou Institut religieux. La Confédération a elle-même à sa tête un Abbé Primat, élu par les abbés réunis à intervalles réguliers en Congrès des abbés» (NPHM,7).

traditions de chacun, puisque, selon C. Tholens, «il présente [...] de nombreuses facettes, et des conceptions fort différentes s'y rencontrent. À l'intérieur d'une même Congrégation, souvent deux monastères n'ont pas le même cachet et ne réalisent pas l'idéal monastique par des voies identiques» (NPHM,9). Le manque de centralisation, perçu comme une faiblesse dans certains Ordres, représente un atout pour la famille bénédictine. D'où ces mots de Prosper Guéranger (o.s.b.): «Ce qui fait la force des jésuites nous mettrait en danger» (NPHM,9).

La structure de l'A.I.M. fut aussi l'occasion d'un rapprochement historique entre les membres de la grande famille de saint Benoît. La décision de mettre sur pied l'A.I.M. fut prise d'un commun accord par l'Abbé primat des Bénédictins, Benno Gut, et par l'abbé général des trappistes, Gabriel Sortais. Cela marquait le début d'une collaboration étroite entre Bénédictins et Cisterciens des deux observances dans l'exécution d'une tâche commune¹.

Enfin, la structure de l'A.I.M. s'avère paradoxale à plusieurs égards. Malgré ses moyens financiers et son infrastructure limités, l'organisation a vite fait preuve d'une vitalité remarquable². Un tel contraste correspond à

¹ En ce sens, l'A.I.M. «offre un caractère absolument inouï, fonctionnant à l'échelle de toutes les formes de vie bénédictine et de l'Ordre Cistercien de la Stricte Observance. Plus tard, elle s'étendra aussi à l'Ordre Cistercien de la Commune Observance. Jamais, dans l'histoire, rien de tel n'avait existé, et vingt-cinq ans plus tard, l'A.I.M. reste, dans son genre, unique» (NPHM,22). Voir aussi NPHM,17-18 et NAB7[80]3.

² J. Leclercq rend compte de ce phénomène en ces termes: «L'A.I.M. est fragile. Mais sa faiblesse paraît avoir été la condition de sa durée. Depuis ses origines, il y a un contraste entre la pauvreté des moyens dont elle disposa - en personnel, en locaux, en ressources - et l'étendue des réalisations, certes limitées, imparfaites, mais non négligeables - qu'elle a pu accomplir» (NPHM,210).

l'objectif de l'A.I.M. de révéler l'Église comme eschatologique, un objectif réalisable en dehors des cadres restrictifs et des intérêts d'une administration imposante. L'objectif de l'A.I.M. étant de répandre le monachisme dans les «jeunes églises» d'Afrique et d'ailleurs, il fut demandé, lors du congrès des abbés de 1966, que l'effort de l'A.I.M. soit étendu à l'Asie et à l'Amérique latine (NPHM,XII). En dépit d'un manque d'intérêt constaté en 1970 chez les Supérieurs bénédictins pour l'effort de l'A.I.M. (NPHM,87), le résultat fut remarquable. En 1984, on comptait plus de 250 monastères pour l'Amérique Latine, l'Afrique et l'Asie; alors qu'ils n'étaient que quinze en 1900 et une trentaine en 1950¹.

4 - À l'écoute des cultures et des religions d'Asie

Les fondations à travers le monde ont rapidement suscité de nouvelles préoccupations. À mesure que l'enracinement du monachisme était assuré, on pouvait s'arrêter à des problèmes plus vastes, et sortir des limites que l'on s'était initialement fixées (NPHM,89). Il devenait alors inopportun de parler d'implantation du monachisme. En 1976, l'A.I.M. s'ajustait aux exigences nouvelles: l'Aide à l'Implantation Monastique devint l'Aide Inter-Monastères. Paul Gordan apporte deux raisons à ce changement d'appellation; la première réside dans la volonté d'éliminer toute idée de colonialisme qui se dégage de la notion d'implantation, et la seconde renvoie au désir de mettre l'accent sur la fraternité et l'enrichissement mutuel des monastères d'Occident

¹ Voir M. de Dreuille, «Monks of Today and Dialogue between the Major Religions», *A.I.M. Bulletin* 34 (1983), p. 138.

et des pays de mission¹. C'est dans cet esprit que B. de Soos insistait en 1984 sur la triple action: «conscientiser», «informer» et «aider» les moines des jeunes Églises². Si le développement de la vie monastique était toujours à l'ordre du jour, il était aussi question dorénavant d'un développement envisagé davantage dans une perspective d'entraide et d'écoute réciproque.

Les objectifs de l'A.I.M. mettaient davantage en lumière l'utopie fondatrice issue du projet de C. Tholens. Le «rayonnement» mondial du monachisme posait le problème d'une décolonisation de ce dernier. Une des tâches majeures de l'A.I.M. était donc d'entrer en dialogue avec les peuples, de savoir qui ils sont pour comprendre leurs besoins, et ce, dans l'espoir de voir naître un monachisme non pas en Afrique ou en Asie, mais africain et asiatique. Une telle attitude amenait l'A.I.M. à s'orienter vers d'autres réalités qu'elle même: les religions non-chrétiennes, et surtout celles qui comportaient des formes de vie monastique, comme l'hindouisme et le bouddhisme.

Au début, l'A.I.M. concentra son attention tout particulièrement sur le continent africain. Rien d'étonnant à cela, puisque l'organisation monastique se voulait une réponse à *Fidei Donum*. D'où les congrès pan-africains de Bouaké (1964) et de Rome (1966). En outre, dès sa création, le Bulletin du Secrétariat s'identifiait sous le nom de «Bulletin de liaison des monastères d'Afrique». Ce n'est que plus tard, à la fin de 1968, après le congrès de Bangkok,

¹ Voir P. Gordan, «Inter-religious Dialogue and the A.I.M.», *A.I.M. Bulletin* 27 (1979), p. 43.

² B. de Soos, «Rapport des activités de l'A.I.M. pour le congrès des abbés (septembre 1984)», *Bulletin de l'A.I.M.* 37 (1984), p. 12.

qu'il changea son appellation pour «Bulletin de l'A.I.M.». Ce changement de nom confirmait que l'A.I.M. jouait un rôle important non seulement en Afrique, mais aussi dans toutes les parties du monde. Parmi les continents concernés, l'Asie se démarquait de plus en plus et devint un centre d'attention majeur à cause des défis qu'elle représentait, non seulement pour l'Église asiatique, mais aussi pour l'Église occidentale:

Au commencement avait été l'Afrique, écrit J. Leclercq, [...] 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'A.I.M. Il importait de répondre à leur désir et aux besoins de notre époque. (NPHM,123)

5 - Congrès pan-asiatiques: nouvelles chartes monastiques

Une façon d'aider les monastères des pays de mission consiste à organiser de grands congrès à l'échelle continentale. Ces congrès sont l'occasion de partager expériences et problèmes, liés à un contexte particulier, et de réfléchir ensemble, occidentaux et «autochtones», sur des solutions éventuelles. Ils offrent à l'A.I.M. de s'ajuster aux besoins concrets et aux perspectives d'avenir de chaque partie du monde: Bouaké (1964), Rome (1966), Bangkok (1968), Rio de Janeiro (1972), Bangalore (1973), Bogota (1975), Abidjan (1979), Kandy (1980). Mais de tous ces congrès, celui de Bangkok se démarqua

d'une façon toute particulière. Il fut un tournant décisif dans l'histoire de l'A.I.M. et dans l'avènement du N.A.B.E.W.D.¹

5.1 - Bangkok (1968), un événement initiateur

Le congrès de Bangkok s'est tenu du 8 au 11 décembre 1968². Il répondait à la demande de plusieurs supérieurs d'Asie qui voulaient, ensemble, s'attaquer aux problèmes auxquels ils étaient confrontés. Il répondait aux aspirations d'ouverture et de dialogue avec les cultures du monde formulées par Vatican II. La Thaïlande fut choisie comme pays d'accueil pour des raisons pratiques³, mais aussi symboliques. La Thaïlande représentait un défi de taille pour l'A.I.M. à cause de la présence massive du monachisme bouddhique et de l'absence de monastères chrétiens. Un tel contexte fut propice aux échanges interreligieux et permit une prise de conscience de l'importance de telles rencontres pour un renouveau monastique. Pour beaucoup, Bangkok fut l'occasion de prendre un premier contact avec l'Orient spirituel. Mayeul de Dreuille⁴, membre du congrès, nous déclara en ce sens, lors d'une entrevue à Rome le 25 mai 1993: «c'est à la grande réunion de Bangkok qu'on a pris

¹ Il en résulta ce que les moines ont appelé une «Nouvelle charte pour le monachisme», titre du rapport complet du congrès rédigé par J. Moffitt (Presses de l'Université Notre-Dame, 1970).

² Les actes du congrès se retrouvent en français en deux numéros spéciaux de *Rythmes du monde* 16/4 (1968) et 17/1-2 (1969), et en anglais dans le volume publié par J. Moffitt, *A New Charter for Monasticism*, University of Notre-Dame Press, 1970.

³ Un réseau d'amitié, établi à Bangkok avec la présence, entre autres, de J. Jadot, s'est avéré être d'une aide efficace dans la préparation de l'événement.

⁴ M. de Dreuille est un bénédictin français de l'abbaye de la «Pierre-qui-vire». Il est le fondateur de plusieurs monastères dont un à Madagascar et un autre à Bangalore. Il a joué un rôle très important dans le développement de l'A.I.M. et du D.I.M.-M.I.D.

conscience pour la première fois qu'il existait un monachisme autre que chrétien» (E3[93]1). Et il ajouta: «Ce furent mes premiers contacts avec le bouddhisme¹». L'A.I.M. commença à intégrer la dimension du dialogue interreligieux dans ses activités et Bangkok fut en cela une étape cruciale dans la genèse du N.A.B.E.W.D. comme l'atteste J. Leclercq:

Et tout l'avenir de ce qui serait bientôt, au sein de l'A.I.M., le D.I.M. - le Dialogue entre les monachismes et les religions - était en germe dans les résolutions prises à Bangkok en 1968. (NPHM,83)

Les résolutions prises lors de ce congrès correspondaient aux problèmes résumés dans trois rapports — de J. Leclercq, M.-R. de Floris et C. Tholens — qui furent envoyés à tous les participants avant la tenue de l'événement. De ces rapports, nous dégageons trois problématiques majeures: la désoccidentalisation du monachisme chrétien, l'assimilation des valeurs des religions de l'Asie, et l'urgence d'une rencontre avec les monachismes non-chrétiens. Si les questions de l'adaptation du monachisme aux cultures locales et du dialogue avec les autres religions s'inscrivaient déjà dans l'«utopie fondatrice» de l'A.I.M., elles furent amenées à s'incarner, peut-être avec le plus de force, dans le contexte asiatique dès le congrès de Bangkok.

¹ Selon P.-F. de Béthune, ces contacts avec des moines non-chrétiens furent un «choc» pour beaucoup de congressistes. Lors du premier congrès asiatique, «est apparue la nécessité de se connaître, de se respecter, de s'habiter mutuellement» (E1[96/2]1).

a) Désoccidentalisation du monachisme chrétien

Des trois documents de travail, celui de J. Leclercq, «Problèmes monastiques d'aujourd'hui», soulève la question de l'identité culturelle du monachisme chrétien d'Occident. Il y parle d'une «deshellénisation» du monachisme occidental, dont la forte empreinte reçue de l'ancienne civilisation grecque limitait les rapports avec les traditions culturelles d'Asie (NPHM,67). J. Leclercq s'érigea en ardent défenseur d'un christianisme qui ne s'identifie pas à la culture occidentale mais épouse les cultures du monde, au point où, dans un article de 1972, il suggéra de «débénédictiniser» le monachisme chrétien afin qu'il puisse devenir aussi asiatique, en rappelant que saint Benoît fut nommé patron uniquement de l'Europe¹. L'idée d'une désoccidentalisation du monachisme chrétien en Orient était également défendue par l'Abbé primat, Rembert G. Weakland, qui insista sur l'importance d'avoir un monachisme «pan-culturel» qui serait différent dans chaque région du monde². Mais cela suppose qu'on ne répande pas le monachisme dans un esprit de conquête. Dans son discours d'ouverture, l'Abbé primat fut explicite à ce sujet:

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

¹ Voir J. Leclercq, «Multipluralism. Benedictine Life in the Church Today», *Cistercian Studies* 7 (1972), p. 82.

² Voir J. Moffitt, «La Rencontre de Bangkok. Chronique», *Bulletin de l'A.I.M.* 9 (1969), p. 16.

les représentants d'une tradition différente de la nôtre. Cependant, nous n'arrivons pas les mains vides. (NPHM,73)

De tels propos confirment une fois de plus l'écart qui existe entre l'intuition de l'A.I.M. — marquée par l'ouverture de Vatican II — et l'esprit de *Fidei Donum*. Contrairement à Pie XII, qui souhaitait «porter jusqu'aux extrémités de la terre les lumières du christianisme et les progrès de la civilisation¹», R.G. Weakland précise que le moine en mission n'a pas le dessein de «civiliser» ni de convertir. Loin d'imposer une culture ou un système religieux, il préfère l'enrichissement au contact de l'altérité. Cela n'est pas sans rappeler les mots de Thomas Merton, tirés de son Journal d'Asie et cités à deux reprises dans le Bulletin du N.A.B.E.W.D.²:

I have left my monastery to come here not just as a research scholar [...] but to drink from ancient sources of monastic vision and experience. I seek [...] to become a better and more enlightened monk³.

Ces mots du célèbre trappiste contrastaient pourtant avec la pratique. Bangkok fut en effet l'occasion de réaliser à quel point l'Occident pouvait être aveuglé par son autosuffisance, et ce, malgré la présence de grandes figures du dialogue interreligieux comme Bede Griffiths, Francis Acharya, Hugo M. Enomyia-Lassalle, Shigeto Oschida, *Sâdhu* Ihyavirah (moine itinérant chrétien) ou

¹ «Encyclique <Fidei donum> sur la situation des Missions catholiques, notamment en Afrique!», *Op. cit.*, p. 594.

² Dans un bulletin dédié à la mémoire de T. Merton (NAB34[89]1) et dans un article de B. Thurston, «Why Merton looked East» (NAB49[94]3).

³ T. Merton, *The Asian Journal of Thomas Merton*, New York, New Directions Books, 1975, pp. 312-313.

encore Sraddhananda Bahin (Bénédictine allemande, vivant dans une communauté de religieuses hindoues). Il fallait dépouiller la vie monastique des éléments culturels propres à l'Occident et ainsi permettre l'existence d'un monachisme chrétien proprement asiatique. D'où l'importance de retrouver l'essence de l'expérience monastique¹, mais cela ne pouvait réellement se faire que dans une confrontation profonde avec les autres expériences religieuses.

b) «Inculturation» et dialogue interreligieux

En Asie, l'hindouisme et le bouddhisme sont des religions indissociables de la culture qu'elles ont engendrée². Le congrès de Bangkok illustre bien les propos de Benoît Chenu: «tout acte théologique en Asie est impossible sans une reconnaissance du fait massif des grandes religions comme l'hindouisme et le bouddhisme³». Le document de travail préparé par M.-R. de Floris, «Du pluralisme monastique et des contacts entre monastères», soulevait en ce sens la question d'une transformation au contact des religions orientales (NPHM,68). Il apparaissait clairement que le monachisme n'avait un avenir en Asie que dans la mesure où le moine chrétien s'efforçait d'entrer

¹ J. Leclercq écrit: «Les observances bénédictines et cisterciennes sont tellement marquées par la mentalité occidentale, écrit J. Leclercq, que l'on devra de plus en plus les dépasser pour retrouver - peut-être grâce à elles, mais, en tout cas, au-delà d'elles - les éléments irréductibles, permanents et communs, de toute vie monastique: ce sont ceux-là qu'il faudra présenter à l'Asie, qu'il faudra insérer dans ses formes de vie religieuse, pour les enrichir, mais aussi pour en recevoir un apport fécondant» (NPHM,79).

² C. Geffré, «Les fondements théologiques de l'inculturation», dans G. Langevin et R. Pirro (sous la direction de), *Le Christ et les cultures dans le monde et l'histoire*, Montréal, Bellarmin, 1991, p. 20.

³ M. Neusch et B. Chenu, *Au pays de la théologie*, Paris, Centurion, 1994, p. 190. Première édition parue en 1979.

dans une expérience bouddhique ou hindoue. C'est en tout cas ce que suggéraient l'exemple de B. Griffiths, de S. Oshida et de bien d'autres. D'un côté, B. Griffiths, responsable de l'ashram de Shantivanam depuis 1968, orientait, à la suite de H. Le Saux, la vie chrétienne autour de l'expérience advaitique, et introduisait dans la liturgie des éléments (prières, *maṇḍala*, etc.) et une vision du monde hindoues; de l'autre, S. Oshida, dominicain japonais, fondait en 1963 une petite communauté dont la caractéristique majeure était de vivre un christianisme intégral dans un style de vie purement japonais. Bouddhiste de naissance et pratiquant la méditation *zen*, S. Oshida dit un jour:

I have never tried to integrate zen in my Christianity. Zen is a constituent part of my soul and my body since my birth. If there has been integration in me, it is Christ himself who did it, without warning me. (NAB10[81]10)

Témoins de ce que peut signifier l'inculturation¹ en terre d'Asie, ces pionniers indiquaient avec force la nécessité d'entrer en dialogue avec les anciennes sagesse de l'Orient, un dialogue qui, sans se limiter au verbe, engage l'individu dans une confrontation de sa propre expérience religieuse avec une autre. Ces expériences dialogales, qui donnaient «à penser que de nouvelles traditions de vie religieuse et monastique enrichiraient l'Église» (NPHM,81), établissaient les bases sur lesquelles allait reposer le N.A.B.E.W.D.

¹ Jean Paul II a mentionné ce terme pour la première fois dans son encyclique *Slavorum apostoli* parue en 1985. Mais, l'inculturation a fait l'objet d'études dès les années 1950. Voir la thèse de J. Bacon, *Inculturation. Concept sociothéologique. Essai de clarification et prospective* [Thèse de doctorat], Montréal, Université de Montréal, 1998, 472p.

c) Encouragements officiels et expériences à la base

Le document de travail présenté par C. Tholens, «Le monastère et son contexte religieux et social», insistait sur les rapports avec le monachisme non-chrétien à la lumière de l'encyclique de Paul VI sur le développement des peuples, *Populorum Progressio* (NPHM,67). Signée le 26 mars 1967, l'encyclique reflète un sentiment d'urgence à l'instar de *Fidei Donum*. La différence réside dans le fait que Paul VI parle non pas d'une propagation de la vraie foi, mais plutôt d'une nécessaire remise en question de l'Église pour répondre aux exigences nouvelles d'un monde tourmenté. Dans son «appel final», Paul VI soutient que des «changements sont nécessaires, des réformes, indispensables¹», et que, pour y parvenir, il appartient aux chrétiens en dehors de la hiérarchie, «par leurs libres initiatives et sans attendre passivement consignes et directives, de pénétrer d'esprit chrétien la mentalité et les mœurs, les lois et les structures de leur communauté de vie²». Nous voyons là un appel à la liberté de conscience et à la créativité, nécessaires pour «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 frère³». Pour répondre à ce souhait, Paul VI encouragea le dialogue interreligieux monastique dans l'intérêt de la paix mondiale. Cet encouragement fut explicite dès la deuxième journée du congrès de Bangkok, le 9 décembre, au cours de laquelle le Cardinal Cicognani, Secrétaire d'État, fit

¹ «Lettre encyclique «*Populorum progressio*» sur le développement des peuples», *Documentation catholique* 64 (janvier-juin 1967), p. 701.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

parvenir un télégramme aux supérieurs monastiques pour leur souligner l'importance d'un dialogue avec les religions d'Asie, et ce, dans l'esprit de Vatican II¹. Suite à la requête de Paul VI, l'Abbé primat des Bénédictins confirma la volonté du congrès de se pencher sur la question du dialogue interreligieux monastique. Cette question assura d'ailleurs l'unité des débats. J. Leclercq explique: «On l'abordait en vertu d'une sorte de nécessité interne, qui témoignait du sens missionnaire des participants. Mais on obéissait aussi à un ordre venu du Saint-Siège» (NPHM,77).

Le même jour, Somdet Phra Ariavong Sankarat, Patriarche suprême des bouddhistes de Thaïlande, la plus haute autorité religieuse du pays, se montra favorable au rapprochement avec les moines chrétiens. Invité à ouvrir le congrès, il déclara que «généralement, les croyants de toute religion sont des hommes de paix» (NPHM,72). Le ton était donné publiquement et à l'échelle nationale. Le congrès se déroula dans le sens d'un accueil mutuel entre représentants de religions diverses, qui désormais pouvaient se rencontrer sans rivalité, dans le respect et l'estime réciproques.

Des échanges informels eurent lieu tout au long du congrès, honorant les encouragements officiels des autorités catholique et bouddhique. Des liens se nouèrent entre des congressistes et des bouddhistes habitant des pagodes

¹ Ce télégramme 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» (NPHM,77).

situées à proximité du site où se tenait le congrès. Parmi ces relations personnelles et cordiales, qui complétaient la rencontre au sommet avec la visite du Patriarche, J. Leclercq rapporte qu'après l'événement de Bangkok,

deux jeunes moines chrétiens asiatiques allèrent vivre vingt-quatre heures pleines parmi leurs frères bouddhistes, et [que], de part et d'autre, ils gardent bon souvenir de cette expérience. Ce n'était là toutefois qu'un tout petit commencement. (NPHM,80)

Nous y voyons les prémices des programmes d'échange et d'hospitalité qui, quelques années plus tard, s'organiseront au sein du D.I.M. et du N.A.B.E.W.D. Ces échanges auront certainement donné le ton au deuxième congrès pan-asiatique qui eut lieu à Bangalore cinq ans plus tard. Mais avant la tenue de ce dernier, des rencontres interreligieuses eurent lieu près de Bangalore, à Asirvanam, d'où se dégagent des préoccupations parfois similaires à celles du N.A.B.E.W.D.

5.2 - Asirvanam (1970), un retour à l'expérience contemplative

La période intermédiaire entre le congrès de Bangkok et celui de Bangalore fut marquée par la tenue d'une réunion régionale à Bangalore en 1969 qui regroupa des catholiques de toutes catégories. Ces derniers étaient invités à réfléchir sur la nécessité de développer en Inde un monachisme chrétien de type contemplatif, en ce même lieu où d'autres monachismes, surtout celui de l'hindouisme, étaient encore si vivaces. Suite à ce rassemblement, un petit groupe de contemplatifs chrétiens, provenant de

diverses communautés, s'est réuni à Asirvanam, du 11 au 14 octobre 1970. Son objectif: étudier comment développer un monachisme chrétien de type contemplatif en Asie. Limité à un cercle restreint, ce groupe eut peu d'influence sur la tenue du congrès pan-asiatique de 1973. Il demeure toutefois important de s'arrêter sur l'expérience d'Asirvanam car elle se rapporte à la fois à la vie contemplative et aux religions orientales, deux points d'intérêt du N.A.B.E.W.D.

Le groupe d'Asirvanam cherchait à «adapter» le monachisme chrétien en Inde en fonction de la présence massive du monachisme non-chrétien (NPHM,98). Le désintérêt de la jeunesse chrétienne de l'Inde pour la vie monastique posait un défi au monachisme traditionnel appelé à s'adapter et à se renouveler. Ce manque d'intérêt est dû en partie à une vie chrétienne entièrement façonnée par des ordres actifs. La difficulté était de faire comprendre aux Indiens que la vie monastique faisait partie de l'authentique tradition chrétienne (NPHM,101). Le cercle d'Asirvanam a donc conçu le monastère comme un lieu de retour à Dieu et d'élection destiné à la rencontre des hommes de bonne volonté cherchant Dieu par divers chemins. Le moine chrétien était appelé à réaliser l'œcuménisme dans son cœur (NPHM,99). Par conséquent, contemplation et dialogue interreligieux apparaissaient comme deux dimensions centrales. Il en sera de même pour le D.I.M. et le N.A.B.E.W.D. qui se rapprocheront aussi des intérêts du groupe d'Asirvanam en ce qui a trait à la volonté de familiariser tous les moines avec les monachismes non-chrétiens en Inde. Pour accomplir cette mission, les monastères représentés à Asirvanam demandèrent de créer un «Institut

commun». Or, si ce dernier projet a échoué faute de participants actifs et de ressources suffisantes, ceux du D.I.M. et du N.A.B.E.W.D., quant à eux, ont pu voir le jour, suite à la prise de conscience au congrès de Bangalore de la nécessité d'un dialogue interreligieux monastique.

5.3 - Bangalore (1973), un accomplissement interreligieux

Le deuxième congrès monastique d'Asie s'est tenu à Bangalore du 14 au 22 octobre 1973, réunissant moines chrétiens, moniales, experts, observateurs, moines hindous et bouddhistes, hippies et laïcs occidentaux vivant en ashram. Ce congrès se distingua, d'un côté, par le fait qu'à côté des Bénédictins et des Cisterciens, beaucoup de participants chrétiens appartenaient à ces nouveaux groupes ou «communes» qui surgissaient en Inde plus qu'ailleurs et, de l'autre, par la présence de femmes qui, plus nombreuses qu'au congrès précédent, firent entendre leur voix (NPHM,106).

a) Le chemin parcouru

Si Bangkok fut un événement plus spectaculaire que Bangalore à cause de la mort de T. Merton, sur laquelle nous reviendrons, et de l'encouragement du Saint-Siège au dialogue interreligieux, il reste que le congrès de 1973 a permis de franchir un pas de plus dans la rencontre des autres religions et dans le processus de désoccidentalisation du monachisme chrétien. Certes, l'Abbé primat déplora en conclusion de la réunion le peu de progrès effectué en ce sens: «A Bangalore, nous n'avons pas entendu la voix du monachisme

universel, mais seulement celle du monachisme occidental [...]» (NPHM,113). Mais il faut reconnaître que ce congrès devait influencer sur toute l'histoire qui allait suivre, puisque c'est à partir des échanges fructueux entre moines chrétiens et non-chrétiens, qu'un an plus tard, les autorités catholiques ont encouragé la famille de saint Benoît à approfondir leur dialogue avec les autres monachismes. Notons aussi que la réussite de Bangalore repose sur Bangkok. En fait, les deux congrès doivent s'envisager de concert, le second ayant précisé et incarné davantage les aspirations du premier. Cela se constate à trois niveaux: par la découverte des monachismes non-chrétiens, par la prise de conscience de l'importance de la dimension contemplative dans un dialogue interreligieux, et par une meilleure idée de ce que peut signifier une «adaptation» du monachisme aux cultures locales.

Le congrès de Bangkok fut l'occasion pour les membres de l'A.I.M. de prendre conscience pour la première fois de l'existence d'un monachisme autre que chrétien, en ce sens que, comme en témoigne J. Moffitt, «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 christianisme¹». Alors que des rencontres interreligieuses formelles s'effectuaient au sommet, des contacts improvisés entre participants se nouaient à l'extérieur du site, en marge des activités du congrès. D'où ces propos que C. Tholens nous adressa le 20 janvier 1998: «le congrès de Bangkok a préparé intellectuellement les esprits au dialogue, alors que celui de

¹ J. Moffitt, «La Rencontre de Bangkok. Chronique», *Bulletin de l'A.I.M.* 9 (1969), p. 7.

Bangalore fut l'occasion de vivre le dialogue». Le congrès de 1973 se démarque en effet par des rencontres personnelles, effectives, fraternelles et fructueuses avec les religions asiatiques¹. L'occasion y fut donnée d'écouter des témoignages sur toutes les religions de l'Asie: l'hindouisme, le Vedanta, le bouddhisme, le shintoïsme, l'islam (NPHM,108). C'est la raison pour laquelle C. Tholens identifie le congrès de Bangalore à la «pentecôte du monde monastique²», car les participants pouvaient entendre des voix de toute l'Asie. Mais le congrès offrait plus encore: les moines pouvaient participer à des exercices de méditation comme le *yoga*³, le *zen* ou du bouddhisme tibétain (NPHM,107). Les résultats les plus encourageants de ces moments d'échanges résident dans le fait que ceux qui ne voyaient pas d'un bon œil la rencontre des autres monachismes, finirent par prendre conscience de la nécessité d'un tel effort⁴. Se confronter aux univers conceptuels des autres croyants, puis s'aventurer à faire l'expérience de méditations bouddhiques et hindoues a révélé que l'expérience religieuse était un terrain privilégié où un dialogue interreligieux avait toutes ses chances de réussir. On releva que les conditions requises pour l'éveil ou la connaissance mystique étaient les mêmes partout⁵ et que la plus profonde des rencontres était à rechercher dans la prière

¹ Voir NPHM,113 et D. O'Hanlon, «Asian Monks Discover Asia», *A.I.M. Bulletin* 16 (1974), pp. 22-23.

² «Allocution de Dom Tholens», *A.I.M. Bulletin* 42 (1987), p. 5.

³ La translittération du sanskrit suivie dans cette étude est celle retenue par Robert A. F. Thurman dans *The Central Philosophy of Tibet*, New Jersey, Princeton University Press, 1995.

⁴ Voir «The Second Meeting of the Monks of Asia», *Cistercian Studies* 9 (1974), p. 84.

⁵ Dans les actes du congrès de Bangalore, on précise: «It was generally felt that between Christian and non-Christian methods of meditation there is more agreement in practical matters than in points of doctrine. The goal of all methods is the same: to attain, or be united with, the Absolute.»; «The Second Meeting of the Monks of Asia», *Cistercian Studies* 9 (1974), p. 176.

silencieuse commune; alors qu'au niveau doctrinal, l'échange s'avérait plus difficile, surtout avec les bouddhistes¹. Le thème du congrès a favorisé grandement cette prise de conscience. Il était en effet question de «l'expérience de Dieu» que R. Panikkar a défini comme la conscience directe (*immediate*) de la réalité ultime². 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 questions soulevées par les congressistes; d'où la joie de B. Griffiths, qui voyait enfin «soutenu avec ferveur un point de vue qu'il avait vu contesté à Bangkok, à savoir que l'essence de la vie monastique est la recherche de la contemplation, de la sagesse, de la connaissance de Dieu» (NPHM,111). Le désir de réintroduire la dimension contemplative dans le monachisme, surtout asiatique, ne pouvait qu'atténuer l'inquiétude de P. D'souza, évêque de Bangalore, qui fut forcé d'admettre que 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» (NPHM,111).

L'accent mis sur une rencontre des monachismes au niveau de l'expérience religieuse a montré d'une façon plus concrète qu'en 1968 que le message évangélique, pour se faire entendre, devait insister sur des valeurs spirituelles chères aux Orientaux, comme l'intériorité et la pauvreté³. On imaginait mieux ce que pouvait représenter un christianisme universel. Des

¹ Voir *Ibid.*, p. 93.

² Voir *Ibid.*, p. 91.

³ Le thème de la pauvreté fera l'objet du troisième congrès pan-asiatique tenu à Kandy en 1980. Voir les *Actes du congrès de Kandy, Sri Lanka*, Vanves, A.I.M., 1980, 239p.

visites furent organisées aux ashrams chrétiens de Nilayam (Bénédictines) et d'Asirvanam (Bénédictins), à la Mission de Ramakrishna et dans un monastère jaïn (NPHM,107): «les moines [chrétiens] d'Asie découvraient l'Asie» (NPHM,107). Alors qu'à Bangkok, la présentation de l'ashram de Shantivanam avait suscité peu d'intérêt chez les congressistes, à Bangalore, plusieurs ont vu pour la première fois d'autres possibilités que celles du rite purement romain. En cela, remarque J. Leclercq, le congrès de 1973 a pu donner à plusieurs communautés «une impulsion en vue de la création de formes de culte intégrant des textes, des rites et, plus encore, des conceptions venant de la culture de chaque pays» (NPHM,114).

b) Le monastère, lieu de contemplation et de dialogue

L'attrait marqué pour la contemplation, allié au désir de s'ouvrir aux traditions orientales, donna à chacun l'occasion d'acquérir une certaine connaissance de ce que les autres pouvaient lui apporter (NPHM,108). Les congressistes exprimèrent leur désir de former des communautés qui soient à la fois des centres de prière et des lieux de rencontre¹. Une alliance était conclue entre contemplation et hospitalité à l'égard des autres monachismes. Il appartenait au chrétien, d'une part, de «rayonner la sérénité qui est une représentation de l'Absolu, comme veut le rappeler la face même du Bouddha» (NPHM,111) et, d'autre part, de «pratiquer dans la simplicité une

¹ M.-R. de Floris, «Une Nouvelle activité monastique de l'A.I.M.», *Bulletin de l'A.I.M.* 17 (1974), p. 61. Notons l'erreur faite par M.-R. de Floris quant à la date du congrès de Bangalore qui eut lieu du 14 au 22 octobre, non pas en 1974, mais en 1973.

hospitalité qui s'étende à tous sans distinction, même à ceux qui appartiennent à d'autres religions» (NPHM,111). Une telle alliance, qui sera déterminante pour le N.A.B.E.W.D., reposait sur de profondes aspirations au dialogue et sur le désir de s'enrichir réciproquement dans le respect mutuel. La tournure prise par le congrès de 1973 commandait donc à l'A.I.M. et au monachisme d'Asie de s'investir plus profondément dans la rencontre spirituelle entre Orient et Occident. L'image du N.A.B.E.W.D. se précisait à l'horizon.

c) Religions d'Asie, un intérêt occidental

Malgré l'enthousiasme qui ressortait des rencontres interreligieuses axées sur l'expérience de Dieu, les monastères d'Asie ne répondaient guère à l'appel du Saint-Siège lancé en 1968. En raison de leurs conditions précaires, ces monastères devaient faire face à des nécessités fondamentales. Il devenait difficile pour un individu de se consacrer uniquement au dialogue interreligieux monastique et d'être en mesure d'aider d'autres moines à accueillir les richesses de l'hindouisme et du bouddhisme. Les chefs de l'Église se sont donc tournés vers l'Occident, où les monastères sont plus grands, plus riches et où l'on compte un nombre croissant de moines et de moniales ouverts aux valeurs des traditions orientales¹. T. Merton, H. Le Saux, B. Griffiths, J.-M. Déchanet, C. Tholens, et bien d'autres encore, montraient un intérêt certain pour l'Orient spirituel, un intérêt partagé par beaucoup d'Occidentaux, surtout des jeunes. La présence de nombreux laïcs à Bangalore

¹ *Bulletin de l'A.I.M.* 24 (1978), p. 50.

en témoigne. Le dialogue avec l'Orient allait être avant tout une préoccupation et une entreprise occidentales, les moines d'Occident étant appelés à guider leurs confrères orientaux sur cette voie du dialogue. M.-R. de Floris rapporte en effet qu'au congrès de 1973, plusieurs orateurs, dont R. G. Weakland, ont souligné que le travail principal de l'A.I.M. devait être d'aider les monastères chrétiens d'Asie à s'ouvrir de plus en plus largement au dialogue entre monachismes chrétien et non-chrétien (NAM,61).

6 - Force créatrice des réseaux et «Pères du dialogue»

Le désir d'entrer en contact avec les traditions orientales, tout en s'engageant dans une réforme de sa propre tradition, fut grandement encouragé lors des réunions de Bangkok et de Bangalore. Certes, ces aspirations ne sont pas nouvelles, Teilhard de Chardin, par exemple, avait évoqué déjà en 1947, 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-Orient¹.

Pourtant, les activités de l'A.I.M. en Asie avaient quelque chose de novateur: elles suscitèrent, au sein du monachisme, l'émergence d'une «conspiration»

¹ Teilhard de Chardin, *Les Directions de l'avenir*, Paris, Seuil, 1973, p. 160.

comprise, dans son sens étymologique, à l'instar de Marilyn Ferguson¹, comme étant la faculté de *breathe together*. Cette conspiration se compose d'un ensemble de réseaux reliant entre eux des individus mus par un désir commun de transformer les institutions et, à plus grande échelle, la société. La force du réseau réside dans la vitalité et les liens qui unissent des personnes pour répondre à une aspiration commune; le réseau est une force, un dynamisme, un *process*².

Les sous-commissions pour le dialogue interreligieux monastique sont nées de la force des réseaux qui se sont formés au cours des activités de l'A.I.M., spécialement en Asie. Nous en retenons cinq: le *réseau interreligieux* qui renvoie aux liens qui se sont tissés entre moines chrétiens et adeptes d'autres religions; le *réseau pastoral* qui se rapporte à la confiance et à la relation d'entraide qui se sont établies entre moines chrétiens et jeunes occidentaux attirés par les voies spirituelles hindoues et bouddhiques; le *réseau ashramique* qui se rapporte à la relation entretenue entre le monachisme occidental et les petites communautés (ashrams) chrétiennes — notamment en Inde — soucieuses d'inculturation; le *réseau d'experts* qui renvoie à la coopération entre moines chrétiens et professeurs d'université ou spécialistes comme R. Panikkar, Y. Raguin, A. Pieris et J. Moffitt. Enfin, le *réseau intrareligieux* qui réunit ces chrétiens qui, en tant que tels, adoptent une

¹ M. Ferguson, *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in the 1980s*, Los Angeles, J.P. Tarcher, 1980, p. 19.

² M. Ferguson écrit: «[...] a single network changes over time because it reflects the fluctuating needs and interests of its members. But the essential intent is the redistribution of power»; *Ibid.*, p. 217.

méditation bouddhique ou hindoue. Tous ces réseaux en interaction au sein de l'A.I.M. démontrent à quel point les moines de saint Benoît étaient aptes à intégrer dans leur vocation missionnaire l'inculturation et le dialogue interreligieux. Ces réseaux témoignaient d'un désir profond de transmettre l'Évangile en s'engageant dans un dialogue profond avec d'autres traditions religieuses, et de répondre à une jeunesse occidentale désœuvrée en quête de ses propres racines¹. En raison de tous ses contacts en Asie et sur les autres continents, l'A.I.M. sera bientôt chargée par le Vatican d'organiser le dialogue interreligieux monastique en Orient et en Occident.

L'A.I.M. a favorisé de façon majeure l'émergence du désir de voir se transformer l'expérience chrétienne de Dieu au contact de la diversité religieuse — surtout bouddhique et hindoue — en vue d'un christianisme universel. Mais cette aspiration commune ou «conspiration» n'aurait pas eu autant de force, au point de presser la création de sous-commissions interreligieuses monastiques, n'eût été la mort de T. Merton en plein congrès à Bangkok: «Dieu, écrit J. Leclercq, avait ménagé au congrès une expérience inattendue. Elle donna le ton de tout ce qui suivit, dans les échanges de vues et les actes du culte²». D'une façon similaire, J. Moffitt se rappelle: «Tous les participants sentaient que cet événement inattendu avait donné au Congrès une profondeur beaucoup plus grande. Comme un participant indien me l'écrivit par la suite, le Congrès était <scellé par le sang de Thomas Merton>

¹ Voir F. Acharya, «Monastic Contact with Hippies and Spiritual Seekers from the West», *A.I.M. Bulletin* 14 (1972), pp. 41-47.

² NPHM,77. Voir aussi du même auteur: «Derniers souvenirs», *Bulletin de l'A.I.M.* 9 (1969), pp. 17-21.

[...]¹». La mort de T. Merton, ce «mystère spirituel²», était en cohérence avec sa vie de contemplation sous le «signe de Jonas³» et invitait les moines et les moniales à poursuivre la voie d'un dialogue profond avec les autres monachismes⁴. Toute la vie du Trappiste aboutissait à ces propos, tenus peu de temps avant sa mort, en conclusion de son intervention publique à Bangkok:

And I believe that by openness to Buddhism, to Hinduism, and to these great Asian traditions, we stand a wonderful chance of learning more about the potentiality of our own traditions [...] The combination of the natural techniques and the graces and the other things that have been manifested in Asia and the Christian liberty of the gospel should bring us all at last to that full and transcendent liberty which is beyond mere cultural differences and mere externals — and mere this and that. (AJ,343)

Cet appel au dialogue, à la fois riche et porteur de grands changements, sera entendu des moines. Suite à la tragédie du 10 décembre 1968, le nom de

¹ J. Moffitt, «La Rencontre de Bangkok. Chronique», *Bulletin de l'A.I.M.* 9 (1969), p. 13.

² C'est ainsi que V. Dammertz, Abbé primat, qualifia la mort de T. Merton. Voir NPHM,76. Ce mystère se trouve renforcé par les derniers mots de T. Merton, prononcés en public à l'occasion de sa conférence «*Marxism and Monastic Perspective*»: «I will conclude on that note. I believe the plan is to have all the questions for this morning's lectures this evening at the panel. So I will disappear» (AJ,343). J. Leclercq voit dans l'expression «maintenant je vais disparaître» une sorte de signe providentiel qui renvoie T. Merton au «signe de Jonas» auquel il a toujours cru intensément (NPHM,75); et ce, même si par ailleurs, J. Leclercq reconnaît que T. Merton quitta son auditoire en lançant ces quelques mots, parce qu'il dû supporter lampes et flash de trois équipes de télévision (NPHM,75). Ces mots énigmatiques du Trappiste sont repris dans un sens prophétique dans le bulletin n°3 qui, à l'occasion du dixième anniversaire de la mort de T. Merton, titre en première page: «And Now I will disappear» (NAB3[78]1)! Pour sa part, J. W. Wiseman soutient, dans une lettre qu'il nous adressa le 16 août 1996, que les propos du trappiste «was a bit less solemn and less <prophetic>, namely, <Now I will disappear and we'll go have a Coke or something>». J. W. Wiseman tire ces propos de la vidéo où est enregistrée la conférence de T. Merton.

³ Voir T. Merton, *Le Signe de Jonas*, Paris, Albin Michel, 1955, 381p.

⁴ Le «passage dans la résurrection nous invitait à un nouvel acte de foi et d'espérance. Il nous fallait continuer à travailler, dans la direction que toute sa vie avait indiquée» (NPHM,75).

Merton fut associé à celui de l'A.I.M.¹, puis à celui du N.A.B.E.W.D. dix ans plus tard. Armand Veilleux, premier président de la commission interreligieuse², nous confia, lors d'une entrevue à Rome en 1993, que T. Merton était un «initiateur» et une «force inspiratrice» (E4[93]2); tant et si bien que Pascaline Coff³ enracine la fameuse rencontre de Gethsémani en 1996 entre moines chrétiens et moines bouddhistes, à laquelle participait le Dalai lama, dans le souvenir et l'expérience du moine américain⁴. Le projet de financement de cette rencontre historique faisait d'ailleurs état de la volonté du M.I.D. de répondre à l'appel de T. Merton:

He [T. Merton] sounded the challenge that religious people of East and West must listen to one another to get in touch with the soul of humankind. We have continued his call for dialogue with correspondence, meetings and visits to one another's monasteries⁵.

En se réclamant de l'autorité du moine de Gethsémani, l'organisme nord-américain donne à ses propres activités force et crédibilité. La figure

¹ J. Leclercq écrit: «Le souvenir du Congrès de l'A.I.M. fait désormais partie de l'histoire du rayonnement surprenant, et croissant, de ce pionnier du dialogue entre les religions et entre leurs monachismes» (NPHM,76). Pour sa part, D. O'Hanlon rapporte que C. Tholens lui fit remarquer: «God asked the death of Thomas Merton and the Bangkok conference became famous all over the world»; D. O'Hanlon, «Asian Monks Discover Asia», *A.I.M. Bulletin* 16 (1974), p. 8.

² A. Veilleux fut président du N.A.B.E.W.D. de décembre 1979 à janvier 1984.

³ P. Coff fut secrétaire exécutive (*Executive Secretary*) de 1978 à 1987. Elle fut aussi l'éditrice du Bulletin de 1978 à 1988.

⁴ Cette rencontre a regroupé vingt-cinq moines chrétiens et vingt-cinq moines bouddhistes à l'abbaye de Gethsémani (Kentucky) du 22 au 27 août. La méditation était le thème de la rencontre. À cette occasion, P. Coff a souligné que «From his place beyond he no doubt has had an influence in all that has transpired from then until now and how we got to this <point>.»; «The Gethsemani encounter; July 22-27, 1996; The Point Where We Are», p. 1 (A9).

⁵ «Gethsemani Project Buddhist/Christian Monastics Dialogue on Meditation Practice», demande de subvention, p. 1 (A22).

mystique de T. Merton est en continuité avec la longue tradition judéo-chrétienne. À la première page du bulletin n°2, nous lisons en ce sens: «Merton [...] a mystic minstrel in the tradition of David [...] a companion of God [...]» (NAB2[78]1). Cette citation n'est pas sans rappeler la façon dont l'auteur de l'Évangile de Matthieu fonde la qualité messianique de Jésus en le faisant remonter généalogiquement à David (Matthieu 1,1-17). La figure «prophétique¹» de T. Merton occupe une place de choix au sein du N.A.B.E.W.D. si bien que l'association organisa sa première activité en décembre 1978, jour du dixième anniversaire de la mort du Trappiste; un an plus tôt, lors de la réunion fondatrice de la commission interreligieuse, T. Merton était dans tous les esprits². En 1988, dans le bulletin n°34, dédié à la mémoire de T. Merton, on reconnaissait que le dialogue Orient-Occident actuel devait énormément à la vie, mais aussi à la mort de cet homme³. Quant au bulletin n°50, il souligne le vingt-cinquième anniversaire du décès du moine (MID50[94]2) et mentionne la visite, à cette occasion, du Dalai lama à la tombe de son «bon ami spirituel⁴». En outre, T. Merton est l'auteur le plus souvent

¹ J. Leclercq qualifie T. Merton d'«envoyé de Dieu» et de «visionnaires» (NPHM,182).

² NPHM,137. Dans son rapport, M.-L. O'Hara, secrétaire de l'événement, fait le constat suivant: «A name that recurred frequently throughout the meeting was that of Thomas Merton. His work was often cited, his works quoted, and his picture appeared in the slides of Bangkok. The meeting carried out some of the desires he had expressed for a coming together of East and West at the deepest contemplative life.»; «Report of the Meeting on Inter-Religious Dialogue held at Maria Assumpta Academy, Petersham, Mass. U.S.A.», rapport, 4-13 juin 1977, p. 31.

³ «[...] the current East-West dialogue owes a great deal to him both in his life and in his death» (NAB34[89]1).

⁴ Voir la cassette vidéo *25 Years Later. A Visit to Gethsemani*, réalisée par H. Cottrell.

citée dans le Bulletin¹; les nouvelles concernant la *International Thomas Merton Society* ² y sont récurrentes. La nécrologie se rapporte notamment à deux personnalités — Giuseppe Tucci (+1984) et le Cistercien James Fox (+1968)³ — qui jouèrent un rôle décisif dans la vie de T. Merton et dans son intérêt pour le bouddhisme. Enfin, les relations riches et profondes que les moines nord-américains entretiennent aujourd'hui avec les bouddhistes tibétains comptent parmi ce que Bonnie Thurston, ex-président de la *International Thomas Merton Society*, appelle les *fruits of Merton's seed* déposé dans le N.A.B.E.W.D. (MID49[94]23) qui a effectivement bénéficié, entre autres choses, de l'amitié qui unissait le Trappiste et le Dalai lama.

Peu avant la tenue du congrès de Bangkok, T. Merton rencontra à trois reprises le chef du Tibet. Au terme de ces rencontres, il nota l'existence d'un réel lien spirituel entre eux⁴. De son côté, le Dalai lama reconnut en T. Merton un «geshe catholique⁵». Lors de la rencontre de Gethsémani en 1996, le Dalai lama lui rendit hommage en concluant son allocution en ces termes: «[...]

¹ Voir NAB2[78]2; NAB3[78]4; NAB4[79]3; NAB18[83]6; NAB20[84]6; NAB22[85]6; NAB23[85]7; NAB31[88]4; NAB34[89]8.

² Voir NAB2[78]3; NAB8[80]4; NAB9[80]6; NAB12[81]9; NAB13[82]11; NAB17[83]7; NAB26[86]2; NAB30[87]9; NAB31[88]9; NAB32[88]2; NAB33[88]3; NAB36[89]14; 40[91]4; NAB47[93]6; NAB50[94]5.

³ Explorateur et spécialiste du Tibet et du Népal, G. Tucci est connu des moines américains grâce à son livre *Theory and Practice of the Mandala*, d'ailleurs cité par T. Merton dans son *Asian Journal*. G. Tucci fut le mentor de Merton en matière de spiritualités orientales. Voir NAB21[84]3. Quant à J. Fox, il fut le responsable de l'abbaye de Gethsémani pendant 20 ans, période durant laquelle il encouragea T. Merton à poursuivre ses études orientales et à rencontrer D.T. Suzuki à New York. Voir NAB29[87]5.

⁴ Voir T. Merton, *Thoughts on the East*, New Directions, New York, 1995, p. 81.

⁵ Voir *Ibid.*, p. 81. «Geshe» est le titre d'érudition le plus haut dans la lignée *dGe lugs pa* et se rapprocherait le plus de «docteur». Marie-José Lamothe, dans *Milarépa, les cent mille chants* (Fayard, 1986, p. 280), précise que le mot «fut utilisé pour signifier <ami spirituel> (skt.: *kalyānamitra*), grand enseignant ou Guru».

pour le restant de mes jours [...] l'impact de ma rencontre avec lui demeurera jusqu'à mon dernier souffle» (MID56[96]9). T. Merton se sentit très proche du bouddhisme tibétain¹ — en dépit du fait qu'il se consacra surtout à l'étude du bouddhisme *zen* —, au point où, dans sa dernière intervention publique à Bangkok, il fit uniquement référence au Dalaï lama et à Chögyam Trungpa². Le lien privilégié entre T. Merton et le Dalaï lama eut probablement une incidence sur les activités du N.A.B.E.W.D.³ Chose certaine, il favorisa par exemple la visite du Dalaï lama à l'abbaye de Gethsémani en 1994. Reçu par les membres du M.I.D., le chef du Tibet se recueillit sur la tombe de T. Merton (MID50[94]2). C'est sur ce lien que reposa aussi la rencontre entre chrétiens et bouddhistes tenue à la même abbaye en 1996 (MID56[96]1).

Pour T. Merton, le *dharma* n'est pas seulement un objet d'études, mais aussi une expérience «constitutive» de sa spiritualité monastique; comment pourrait-il d'ailleurs en être autrement alors que plusieurs de ses écrits sur le *zen* ont été traduits en japonais puis présentés comme manuels de référence aux pratiquants bouddhistes eux-mêmes? De plus, lorsque Sonam Kazi, un moine laïc *rNying ma pa*⁴, lui conseilla de se faire initier à la pratique du *rDzogs chen*, T. Merton réagit en ces termes:

¹ T. Merton écrit: «I do feel very much at home with the Tibetans, even though much that appears in books about them seems bizarre if not sinister»; *Op. cit.*, pp. 70-71.

² C. Trungpa fut président de Vajradhatu, association regroupant plus d'une centaine de centres de méditation et d'études bouddhiques dans le monde. Voir AJ,336-337.

³ Le bulletin renseigne sur l'intérêt du N.A.B.E.W.D. pour la figure du Dalaï lama, pour le bouddhisme tibétain — le programme d'échange et d'hospitalité s'effectuant avec des moines tibétains —, et pour le sort du Tibet. L'organisme américain s'est très tôt engagé pour la cause de ce pays, annexé par la Chine depuis 1949.

⁴ La translittération du tibétain suivie dans cette étude est celle retenue par G. Tucci dans *The Religions of Tibet*, Berkeley, Université de Californie, 1970.

Why not? The question is finding the right man. I am not exactly dizzy with the idea of looking for a magic master but I would certainly like to learn something by experience [...]¹.

L'ouverture de T. Merton au bouddhisme était telle qu'il connut une sorte d'«illumination», dans un site bouddhique à Polonnaruwa au Sri Lanka². Selon J. Leclercq cet événement aurait orienté le reste de la vie du moine de Gethsémani³. Si T. Merton était encore parmi nous, déclara le Dalai lama en 1994, il aurait grandement contribué au dialogue interreligieux⁴. Le Trappiste américain souhaitait par exemple la création en Amérique d'un centre de méditation bouddhique tibétain qui aurait une «*indirect connection*» avec les moines chrétiens⁵. Si T. Merton n'a pas eu le loisir de réaliser ce projet, il a toutefois posé les jalons d'un dialogue profond avec l'Orient spirituel que le N.A.B.E.W.D. saura honorer.

¹ T. Merton, *Thoughts on the East*, New Directions, New York, 1995, p. 70.

² T. Merton décrit cette expérience en ces termes: «All problems are resolved and everything is clear, simply because what matters is clear. [...] all matter, all life, is charged with dharmakaya [...] everything is emptiness and everything is compassion. I don't know when in my life I have ever had such a sense of beauty and spiritual validity running together in one aesthetic illumination. [...] I know and have seen what I was obscurely looking for. I don't know what else remains but I have now seen and have pierced through the surface and have got beyond the shadow and the disguise»; *Ibid.*, p. 84.

³ NPHM,181. Voir aussi J. Leclercq, «Merton and the East», *Cistercian Studies* 8 (1978), pp. 314-315.

⁴ MID50[94]2. Voir aussi «Tribute to Thomas Merton», *Cistercian Studies* 3-4 (1968-69), p. 271.

⁵ H. Talbot écrit: «He wanted to arrange for a group of Christian contemplatives and a group of Tibetan Buddhist monks doing a three-year retreat under a Lama (a requirement in some schools of Buddhism in Tibet) to live near each other in America. He wanted to guide the Christian contemplatives himself, and the idea was that the two groups would have some contact with each other» (NAB14[82]4).

T. Merton n'est pas la seule personnalité à laquelle se réfère le N.A.B.E.W.D. À Bangalore, les congressistes ont découvert les ashrams chrétiens et purent tisser des liens avec leurs membres. De tous ces ashrams, celui de Shantivanam à Kulittalai, dans le district de Trichy, se démarquait grâce à l'exemple et à l'œuvre de J. Monchanin¹, et surtout d'Henri Le Saux et de B. Griffiths. J. Leclercq écrit à ce propos:

[...] une contribution positive est apportée, de la part de certains moines chrétiens d'Asie, à la théologie de la Trinité, de l'Incarnation, de l'expérience spirituelle, grâce aux écrits de Swami Abhishiktananda (Père Le Saux), du Père Bede Griffiths et de quelques autres. C'est probablement dans cette ligne que l'apport de l'expérience monastique chrétienne devait être le plus notable. (NPHM,181)

H. Le Saux fait figure de pionnier solitaire. Voyant que l'ashram de Shantivanam n'attirait pas les vocations autochtones souhaitées, le Bénédictin français n'hésita pas à répondre à l'appel de vivre comme *sannyâsa*, dans la solitude et le renoncement. H. Le Saux ne participa à aucun des congrès pan-asiatiques. Toutefois, ses écrits firent connaître sa pensée aux moines de saint Benoît, et vinrent enrichir les réflexions des membres de l'A.I.M. sur les enjeux d'un monachisme chrétien en Asie².

Malgré ses distances par rapport aux activités de l'A.I.M. en Inde, H. Le Saux reste néanmoins attaché au congrès de Bangalore de deux façons: d'une

¹ Il importe ici de ne pas oublier le rôle déterminant de J. Monchanin dans la réalisation de Shantivanam. Toutefois, contrairement à ses successeurs, J. Monchanin mit l'accent davantage sur l'étude de l'hindouisme que sur son expérience.

² Voir NPHM,88.

part, il a écrit un des rapports destinés à la préparation de cet événement et, d'autre part, il est mort peu après le congrès; ce qui fit dire à J. Leclercq qu'à l'instar de T. Merton, son «souvenir et son œuvre allaient demeurer présents, à la fois actuels et mystérieux, en bien des travaux de l'A.I.M. durant les années à venir» (NPHM,124).

Pascaline Coff le qualifie de pionnier du dialogue interreligieux entre l'Orient et l'Occident — un des plus grands au monde — et de mystique (NAB33[88]4). Dans *Light from Light, An Anthology of Christian Mysticism* de Louis Dupre et James W. Wiseman¹, il est reconnu comme l'un des deux grands mystiques occidentaux de ce siècle, l'autre étant T. Merton. Le *sannyâsa* chrétien est une référence privilégiée pour le N.A.B.E.W.D., même si H. Le Saux avait publié plusieurs ouvrages bien avant la tenue des congrès pan-asiatiques, il restait somme toute peu connu. Cette situation a changé grâce à Odette Baumer-Despeigne qui diffusa les écrits et les idées du Bénédictin français, dont elle était l'amie intime, en publiant tout au long de sa vie les nombreuses lettres et manuscrits, et en donnant plus de 150 conférences sur l'expérience religieuse de ce moine peu ordinaire. Plusieurs membres du N.A.B.E.W.D. ont découvert H. Le Saux au symposium d'Holyoke en 1980 où R. Panikkar, principal intervenant, invita O. Baumer-Despeigne à en parler². Depuis, les Américains se réfèrent volontiers à ce pionnier du dialogue

¹ L. Dupre et J. W. Wiseman, *Light from Light, An Anthology of Christian Mysticism*, N.Y. Mahwah, Paulist Press, 1988. Voir NAB31[88]7-8; NAB33[88]13. J. W. Wiseman est président du M.I.D. depuis septembre 1993.

² Nous puisons ces informations d'une entrevue avec O. Baumer-Despeigne à l'abbaye de Gethsémani le 26 juillet 1996 (E12[96]1-2).

interreligieux, si bien que P. Coff conseilla à Mary-Margaret Funk¹ de lire l'ensemble de ses ouvrages en guise de préparation à sa nouvelle fonction de secrétaire exécutive du *board* (E2[94]1). De plus, un hommage lui est rendu régulièrement² dans le Bulletin où ses ouvrages et son journal³, *The Secret of Arunachala*, font l'objet d'un intérêt constant. Enfin, les nouvelles concernant la *Abhishiktananda Society*⁴ sont fréquentes et l'anniversaire de la mort de H. Le Saux est souligné à deux reprises, pour le dixième en 1983⁵ et le vingtième en 1993 (NAB50[94]5).

Le N.A.B.E.W.D. se réfère aussi à B. Griffiths, Bénédictin de Prinknash (Angleterre), qui se joignit d'abord à l'ashram chrétien de Kurisumala, au Kerala, puis en 1968 à l'ashram de J. Monchanin à Shantivanam, qui devait connaître un rayonnement international. Contrairement à H. Le Saux, B. Griffiths participa aux deux premiers congrès pan-asiatiques organisés par l'A.I.M.⁶ À Bangkok, il fit partie de ces fortes personnalités capables d'instruire et de stimuler les congressistes (NPHM,69). À Bangalore, il fut un des experts en religions asiatiques ou en histoire du monachisme chrétien qui surent donner aux échanges leur consistance. P. Coff qualifie d'incommensurable sa

¹ M.-M. Funk est devenue Secrétaire exécutive à partir de 1993.

² Le M.I.D. a célébré le dixième anniversaire de la mort de H. Le Saux en 1983 (NAB16[83]5; NAB18[83]3), ainsi que son vingtième anniversaire en 1993 (MID48[93]1; MID50[94]5).

³ Voir NAB7[80]11; NAB15[82]5; NAB24[85]8; NAB29[87]4; NAB31[88]9; NAB33[88]14.

⁴ Voir NAB2[78]3; NAB8[80]4; NAB9[80]6; NAB12[81]9; NAB13[82]11; NAB17[83]7; NAB26[86]2; NAB30[87]9; NAB31[88]9; NAB28[87]7; NAB32[88]2; NAB33[88]3; NAB36[89]14; NAB40[91]4; MID47[93]6; MID50[94]5.

⁵ Voir NAB16[83]5; NAB18[83]3.

⁶ Il participa également au congrès pan-asiatique de Kandy au Sri-Lanka en 1980.

contribution au dialogue à travers le monde et elle le compare à une «icône», une figure inspiratrice empreinte de présence divine (MID51[94]24).

Le charisme et la pensée de B. Griffiths ont influencé la commission nord-américaine à plusieurs égards. On y fit largement référence lors de la réunion fondatrice du N.A.B.E.W.D. tenue à Petersham en 1977¹. P. Coff — dont la contribution fut déterminante dans l'établissement de la commission interreligieuse — passa un an auprès du «gourou chrétien²» avant de s'engager dans la création du N.A.B.E.W.D. et du Bulletin, où elle cumula les postes de secrétaire exécutive, de secrétaire, de trésorière et d'éditrice. Le N.A.B.E.W.D. prit son essor à partir de l'ashram de Sand Springs (*Osage Monastery*³), qu'elle fonda près de Tulsa (Oklahoma) dans un esprit semblable à celui de Shantivanam⁴. L'influence de B. Griffiths sur le N.A.B.E.W.D. via P. Coff est perceptible dès le bulletin n°1 qui s'achève en effet par la prière issue des Upanishads et familière au moine anglais⁵. À partir du bulletin n°19, une nouvelle rubrique fit son apparition, «Satsang», qui présente le rapport de

¹ M.-L. O'Hara, *Op. cit.*, p. 4.

² Voir l'article de P. Gheddi, «A Visit to Shantivanam. A Christian Guru», dans le *Bulletin de l'A.I.M.* 25 (1979), pp. 35-44.

³ Si le N.A.B.W.E.D. s'est développé au monastère d'Osage, il faut préciser que la sous-commission nord-américaine et le monastère de P. Coff sont deux entités séparées.

⁴ Voir l'article de P. Coff, «A Monastic Ashram in the U.S.A. O+M Forest of Peace», *A.I.M. Bulletin* 30 (1981), pp. 51-52. Le monastère de P. Coff est un lieu de retraite d'influence orientale. D'abord les initiales de *Osage Monastery* renvoient au mantra hindou «OM», souvent utilisé par B. Griffiths. Puis, les prières tirées des Upanishads, les méditations et les marches silencieuses apparentées au *zazen*, ainsi que les divers objets provenant des univers hindou et bouddhique, font partie du quotidien des quelques sœurs bénédictines qui y résident. L'ashram chrétien fut consacré par l'évêque de Tulsa le 8 juin 1980.

⁵ Cette prière est la suivante: «From the unreal lead me to the real, From darkness lead me to light, From death lead me to immortality» (NAB1[78]4). Cette prière réapparaîtra dans le Bulletin à deux autres reprises (NAB14[82]1; NAB19[84]12).

maître à disciple. Le gourou, Bede Griffiths, répond à une question précise posée par un disciple auquel le lecteur peut facilement s'identifier. En outre, les écrits du moine sont ceux auxquels les éditeurs du Bulletin se réfèrent le plus. Au palmarès des livres les plus souvent cités, l'autobiographie de B. Griffiths, *The Golden String*, tient la première place. Enfin, lors d'une entrevue au monastère d'Ava (Missouri) en 1994, James Conner¹ nous confia que les membres du N.A.B.E.W.D. furent les premiers à inviter B. Griffiths aux États-Unis en 1979.

T. Merton, H. Le Saux et B. Griffiths sont les grandes figures inspiratrices du N.A.B.E.W.D. Cela est particulièrement évident au bulletin n°48, où leurs photos, publiées en page couverture, sont accompagnées du titre: «Three Monastic Prophets²». À l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la mort de T. Merton, du vingtième anniversaire de celle de H. Le Saux et suite au décès de B. Griffiths, le M.I.D. manifeste son respect à l'égard de ces hommes que nous considérons comme les «Pères du dialogue interreligieux monastique». D'un côté, la sous-commission nord-américaine fonde son intuition et ses activités sur l'autorité de leur expérience de dialogue; de l'autre, elle considère ces nouveaux prophètes comme représentant l'idéal monastique, sinon à atteindre, du moins dont il faut s'inspirer. Dans la rubrique «Members of MID Pursue Avenues of Dialogue» au bulletin n°54, James W. Wiseman³ prend soin de préciser qu'il offrit l'occasion à ses

¹ J. Conner est devenu l'éditeur du Bulletin en 1989.

² MID48[93]1. Voir Annexe III.

³ J. W. Wiseman est devenu président de l'organisme nord-américain en 1992.

étudiants de découvrir les travaux des trois pionniers dans un séminaire de cycle supérieur qu'il donna en automne 1994 à l'Université Catholique de Washington (MID54[95]17).

Il faut noter toutefois que la commission nord-américaine ne se rapporte pas de la même manière à chacun de ces prophètes, dont la contribution au dialogue monastique diffère selon le charisme de chacun. Le N.A.B.E.W.D. réserve une place particulière à T. Merton. En 1994, lors d'une entrevue, M.-M. Funk déclarait: «Il y a une grande affinité avec Thomas Merton qui est l'<idea> sous-jacente au conseil (*board*)¹». Cela est dû notamment au fait qu'il soit le premier cistercien américain à avoir nourri un contact avec l'Orient². Il est l'initiateur du mouvement interreligieux monastique, et son nom apparaît dès qu'il s'agit de retracer l'histoire du N.A.B.E.W.D. H. Le Saux, de son côté, est l'ermite, le *sannyâsa*, qui a connu, plus que quiconque, les affres du dialogue spirituel. Il est entré, selon les termes d'Emmanuel Vattakuzhy, dans les profondeurs de l'expérience hindoue de Dieu «*in Christ*» (NAB20[84]11). Quant à B. Griffiths, il est identifié au «gourou» qui, dans son ashram, attire à lui de nombreux disciples occidentaux. Ce visionnaire qui annonce la naissance d'un nouvel âge³, est l'une des «voix les plus respectées [...], écrit J. Leclercq, sur le thème de la prière» (NPHM,173). Compte tenu de la spécificité

¹ «A Dialogue with Sr. Mary Margaret Funk», *Branching Out* 8/2 (avril-juin 1994), p. 8.

² Voir la lettre de P. Coff adressée à Karma Gelek Yuthok le 4 septembre 1990 (A63). Dans «Tribute to Thomas Merton» (*Cistercian Studies* 3-4 (1968-69), p. 269), nous lisons: «But we content ourselves with Zaehner's statement that Merton was <the most remarkable mystic of our times>.»

³ Voir B. Griffiths, *A New Vision of Reality*, Springfield, Templegate, 1989, p. 9 et pp. 276-296; et «The Emerging Universal Consciousness and the Mystical Traditions of Asia», *Cistercian Studies* 22 (1987), p. 87.

et de la complémentarité de leurs efforts, les Pères du dialogue eurent, aux yeux de leurs disciples, une mission prophétique semblable qui, selon nous, est constitutive de l'intuition du N.A.B.E.W.D.



En conclusion de ce premier chapitre, nous voulons attirer l'attention sur le fait que, depuis *Fidei Donum* jusqu'au lendemain du congrès de Bangalore, la situation missionnaire des moines de saint Benoît a beaucoup évolué. Le monachisme catholique est devenu mondial. Les congressistes de Bangkok et de Bangalore se sont engagés dans une dynamique missionnaire «selon [leurs] forces, selon l'appel de la grâce et [leur] propre condition [...]»¹. Fidèles à leur charisme, les moines ont fait de l'expérience de Dieu leur préoccupation centrale. Ils ont orienté leurs efforts vers un renouveau de l'expérience contemplative, dont les fruits sont le «renoncement chrétien [...] qui va au delà de ce qui est prescrit²», le «don de soi³» et la «charité⁴». Les congressistes ont réaffirmé la dépendance de chacun à l'égard du Dieu transcendant et innommable, afin d'éviter la tentation de «s'abandonner aux prestiges fallacieux de la civilisation technique⁵.»

¹ «Encyclique <Fidei donum> sur la situation des Missions catholiques, notamment en Afrique!», *Op. cit.*, p. 591.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 589.

⁴ *Ibid.*, p. 591.

⁵ *Ibid.*, p. 585. T. Merton «mettait en garde contre tout rêve de succès, de triomphe [...]» devant l'évolution du monde sécularisé (NPHM,49).

Sur le fond, la tournure prise par l'activité missionnaire des moines n'allait pas dans le sens qu'avait souhaité Pie XII ainsi que son prédécesseur. Au lieu de mener à la propagation de la «vraie foi» selon le modèle exclusiviste suggéré par les encycliques citées plus haut, l'A.I.M. s'est engagée dans un dialogue profond avec les monachismes non-chrétiens, en vue d'un enrichissement mutuel, au point que ses membres n'avaient d'autres choix que de considérer la mise sur pied d'instances aptes à favoriser un tel dialogue.

CHAPITRE II

LE N.A.B.E.W.D. : DIALOGUE ET CONSCIENCE GLOBALE (1978-1993)

Il était difficile d'imaginer en 1957 que l'appel de *Fidei Donum* aboutirait vingt ans plus tard, sous l'égide du North American Board for East-West Dialogue (N.A.B.E.W.D.), à l'établissement d'un dialogue monastique entre l'Orient et l'Occident. Dans ce deuxième chapitre, nous tenterons de montrer la façon dont ce dialogue avec les monachismes non-chrétiens est devenu une préoccupation nord-américaine. Dans le cadre des activités de l'A.I.M., ce dialogue était envisagé comme une pratique nécessaire pour une «adaptation» réussie du christianisme dans les cultures locales d'Asie; alors que pour les membres du N.A.B.E.W.D., il s'inscrit avant tout dans l'émergence d'une conscience et d'une culture globales. Pourquoi ce changement d'attitude concernant la rencontre des monachismes? Quels en sont les conséquences et les enjeux? Nous serons attentif à ces questions dans notre effort de dégager les grandes coordonnées du N.A.B.E.W.D.

1 - Pas de mission sans dialogue interreligieux

Trois événements majeurs ont conduit l'A.I.M. à mettre sur pied une sous-commission pour s'occuper des affaires interreligieuses dans le milieu monastique nord-américain: l'encouragement de Vatican II à entrer en dialogue avec les autres religions, l'appel du Cardinal Sergio Pignedoli en 1974 en faveur du développement des rencontres entre les Ordres de saint Benoît et

les monachismes non-chrétiens, et la réunion de Petersham en 1977 où ont été posées les bases d'un dialogue monastique en Amérique du Nord¹.

1.1 - Vatican II, entrée dans l'ère du dialogue

Dans les années 1960 et 1970, les sociétés occidentales ont subi de grands changements qui ont provoqué de nombreux déséquilibres. Énumérés en détails dans la constitution *Gaudium et Spes* (GS,176), ces déséquilibres marquent le passage d'une société statique, se référant à des instances provinciales, à une société dynamique et évolutive, dont les changements rapides et profonds s'étendent à l'ensemble du globe. En 1965, la constitution pastorale annonçait l'accès du genre humain à un âge nouveau (GS,176). Il s'agit d'un âge décisif puisqu'il implique de grandes tensions pouvant être fatales pour l'humanité. Mais c'est aussi un âge qui, révélant l'interdépendance de tous les hommes, est porteur d'aspirations universelles ouvrant sur la liberté, la paix et le dialogue (GS,181). L'Orient et l'Occident commençaient alors à se rencontrer d'une façon directe et conséquente.

Le N.A.B.E.W.D. prit son essor dans ce contexte occidental, déchiré entre la peur d'une destruction imminente du monde et les aspirations universelles pour la construction d'une communauté globale, réunissant l'Orient et l'Occident. La commission interreligieuse porte cette tension dans ses buts et

¹ Les deux premiers événements ont aussi contribué à la création du Dialogue Interreligieux Monastique (D.I.M.) en Europe. Toutefois, dans le cas de la sous-commission européenne le troisième événement correspond à la réunion de Loppem en Belgique qui s'est tenue quelques mois après celle de Petersham.

ses activités, puisqu'elle s'efforce à la fois d'apporter des éléments de solution aux déficiences de la société moderne et de sensibiliser les moines nord-américains à l'urgence d'une entrée en dialogue profond avec les traditions asiatiques. Toutefois, cette tâche, que s'est donnée le N.A.B.E.W.D. à la demande des autorités catholiques, n'aurait pu s'accomplir avec autant d'assurance sans la réforme de Vatican II¹, qui contribua à établir la «normalité» de bien des pratiques (NPHM,37).

Convoqué en 1959 par Jean XXIII et tenu de 1962 à 1965, le deuxième Concile du Vatican a posé les jalons permettant l'essor du dialogue interreligieux monastique. Selon Aaron Raverty, le dialogue entre Orient et Occident existait avant cet événement de façon informelle dans des cercles monastiques et ailleurs, mais c'est vraiment à partir de Vatican II que de tels échanges se sont développés et structurés². D'où la volonté du N.A.B.E.W.D. de fonder ses activités sur les documents conciliaires. Dans un rapport de la sous-commission, il est écrit:

Vatican Council II urged a greater understanding of non-christian religions, mentioning explicitly the great religions of the East, Hinduism and Buddhism [...]³.

¹ Voir NPHM,207.

² Voir A. Raverty, «Monastic Interreligious Dialogue: Tibet, Nepal, and Northern India», *Cistercian Studies Quarterly* mai 1997, p. 258. A. Veilleux nous a rapporté des propos similaires lors d'une entrevue à Rome en 1993: «on peut dire qu'il y a eu des initiatives individuelles depuis longtemps. Par contre, le dialogue un peu structuré, commence à peine. Avant les organismes pour le dialogue, il y avait des individus comme Monchanin, Le Saux» (E4[93]2).

³ «Aide Inter-Monastique. North American Board for East-West Dialog» (A12).

Le Concile revêt une grande importance pour les membres du N.A.B.E.W.D., non seulement parce qu'il propose une approche respectueuse des autres croyances et ouvre la porte à un dialogue interreligieux à tous les niveaux, mais aussi parce qu'il pousse les Ordres monastiques à s'engager dans une rencontre en profondeur avec des traditions religieuses différentes.

a) Appel général au dialogue

Le Concile appelle ouvertement les catholiques à entrer en dialogue avec le monde contemporain. Dans son discours d'ouverture de la deuxième session du Concile, prononcé le 29 septembre 1963, Paul VI emploie l'expression «jeter un pont vers¹». Il s'adonna à cette tâche de façon remarquable en 1964, année mémorable quant à la promotion du dialogue interreligieux. On y relève trois initiatives décisives de Paul VI: son voyage à Bombay marquant une ouverture nouvelle à l'égard de l'hindouisme et du bouddhisme, la création le 17 mai du Secrétariat pour les Non-Chrétiens et la promulgation en août de l'encyclique *Ecclesiam Suam*. Considérée comme la *Magna Charta* du dialogue dans toutes ses formes (DM,3), cette encyclique est le premier texte officiel de l'Église à utiliser le terme de «dialogue» (*colloquium*)². L'année 1964 marque aussi la parution, le 21 novembre, du décret *Unitatis Redintegratio* qui fait état d'un «dialogue» en faveur de l'unité des chrétiens. En 1965, le décret *Ad Gentes* pose la problématique du dialogue

¹ «Discours de SS. Paul VI lors de l'ouverture de la deuxième session du Concile (29 septembre 1963)», dans P.-A. Martin, *Vatican II. Les documents conciliaires. Texte intégral*, Fides, Montréal et Paris, 1966, p. 608.

² Voir TPR,261.

en fonction de l'activité missionnaire de l'Église. Le dialogue y apparaît comme un moyen d'enraciner l'Église en tenant compte des attributs spécifiques de chaque culture (AG,451).

La constitution *Gaudium et Spes* (7 décembre 1965), «la seule constitution que Jean XXIII aurait voulue¹» et la déclaration de *Nostra Ætate* (28 octobre 1965) comptent parmi les documents les plus audacieux, mais aussi des plus controversés², en matière de dialogue. *Gaudium et Spes* insiste sur la dignité humaine (GS,199), et sur la liberté de conscience en matière de religion (GS,188), et, en ce sens, elle rejoint la déclaration *Dignitatis Humanae* (7 décembre 1965). Le dialogue n'exclut personne et n'est pas un autre moyen de conversion; il est plutôt l'occasion d'un enrichissement pour tous les hommes. *Gaudium et Spes* s'entend d'ailleurs avec *Nostra Ætate* pour encourager un dialogue en vue de la construction d'un monde où tous vivent en paix (GS,192), et ce, à partir du terrain commun à tous: la condition humaine³.

Les membres du N.A.B.E.W.D. accordent une attention particulière à la déclaration *Nostra Ætate*⁴, considérée par Karl Rahner comme étant le texte le

¹ A. Peelman, *L'Inculturation. L'Église et les cultures*, Paris/Ottawa, Desclée/Novalis, 1988, p. 57.

² Avant son acceptation définitive, le 14 octobre 1965, *Nostra Ætate* fut le document conciliaire qui suscita «le plus d'intérêt dans l'opinion mondiale et, avec la déclaration sur la liberté religieuse, aura le plus divisé les instances responsables du concile» (DI,100).

³ *Nostra Ætate*, dans P.-A. Martin, *Vatican II. Les documents conciliaires. Texte intégral*, Fides, Montréal et Paris, 1966, p. 549.

⁴ Voir A. Raverty, «Monastic Interreligious Dialogue: Tibet, Nepal, and Northern India», *Cistercian Studies Quarterly* mai 1997, p. 258. Voir aussi NAB2[78]1.

plus important du Concile¹. Pour la première fois, un texte officiel prenait position sur les rapports de l'Église catholique avec les autres religions². Le dialogue y est envisagé dans une perspective missionnaire, car il répond à l'exigence de l'annonce du Christ, unique sauveur. De plus, dialogue et annonce sont l'occasion pour le chrétien de reconnaître, préserver et faire progresser les valeurs spirituelles, morales et socio-culturelles qui se trouvent en lui (NA,551). Loin d'être un luxe ou une activité optionnelle, le dialogue se présente comme un acte salutaire et donc comme une fin en soi. Son fondement théologique repose dans l'unité de tous les êtres et dans les *semina verbi* qui fécondent les religions non-chrétiennes. L'Église catholique ne rejette pas ce qui est «vrai» et «saint» dans les religions (NA,550), elle y reconnaît de «précieux éléments religieux et humains» (GS,271), et des «traces de bien³». Déjà en 1963, Paul VI assurait que le «catholicisme estime tout ce que ces religions possèdent de vrai, de bon et d'humain⁴», si bien que tous les catholiques, y compris les moines, se doivent désormais d'être à l'écoute de l'Esprit qui souffle au cœur d'autres traditions religieuses.

b) Rôle central des Ordres monastiques

Bien qu'il soit peu loquace sur la vie monastique, le Concile confère au monachisme un statut exceptionnel et fondamental pour au moins deux

¹ Voir P. Coff, «The Gethsemani encounter; July 22-27, 1996; The Point Where We Are», p. 1 (A9).

² DI,101.

³ *Lumen Gentium*, dans P.-A. Martin, *Op. cit.*, p. 37.

⁴ «Discours de SS. Paul VI lors de l'ouverture de la deuxième session du Concile (29 septembre 1963)», *Op. cit.*, p. 611.

raisons. Premièrement, le monachisme est garant des traditions spirituelles chrétiennes. Le document qui parle le plus de la vie contemplative est le décret sur l'activité missionnaire de l'Église (*Ad Gentes*¹) qui parle des Instituts religieux comme étant «profondément imprégnés des richesses mystiques qui sont la gloire de la tradition religieuse de l'Église» (AG,456), et considère la vie contemplative comme l'expression du «développement complet de la présence de l'Église» (AG,456). Deuxièmement, le monachisme est un bien commun à l'Église Orientale et à l'Église Occidentale. Le décret *Unitatis Redintegratio* déclare à ce propos:

En Orient [...], on trouve les richesses de traditions spirituelles, qui s'expriment surtout par le monachisme. Là, depuis le temps glorieux des Saints Pères, en effet, a fleuri la spiritualité monastique, qui s'est répandue ensuite en Occident, devenant pour ainsi dire la source de l'organisation religieuse latine et lui conférant par la suite une nouvelle vigueur².

Par ailleurs, lors du congrès monastique de 1966 qui se tenait à Rome, Paul VI a rappelé que «l'évangélisation de l'Europe a été faite [...] en très grande partie, par des moines, et spécialement par les bénédictins» (NPHM,52). Le monachisme joue un rôle crucial dans l'activité missionnaire, et ce, même s'il semble y avoir contradiction dans les termes. Comment concilier en effet le silence de la vie contemplative et l'annonce de la «Bonne nouvelle» parmi les nations? La réponse réside dans une conception de l'annonce comme «rayonnement spirituel qui part de ce centre brûlant de charité et de foi qu'est

¹ Voir J. Leclercq, «The Contemplative Life and Monasticism in the Light of Vatican II», *Cistercian Studies* 2/1 1967, pp. 53-75.

² Le décret *Unitatis Redintegratio*, dans P.-A. Martin, *Op. cit.*, p. 511.

une abbaye bénédictine¹». Bien que différent de celui des missionnaires qui partent à la rencontre de leurs prochains, l'apostolat du moine consiste à témoigner de la présence divine à partir du monastère et dans chacun des gestes de la vie quotidienne. Cette méthode, loin d'être inefficace et désuète, est «louée par l'histoire, bénie par l'Église et prometteuse de bons résultats» (NPHM,52). Le Pape autant que les Pères du Concile estiment que la vie religieuse ou contemplative est une aide précieuse et absolument nécessaire à l'activité missionnaire (AG,455), dans la mesure où elle fait comprendre la nature intime de la vocation chrétienne (AG,455). Il importe donc, d'après le décret *Ad Gentes*, que la vie contemplative soit instaurée partout dans les jeunes Églises (AG,456), en tenant compte des conditions locales. Le décret fait état d'une «adaptation authentique» en fonction de deux types de monastère: les monastères traditionnels qui gardent les éléments essentiels de l'institution monastique, et les monastères qui reviennent aux «formes plus simples» du monachisme antique (AG,456). Ces «formes plus simples» font probablement allusion aux ashrams tels que celui de Shantivanam fondé en 1949 par J. Monchanin et H. Le Saux. Cet ashram était connu du public avant le Concile, grâce aux écrits du prêtre et du moine français comme *Ermites du Saccidananda* publié en 1956 ou encore *A Benedictine Ashram* paru en 1964. Quoi qu'il en soit, l'ashram de Shantivanam et bien d'autres ashrams chrétiens en Inde répondent à l'invitation du Concile à

¹ NPHM,52. J. Leclercq ajoute: «De leurs cloîtres, ils ont amélioré spirituellement les populations qui les entouraient, [...] Et la méthode particulière de l'action missionnaire claustrale des bénédictins est spécialement de montrer des havres de vie religieuse plus intense, avec l'office divin, le chant, la liturgie, le silence, la communauté, une vie où le travail manuel et spirituel alternent, *Ora et labora*, comme l'a enseigné Saint Benoît» (NPHM,52).

fonder des maisons dans les territoires des missions, comme un certain nombre l'ont fait déjà, 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,478)

Mayeul de Dreuille affirme, dans un bref article «Ashrams and the Monastic Order», paru en 1979 dans le bulletin n°5, que cette invitation de Vatican II adressée aux ordres contemplatifs, tient son origine du fait suivant:

Because of the urgent need and of the lack of contemplative religious, active Orders in the Church started ashrams and houses of prayer, but often rather as a new kind of retreat house, and the religious who run them acknowledge that their work is not what it could be because they have not the gift to live contemplative life as a group. (NAB5[79]2)

Mayeul de Dreuille fait allusion à ces milliers de jeunes occidentaux avides de direction spirituelle et pour lesquels le monastère de type traditionnel est devenu étranger. Face à la demande insistante de ces jeunes de fonder des ashrams chrétiens, où les voies de la contemplation sont adaptées à la culture indienne, le Secrétariat pour les Religions Non-Chrétiennes a demandé à l'A.I.M. de faire tout ce qui était en son pouvoir pour que les Ordres contemplatifs soient conscients de ce besoin et y répondent dans la ligne décrite dans les textes du Concile (NAB5[79]3).

Le paragraphe 18 du décret *Ad Gentes*, intitulé «Promouvoir la vie religieuse», fonde et encourage un dialogue profond avec lequel le N.A.B.E.W.D. s'efforcera de familiariser les moines nord-américains:

Les Instituts religieux qui travaillent à la plantation de l'Église [...] doivent 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. (AG,456)

Ici, Vatican II invite les religieux à s'engager dans un dialogue situé au niveau de l'expérience contemplative. Ces quelques lignes concernant l'activité missionnaire des religieux normalisent en quelque sorte l'expérience dialogale de pionniers comme H. Le Saux, T. Merton et B. Griffiths¹, et servent de fondement aux sous-commissions interreligieuses de l'A.I.M. P. Coff, éditrice du Bulletin de 1978 à 1988, fut consciente de l'importance des propos d'*Ad Gentes*, au point d'en faire le leitmotiv de la page couverture des bulletins n°3 au n°12². Ces propos ont ceci de révolutionnaire qu'ils encouragent le moine à faire l'expérience d'une tradition ascétique et contemplative non-chrétienne tout en restant fidèle à sa propre tradition monastique. Une telle exhortation concorde avec l'appel de *Gaudium et Spes* à tous les baptisés, afin qu'ils vivent «en très étroite union avec les autres hommes de leur temps et

¹ En ce sens, Eugène D'Souza, archevêque de Bhopal, écrivait en préface du livre de H. Le Saux sur 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.» H. Le Saux, *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, Paris, Seuil, 1966, p. 12.

² M. de Dreuille cite ces propos au bulletin n°5 (NAB5[79]2). Ils réapparaissent une dernière fois au bulletin n°15 (NAB15[82]1).

[s'efforcent] de comprendre à fond leurs façons de penser et de sentir, telles qu'elles s'expriment par la culture¹». Pour la constitution pastorale, «plus nous nous efforçons de pénétrer de l'intérieur, avec bienveillance et amour, leurs manières de voir, plus le dialogue avec eux deviendra aisé» (GS,199). De telles déclarations témoignent du caractère avant-gardiste de la constitution pastorale; pas étonnant que cette dernière ait suscité de fortes réactions. L'encouragement de Vatican II à s'engager dans un dialogue aussi profond avec les autres traditions contemplatives fut réitéré par Paul VI en 1968 au congrès de Bangkok.

Si Vatican II confirme l'intuition de Pie XI sur le rôle fondamental des Ordres contemplatifs dans la mission et la «conversion des âmes» (AD,477), il la dépasse en rappelant que l'Église ici-bas est en marche, en exil, en pèlerinage². Or, une telle vision du peuple de Dieu, qui se dégage particulièrement d'*Ad Gentes*, baptisé par J. Leclercq la «Magna Charta de l'espérance chrétienne³», indique que tous les croyants, quelle que soit leur appartenance religieuse, sont pareils à des pèlerins cheminant dans une même direction; ce qui ouvre nécessairement la voie au dialogue et à la compréhension mutuelle. Mais l'appel au dialogue qui précipita la création de deux sous-commissions interreligieuses monastiques au sein de l'A.I.M., vint du Cardinal Sergio Pignedoli en 1974.

¹ GS,238. «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» (GS,197).

² J. Leclercq, «The Contemplative Life and Monasticism in the Light of Vatican II», *Cistercian Studies* 2/1 (1967), p. 72.

³ *Ibid.*, p. 72.

1.2 - Appel du Cardinal Sergio Pignedoli

Au lendemain du congrès de Bangalore, le dialogue interreligieux monastique était déjà bien engagé; des rencontres avaient eu lieu entre moines chrétiens et moines hindous et bouddhistes, tant en Asie qu'en Europe et en Amérique du Nord. La raison pour laquelle le monachisme tient une place privilégiée dans le dialogue, vient du fait que la spiritualité orientale s'exprime principalement par la vie monastique. Le dialogue est d'emblée facilité par le seul fait d'être moine¹. Les aspirations et les principes de la vie monastique sont un terrain propice à la rencontre des chrétiens, hindous et bouddhistes, non seulement sur le plan des idées, mais aussi sur celui de l'expérience religieuse. Au-delà de leurs différences réelles d'opinions et d'expériences, ils sont tous mûs par un unique but: la recherche de l'ultime. Cette recherche commune a incité les moines à s'enrichir mutuellement et à partager les voies «d'ascèse et d'approche du transcendant, qui pouvaient être profitables à tous sans que chacun perdît ses convictions» (NPHM,209). Lors du séminaire d'Asirvanam tenu en 1970, les contemplatifs chrétiens avaient constaté que

les monachismes - en dehors du christianisme et en lui - avaient des origines historiques semblables, étaient les réalisations humaines d'un archétype religieux commun. Et cependant, chacun d'eux avait ses sources littéraires propres, émanant d'expériences spirituelles différentes. (NPHM,102)

¹ Ce constat doit pourtant s'accompagner du rappel que le terme de «moine» est une traduction inadéquate, bien que pratique, des renonçants, organisés en communauté ou non, dans le bouddhisme et l'hindouisme.

Sans sacrifier leur singularité, les moines chrétiens cherchaient à se rapprocher par tous les moyens des moines non-chrétiens. C'est ainsi qu'aux congrès de Bangkok et de Bangalore, «des représentants des traditions religieuses qui parfois, dans le passé, avaient été en conflit se rejoignaient dans une atmosphère paisible» (NPHM,209). Le dialogue des moines était prometteur; d'où la nécessité de donner à cette nouvelle activité de l'A.I.M. une infrastructure, un statut et une reconnaissance au sein du monachisme, ainsi que dans l'ensemble de l'Église. Il faut dire qu'au sein de l'A.I.M. plusieurs abbés concevaient mal que l'Aide Inter-Monastères finance des activités liées au dialogue interreligieux. C. Tholens dû intervenir une fois de plus:

Pour ne pas perdre la bataille, je me suis adressé à Mgr Rossano, alors secrétaire du <Secrétariat romain pour les non-chrétiens>, pour lui proposer de demander au Cardinal Pignedoli, président du secrétariat, d'adresser une lettre à tous les Abbés de la Confédération bénédictine pour recommander le rôle du monachisme contemplatif dans la rencontre avec les religions asiatiques du fait de son caractère purement religieux [...]¹.

Alors qu'il séjournait à l'ashram de Shantivanam avec Bede Griffiths, C. Tholens fit accepter le 21 mai 1974, par le conseil de gestion de l'A.I.M., son projet de «rapprochement interreligieux par le monachisme». À peine un mois plus tard, le 12 juin 1974, l'Abbé primat, R. G. Weakland, recevait une lettre signée par Sergio Pignedoli, Cardinal et secrétaire général du Secrétariat pour les Non-Chrétiens et par Pietro Rossano, secrétaire du même Secrétariat, exhortant la famille bénédictine à poursuivre son dialogue avec les

¹ Ces propos de C. Tholens sont tirés d'une lettre qu'il nous adressa le 20 janvier 1998.

monachismes non-chrétiens. En août 1997, lors d'une entrevue au Prieuré de Saint-André en Belgique, Pierre-François de Béthune nous confia que cette lettre signée de Pignedoli, fortement influencée par C. Tholens, fut rédigée en partie par P. Rossano (E1[97]1). P. Rossano a aussi joué un rôle majeur dans la promotion du dialogue interreligieux. Jean Jadot précise qu'à Bangkok, à la fin des années 1960, il «avait montré de l'intérêt pour les relations qui s'esquissaient avec le bouddhisme¹». À l'instar de T. Merton, de H. Le Saux, P. Rossano ne considérait pas le dialogue comme une activité secondaire, mais comme le *guiding principle* de sa vie; il parlait en ce sens de «mystique du dialogue²». Il n'est donc pas étonnant que le dialogue interreligieux monastique trouva une résonance particulière en lui. Pierre-François de Béthune confirme que P. Rossano attachait une grande importance au dialogue spirituel, dans lequel il accordait aux moines une place particulière³. Il faut se rappeler le discours très remarqué qu'il prononça au congrès des abbés en septembre 1980, «Dialog between Christian and non-Christian Monks: Opportunities and Difficulties», et qu'il conclut en ces termes:

Everything that can serve for edification, anything that can help one to make contact with another's inmost experiences of his starting point, so as to be able mentally to travel his road in the light of Christ — all of this may lend to a fruitful dialog that monks alone are

¹ J. Jadot, «Le Souvenir de S.E. Mons. Pietro Rossano», *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 78 (1991-XXVI/3), p. 328. À la mort de P. Rossano, survenue le 15 juin 1991, le patriarche bouddhiste japonais, Etai Yamada, exprima ses condoléances en précisant: «I am resolved that we will follow after Professor Rossano's noble spirit of inter-religious communication and make all our efforts to create a peaceful world» (p. 325).

² Voir NAB44[92]3.

³ Voir *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 78 (1991-XXVI/3), p. 345.

suited to undertake with their brothers, non-Christian spiritual seekers.» (NAB10[81]10)

La lettre de S. Pignedoli mentionne aussi le rôle déterminant des moines dans le dialogue avec les autres religions. En introduction, elle fait état du succès du congrès de Bangalore, et ce, avant même la publication des Actes. À l'instar des documents conciliaires, le Cardinal exprime sa haute estime à l'égard de l'Ordre bénédictin, et considère le moine comme étant la «figure la plus représentative de <l'homo religiosus> de tous les temps, et, comme tel, il représente un point d'attraction et de référence pour les chrétiens et les non-chrétiens» (NAM,62). S. Pignedoli montre l'importance du rôle des moines de saint Benoît dans la rencontre avec les moines surtout hindous et bouddhistes, puisqu'ils présentent à l'Asie le chrétien comme un homme religieux¹.

L'Ordre bénédictin tout entier est appelé à développer, dans la mesure du possible, un dialogue spirituel. C'est ainsi qu'il «continuera ce service de l'évangélisation qui l'a rendu déjà illustre dans l'Église» (NAM,62). Fidèle à l'esprit de Vatican II, S. Pignedoli ancre le dialogue dans l'acte missionnaire et définit le monachisme par une présence qui «au sein de l'Église catholique est déjà, en elle-même, comme un pont jeté vers toutes les religions» (NAM,62). La mission monastique réside dans cette hospitalité œcuménique et, en cela, les moines doivent «aller au devant de [leurs] frères, non pour les juger, ni même les attirer, mais seulement pour les connaître, pour les re-connaître»

¹ S. Pignedoli écrit: «Si nous devons nous présenter à l'Hindouisme et au Bouddhisme, pour ne pas parler des autres religions, sans l'expérience monastique, nous serions difficilement considérés comme des hommes religieux» (NAM,62).

(NAM,63). Dès la réception de la Lettre, certains moines se sont attelés à honorer les vœux de S. Pignédoli et, trois ans plus tard, la réunion fondatrice de la sous-commission pour l'Amérique du Nord était convoquée à Petersham.

1.3 - Petersham (1977), réunion fondatrice du N.A.B.E.W.D.

Suite à la lettre de S. Pignedoli, «on a d'abord pensé, nous confia B. de Soos, faire un secrétariat pour le dialogue. Mais les moyens n'étaient pas là. On a donc confié la tâche à l'A.I.M.¹». L'Abbé primat demanda en effet à l'A.I.M. de lui faire part de ses suggestions concernant le dialogue entre les monachismes chrétien et non-chrétien. Ces suggestions furent précisées par le conseil de gestion de l'A.I.M. et approuvées par R. G. Weakland; elles sont de plus résumées par R. de Floris dans un article intitulé «Une nouvelle activité monastique de l'A.I.M.²». Trois points sont à retenir: le premier est de créer, au sein de l'A.I.M., un secteur spécialisé dans le dialogue. Il s'agit d'établir un centre qui pourrait — comme l'ont suggéré les projets de D. Martin et de C. Tholens pour l'A.I.M. — offrir aux moines les ressources nécessaires à la mise en œuvre du dialogue. Le deuxième point vise à encourager les «rencontres régionales» entre moines chrétiens et non-chrétiens sur des sujets liés spécifiquement au monachisme, comme la méditation ou la vie communautaire. Finalement, le troisième point précise que le secteur du

¹ Ces propos nous ont été confiés par Bernard de Soos, le 2 juin 1993, lors d'une entrevue dans les bureaux de l'A.I.M. à Vanves en banlieue parisienne (E6[93]1).

² Dans *Bulletin de l'A.I.M.* 17 (1974), pp. 62-63.

dialogue concerne avant tout les chrétiens d'Asie. Ce n'est donc pas d'Europe que doit être animé tout cet effort (NAM,63). On demanda à C. Tholens, membre du conseil de gestion qui séjournait à Shantivanam depuis deux ans, de se faire le promoteur, en Asie, de la nouvelle activité. Ce dernier accepta et mena une enquête, de février à mars 1975, auprès d'une vingtaine de moines, Bénédictins et Cisterciens, de plusieurs pays occidentaux susceptibles d'être intéressés par la question du dialogue interreligieux. Pourquoi solliciter des Occidentaux, alors que l'Asie était la première concernée? Dans une lettre du 16 mars 1998, C. Tholens nous fit remarquer que les abbés de la Confédération bénédictine concevaient mal que l'argent envoyé aux jeunes monastères puisse servir à la promotion d'un mouvement interreligieux. L'A.I.M. était une organisation avant tout occidentale ayant pour but de venir en aide au reste du monde. On chercha donc à mettre au service des Orientaux la compétence des Occidentaux en matière de dialogue interreligieux. Cela est particulièrement clair dans le rapport de M.-R. de Floris au Congrès des abbés de septembre 1977:

The administration council of the A.I.M. considers that the new perspectives thus opened, will not turn it aside from its goal which is in the first place to help Christian monks in Asia to open up to dialogue with non-Christian monks. For this, our Asian brothers must be able to count not only on the sympathy of their Western brothers but also their competence. Hence, the first task that was necessary was to gather in the West monks already interested in the question¹.

¹ M.-R. de Floris, «Abbots' Congress - Rome, September 1997. Dom M. Robert de Floris: Report on A.I.M. Secretariat», *A.I.M. Bulletin* 23 (1977), p. 59.

L'enquête auprès de plusieurs moines occidentaux valut à C. Tholens de «recueillir des noms et des suggestions, pour promouvoir le dialogue et, si l'intérêt s'en faisait sentir, pour envisager des rencontres¹». La grande majorité des moines sollicités se prêtèrent avec enthousiasme à l'exercice proposé par le moine hollandais. Retenons que toutes les réponses concordent sur la nécessité d'une telle entreprise pour contrecarrer la méconnaissance réciproque, les préjugés et l'indifférence qui sévissent chez trop de spirituels qu'ils soient chrétiens ou d'autres religions.

Une fois assuré de l'intérêt de plusieurs moines pour le dialogue interreligieux, il fallait maintenant leur permettre de se réunir afin de réfléchir sur les mesures à prendre pour remplir leur nouvelle mission. A. Veilleux nous confia qu'au début, «l'idée était de convoquer une réunion mondiale, mais pour des raisons pratiques et surtout financières, on a décidé de convoquer une réunion en Amérique et une réunion en Europe à peu près en même temps²». En Europe, la réunion eut lieu à Loppem en Belgique en août 1977, et aux États-Unis, quelques mois plus tôt, à Maria Asumpta Academy, à Petersham, au Massachussets, non loin de l'abbaye de Spencer, du 4 au 13 juin 1977³. Il s'agit de la réunion fondatrice du N.A.B.E.W.D. où une quarantaine de personnes, parmi lesquelles des moines, des clercs et des laïcs, ont réfléchi sur la façon de répondre à l'appel de S. Pignedoli. Le rapport de Mary L.

¹ C. Tholens, «Une Enquête auprès des monastères d'Occident pour la poursuite du dialogue inter-religions», *Bulletin de l'A.I.M.* 19 (1975), p. 49.

² A. Veilleux nous livra ces propos lors d'une entrevue à la Casa Generalizia Cistercensi, à Rome, le 20 mai 1993 (E1[93]1).

³ Voir «Summer 1977 - Two meetings: Petersham (U.S.A.) and Loppem (Belgium)», *A.I.M. Bulletin* 23 (1977), pp. 63-71.

O'Hara, secrétaire à la réunion de Petersham, précise que C. Tholens, en tant que responsable des activités en Asie pour le secrétariat de l'A.I.M., a convoqué la rencontre¹, avec l'accord du conseil de gestion réuni en juin 1976. L'A.I.M. demanda à Basil Pennington, réputé pour sa qualité d'organisateur, de s'en charger (E1[93]1).

La réunion de Petersham revêt un caractère pour le moins exceptionnel, si l'on en croit différents rapports, dont celui de Denyse Lavigne, une des participantes, qui décrit l'événement, non pas comme une rencontre de routine ou un engagement douteux dans des techniques de méditation à la fois orientales et occidentales, mais comme le commencement d'un nouveau genre d'aventure monastique (NAB2[78]5), ce que rapportent aussi B. Pennington² et J. Leclercq (NPHM,138). Trois éléments ont contribué à faire de Petersham un événement majeur: la qualité des participants, les thèmes retenus pour alimenter les débats, et les objectifs de la rencontre.

Retenons que la réunion de 1977 a rassemblé des individus de cultures et de milieux différents, qui appartenaient pour la plupart à la famille de saint Benoît. On y retrouve un nombre quasi égal, d'une part, de moines et de moniales et, d'autre part, de Bénédictins et de Cisterciens. Certains participants étaient bouddhistes et hindous; d'autres étaient des laïcs d'origine chrétienne, parmi lesquels figuraient des jeunes occidentaux ayant fait l'expérience de

¹ M. L. O'Hara, *Op. cit.*, p. 3.

² B. Pennington, «La Rencontre de Petersham: spiritualité pour une culture mondiale», *Bulletin de l'A.I.M.* 24 (1978), p. 54.

méthodes orientales; on compte également des experts prestigieux tels que Ewert H. Cousins (Université Fordham) et Robert Müller, représentant officiel des Nations Unies. Notons enfin la présence du québécois, Robert Vachon, cofondateur du Centre Monchanin à Montréal. Les thèmes qui ont retenu l'attention des participants sont les suivants: la perspective mondiale, l'intérêt pour l'Occident chrétien de s'ouvrir à l'Orient spirituel, et la redécouverte de la tradition contemplative chrétienne. Les débats autour de ces thèmes voulaient répondre aux trois objectifs principaux de la réunion formulés par C. Tholens: réfléchir sur l'importance de rencontrer, de comprendre et même d'assimiler certaines valeurs des religions d'Asie, promouvoir le dialogue avec les moines orientaux et éveiller les moines chrétiens d'Occident à l'extrême importance des religions et des cultures asiatiques pour eux-mêmes et le monde contemporain¹. Tous ces éléments qui ont façonné ce que B. Pennington a appelé «l'esprit de Petersham», se cristallisent, selon E. H. Cousins, autour de deux pôles fondamentaux: le désir de tout envisager dans le contexte d'une culture mondiale en rapide évolution — ce qui répondait à l'idée défendue au congrès de Bangalore que le moine devait avoir une conscience planétaire²; et le contact de la pensée avec les racines profondes de l'esprit³. De «l'esprit de Petersham», émergea l'intuition du N.A.B.E.W.D.

¹ Voir M.-L. O'Hara, *Op. cit.*, p. 3.

² Dans son rapport du congrès de 1973, D. O'Hanlon écrit: «The world today hungers for liberation, and any problem today not on a universal horizon is methodologically wrong. The monk should not be a narrow man, but the man with the planetarian consciousness»; D. O'Hanlon, «Asian Monks Discover Asia», *A.I.M. Bulletin* 16 (1974), p. 20.

³ B. Pennington, *Ibid.*, p. 50.

2 - Interdépendance et intériorité

Nous articulons l'intuition du N.A.B.E.W.D. autour de trois axes fondamentaux: 1- la transformation du monde dépend de la transformation intérieure de chacun; 2- cette transformation intérieure s'opère au contact de la différence religieuse, par l'entremise du dialogue interreligieux; 3- ce dialogue, pour être transformateur, doit conduire à l'éveil du Dieu de l'intériorité plutôt que de celui des dogmes et des institutions. En d'autres termes, le dialogue doit concourir à la redécouverte de l'immanence du Dieu transcendant.

2.1 - Transformation de soi et du monde

L'intuition du N.A.B.E.W.D. s'inscrit dans la conjoncture du monde actuel, où, pour la première fois, l'humanité est menacée d'autodestruction. La préoccupation de l'organisme nord-américain, qui est de travailler pour la paix, rejoint la préoccupation de Jean Paul II: «Soit que nous apprenons à marcher ensemble dans la paix et l'harmonie, soit que nous allons à la dérive et que nous nous ruinons nous-mêmes ainsi que les autres¹». Il importe de coopérer avec toute personne de bonne volonté pour développer ensemble une conscience et une culture mondiales, caractéristiques du «nouvel âge» où nous sommes appelés à entrer (NAB10[81]8). La conception du dialogue développée par le N.A.B.E.W.D. dépasse en fait le contexte asiatique et touche

¹ NAB33[88]1. Ces propos de Jean Paul II ont été prononcés à Assise en 1986 à l'occasion de la prière pour la paix. Voir aussi le document: «Thomas Merton Memorial Fund for East-West Dialog» (A17).

en définitive, non seulement tous les monastères chrétiens, mais aussi l'ensemble de l'Église et le monde entier. En union avec les moines non-chrétiens de l'Orient et toute personne sensible aux valeurs monastiques, il s'agit de poser une base spirituelle indispensable à l'évolution rapide vers une culture mondiale. Cette nouvelle base spirituelle encourage, non pas le retrait du monde, comme ce fut le cas pour les Pères du désert, mais sa transformation par une prise en compte réelle de la vie en société. Toutefois, la capacité du moine à changer le monde dépend de sa volonté de se transformer intérieurement. Il n'y a unité au-dehors que s'il y a d'abord unité au-dedans¹. La solution à la crise actuelle ne peut venir que du plus profond de l'individu, là où les dimensions humaine et divine s'interpénètrent mystérieusement. Un dialogue réel avec les autres devient possible quand la paix est faite en soi; ce qui exige de descendre dans son for intérieur². H. Le Saux est catégorique sur ce point: «*True religious dialogue originates in the depth of man's mind and spirit*» (NAB13[82]3). L'intuition du N.A.B.E.W.D. rejoint aussi l'essentiel du message de T. Merton, délivré à Bangkok, de *stand on his own feet* (AJ,338), de prendre en main sa destinée et de marcher vers Dieu selon sa propre conscience qui est «le centre le plus secret de l'homme, le sanctuaire où il est seul avec Dieu et où sa voix se fait entendre³.»

¹ Voir NAB22[85]6 et NAB34[89]4.

² Cela rejoint l'intuition des catholiques réunis à Bangalore en 1969 qui ont déclaré que «le moine doit s'efforcer de réaliser l'œcuménisme dans son cœur» (NPHM,99), celle de D. Lavigne qui, présente à Petersham, fit état d'un «cheminement qui commence à l'intérieur et s'étend à toutes les nations» (NAB2[78]5); et celle de Vatican II qui soutient qu'il «n'y a pas de véritable œcuménisme sans conversion intérieure» (*Unitatis Redintegratio*, p. 505). Voir aussi GS,181.

³ GS,187. L'intuition du N.A.B.E.W.D. rejoint ces mots de Paul VI prononcés à l'O.N.U. (4 octobre 1965): «le moment est venu de la <conversion>, de la transformation personnelle, du renouvellement intérieur»; dans P.-A. Martin, *Op. cit.*, p. 625.

2.2 - Au contact des autres traditions «contemplatives»

Si la transformation sociale dépend de la transformation intérieure, celle-ci doit s'opérer au contact de l'Orient spirituel, qui est envisagé par le N.A.B.E.W.D. d'un point de vue strictement monastique et contemplatif. Assimilant le contenu de la «Nouvelle Charte pour le monachisme» issue du congrès de Bangkok (NPHM,67), l'idée de croître en relation avec un autre croyant est vue par la commission interreligieuse comme une «loi» de l'existence¹. Il n'est plus possible d'être un chrétien, un hindou ou un bouddhiste accompli sans tenir compte des autres religions². La compréhension de sa propre tradition dépend dorénavant de la connaissance profonde d'autres religions³. Pour un chrétien, croître à l'aide des traditions orientales, comporte trois exigences de fond⁴: 1- approfondir sa propre tradition⁵, 2- ne pas se laisser séduire par les autres, et 3- être en état d'assimiler des valeurs de l'Orient spirituel⁶.

¹ Cette idée fut rappelée à la famille bénédictine par P. Rossano lors du congrès des Abbés à Rome en septembre 1980; voir NAB10[81]9. La traduction française de la citation est tirée de l'article de P. Rossano «Dialogue des moines chrétiens avec les moines non-chrétiens. Possibilités et difficultés», *Bulletin de l'A.I.M.* 29 (1980), p. 64.

² M. L. O'Hara, *Op. cit.*, p. 4.

³ *Ibid.*, p. 37.

⁴ NPHM,138. C'est l'une des conclusions de Petersham rapportée par J. Leclercq.

⁵ B. Pennington, «La Rencontre de Petersham: spiritualité pour une culture mondiale», *Bulletin de l'A.I.M.* 24 (1978), p. 53. L'approfondissement de la tradition occidentale fut l'un des thèmes de recherche à Petersham. B. Pennington le fonde sur l'interrogation suivante: «ces valeurs qui viennent d'Orient doivent nous provoquer, nous interroger sur notre tradition occidentale: n'a-t-elle pas quelque chose de ce genre à nous offrir»; *Ibid.*, p. 52.

⁶ Il s'agit de «réfléchir sur l'importance des moines et nonnes de se rencontrer pour respecter et même assimiler certaines valeurs des religions asiatiques» (NAB2[78]4). Dans le rapport de M.-L. O'Hara, nous lisons: «We must recall that in our desire to study and assimilate certain Eastern religious values we are following the directives of Vatican II [...]»; *Op. cit.*, p. 3.

Quatre raisons majeures justifient, selon nous, le désir du N.A.B.E.W.D. de grandir spirituellement au contact des autres traditions monastiques. La première, d'ordre *sociologique*, se rapporte au fait de vivre dans un monde qui se caractérise de plus en plus par l'interdépendance des parties qui le constituent¹. Le développement de chacun n'est possible que dans une perspective globale². La deuxième raison, d'ordre *christologique*, est exprimée par ces mots d'A. Veilleux: «si le christianisme souhaite être fidèle à un modèle universel du Christ, il doit savoir intégrer les formes religieuses des autres traditions spirituelles dans l'expression de la foi en Christ» (NAB15[82]10). D'ordre *pastoral*, la troisième raison renvoie aux nombreux Occidentaux qui, attirés par les religions de l'Asie, cherchent conseil auprès de monastères occidentaux pour intégrer dans leur vie chrétienne les nouvelles valeurs découvertes en Orient³. Enfin, la quatrième raison, d'ordre *sotériologique*, se rapporte au fait qu'un «monde nouveau» ne peut naître qu'en tant que produit de la rencontre de l'Orient et de l'Occident. De cette

¹ À la réunion de Petersham, C. Tholens et R. Müller ont vu en cela la chose la plus importante à reconnaître (NAB5[79]4).

² Cette idée était centrale lors des réunions de Petersham (Voir B. Pennington, *Ibid.*, p. 50) et de Loppem; voir «I - Vers une conscience globale», dans *Vie monastique et voies orientales*, rapport de la rencontre de Loppem, 29 août 1977, p. 1 (A93).

³ Dans le «Programme pour le Dialogue Interreligieux Monastique», P.-F. de Béthune parle du rôle du dialogue monastique dans l'Église en ces termes: «Les moines sont de fait quelquefois appelés à apporter une aide pastorale. Des personnes plus ou moins bien intégrées dans l'Église, mais engagées dans des <voies orientales>, ont recours aux moines pour les aider dans leur recherche spirituelle. Il serait dommage qu'ils ne puissent pas trouver dans les monastères une aide compétente, sous forme de discernement et d'encouragement dans ce que leur chemin a de meilleur»; voir *Bulletin. Secretarius pro non Christianis* 67 (1988-XXIII/1), pp. 42-48. Par ailleurs, en référence aux jeunes occidentaux attirés par l'Orient, M. de Dreuille écrit dans une lettre adressée à B. de Give: «Ce fait est pour moi l'une des raisons les plus sérieuses de notre présence dans ce milieu: informer ces jeunes qu'il existe aussi un monachisme chrétien qui répond aux mêmes aspirations.»; «Secretariat D.I.M. à Vanves», Circulaire 2 (juillet 1978), p. 2. Voir aussi M. L. O'Hara, *Op. cit.*, p. 3, et B. Pennington, *Ibid.*, pp. 50-51.

rencontre naîtra une sagesse capable de contrer le fondamentalisme technologique¹ et de surmonter les forces de division. Depuis la deuxième moitié du siècle, on assiste à un clivage, non plus entre une culture et une autre, entre une religion et une autre, mais entre ce qui est orienté vers le futur et la vie, et ce qui est un vestige du passé, en marge des exigences du monde contemporain (NAB15[82]10). Les contemplatifs jouent ici un rôle primordial.

Selon C. Tholens, il n'est plus possible de parler de contemplatifs sans inclure la vie contemplative de toutes les traditions religieuses ainsi que l'esprit contemplatif du «moine caché» en toute personne. Ensemble, ils forment le nouveau monde. En 1980, dans son allocution à l'occasion de la célébration du 1500^e anniversaire de la mort de saint Benoît à l'abbaye de *St. John* au Minnesota², Armand Veilleux, alors président du N.A.B.E.W.D., rappela aux moines l'importance de se rallier à ceux qui, comme eux, cherchent Dieu et avec qui ils poursuivent un but commun — la paix —, malgré les différences de doctrine³. Thomas Keating⁴ va dans le même sens

¹ Voir NAB10[81]8. Resserrer les liens entre les contemplatifs du monde entier permet, d'une part, de faire face au risque, dans une société dominée par la technologie, de voir se perdre l'héritage spirituel accumulé dans chaque grande religion par des générations de saints (NAB5[79]5); et, d'autre part, de donner la possibilité à l'homme de l'ère technologique de redécouvrir l'intégrité de ses profondeurs. Dans cet esprit, le N.A.B.E.W.D. encourage un dialogue entre contemplatifs et scientifiques, à l'instar notamment de B. Griffiths et de R. Müller; voir M. L. O'Hara, *Op. cit.*, p. 34.

² Voir NAB9[80]9.

³ Voir A. Veilleux, «Monasticism and Global Perspective», *The Benedictine Congress: Workshop and Interest sessions*, June 20, 1980, St. John's Abbey, p. 14 (A2).

⁴ T. Keating fut président du N.A.B.E.W.D. de janvier 1984 à décembre 1992.

quand il rappelle la nécessité, pour les chercheurs du Mystère ultime, d'échanger dans l'agonie de ce temps¹.

2.3 - Transcendance et immanence de Dieu

Le N.A.B.E.W.D. souligne les risques d'un monde matérialiste, scientifique, rationaliste et autosuffisant. Il met en garde contre toute visée triomphaliste, en rappelant la dépendance de chacun à l'égard de Dieu². Face à un matérialisme démesuré et à une trop grande rigidité dogmatique et institutionnelle, le N.A.B.E.W.D. ressaisit l'essentiel de la vie monastique qui, selon les mots de T. Merton, n'est pas

embedded in buildings [...] in clothing [...] even in a rule. It is somewhere along the line of something deeper than a rule. It is concerned with this business of total inner transformation. All other things serve that end³.

¹ «Seekers of the Ultimate Mystery have to share in the agony of our time [...]». Ces mots sont de T. Keating, ex-président du N.A.B.E.W.D. (NAB17[83]10).

² T. Merton a mis l'accent sur la transcendance du Dieu des chrétiens dans son discours «Marxisme et perspectives monastiques», prononcé à Bangkok en 1968; voir NPHM,74. De son côté, B. Griffiths situe l'origine du déclin de l'Occident dans le rejet de l'idée même de Dieu; voir *Expérience chrétienne et mystique hindoue*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 23. Quant à H. Le Saux, il estime que la cause profonde de la crise qui sévit aussi dans l'Église est à chercher dans «l'exaltation des lois humaines au-dessus du Seigneur et de la théologie au-dessus de l'expérience de Dieu» (NAB45[92]14). Pour Abhishiktananda, il faut se libérer des carcans divers à commencer par «nos propres conditionnements mentaux»; H. Le Saux, *La Rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, Paris, Seuil, 1966, p. 209.

³ AJ,340. Le souci de rendre plus flexibles la vie et les structures religieuses était celui des moines dès le congrès de Bangalore de 1973; voir A. Veilleux, «Monasticism and Global Perspective», The Benedictine Congress: Workshop and Interest sessions, June 20, 1980, St. John's Abbey, p. 16 (A2).

Il faut réaffirmer la transcendance de Dieu, en insistant sur les limites des structures ecclésiales dans la recherche du divin. Pour parer au manque d'intériorité constaté dans le monachisme catholique¹, le N.A.B.E.W.D. renvoie non pas à une preuve rationnelle de l'existence de Dieu, mais à une expérience du divin, ou plus exactement à une «explosion²», comprise comme «l'arrêt du fonctionnement de l'esprit en mode duel, l'ascension au-delà des noms et des formes vers le Royaume de < l'Innommable>³». Cela implique, non pas une vision nouvelle de Dieu, mais le retour à une conception apophatique du divin, redonnant sa pertinence à l'expérience contemplative. La quête spirituelle ne doit pas être purement intellectuelle, elle doit aussi atteindre un au-delà des sens et de la pensée⁴.

Mais l'intuition du N.A.B.E.W.D. va encore plus loin en affirmant que le Dieu transcendant n'existe que dans la mesure où il est immanent. Le bulletin n°10 fait état du besoin urgent de «spécialistes, de personnes imprégnées de Dieu, dont la vie est centrée et pour qui Dieu est un feu à traverser» (NAB10[81]2). Il s'agit là d'un Dieu hors de toute limite, au-delà des concepts et des sens, et pourtant présent au cœur du monde, proche des hommes. C'est le Dieu des mystiques qui se communique à travers une expérience immédiate de la non-dualité. Or le N.A.B.E.W.D. soutient que le renouveau contemplatif et monastique nécessite la redécouverte de cette

¹ Voir T. Merton, *New Seeds of Contemplation*, New York, New Directions, 1972, p. 206.

² T. Merton, H. Le Saux et B. Griffiths ont tous les trois connu une telle expérience.

³ «[...] suspension of the mind's functioning on the duality level, the ascent beyond names and forms to the Kingdom of the <Unnamable>» (MID51[94]21).

⁴ M. L. O'Hara, *Op. cit.*, p. 36.

expérience des cultures de l'Orient qui ont conservé la conscience profonde d'une puissance immanente qui dépasse à la fois l'homme et la nature et pénètre toute chose¹.

La réconciliation des aspects transcendant et immanent de Dieu s'accompagne d'une anticipation eschatologique. En effet, Dieu étant tout et en tous, il y a une unité qui relie tous les êtres, au-delà des différences culturelles et religieuses. À Calcutta en 1968, T. Merton a trouvé une formule percutante pour dire cette unité:

My dear brothers, we are already one. But we imagine that we are not. And what we have to recover is our original unity. What we have to be is what we are. (NAB18[83]6)

P. Coff sera très attachée à cette formule que nous considérons, quant à nous, comme la devise du N.A.B.E.W.D.² La dimension contemplative est déterminante dans la reconnaissance de cette unité, puisqu'elle «est, selon T. Keating, le cœur du monde. Là, la famille humaine est déjà une. Si on pénètre son propre cœur, on se trouvera soi-même au cœur de toute autre personne» (NAB17[83]10). L'intuition du N.A.B.E.W.D. va donc jusqu'à anticiper l'unité eschatologique, où tous, dans leur différence religieuse, seront unis en Dieu. Pour J. Leclercq, cette anticipation est une dimension de l'hospitalité:

¹ B. Griffiths, *Expérience chrétienne et mystique hindoue*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 19.

² Mise à l'honneur à la rencontre de Gethsemani en 1996, cette formule est citée dans le bilan des activités du M.I.D. établi par P. Coff, dans l'hommage de J. Conner à T. Merton. L'unité transcendantale entre tous les êtres est aussi évoquée à Petersham: «Nous avons besoin de partir de là où nous sommes uns, dans l'Esprit de Dieu» (M. L. O'Hara, *Op. cit.*, p. 5). Cet espoir d'être un seul peuple est, selon B. Pennington, la signification et l'orientation de la rencontre de 1977; *Id.Ibid.*, p. 55.

When monasteries receive guests, both now and in the future, it should be seen as an anticipation of that translucent openness which will unite the inhabitants of the city of God, when each will be transparent to the other because all will be penetrated with the glory of Jesus Christ¹.

Le «royaume de Dieu» n'est donc pas à situer dans un ailleurs ni dans un rejet du monde. Il se présente plutôt comme l'unité dans la diversité, unité qui est déjà présente au cœur de l'existence humaine et qu'il nous est demandé d'actualiser ici-bas. Le moine est appelé à témoigner du «royaume», et ce, en assumant de front deux dimensions apparemment contradictoires: la recherche de l'Unique dans une expérience au-delà des images, et l'ouverture à l'altérité religieuse et donc à la diversité des manifestations du divin. En ce sens, le «royaume de Dieu», tel que nous le comprenons à partir du Bulletin du N.A.B.E.W.D., correspond à la définition qu'en donne Ewert H. Cousins:

a transformation and new integration of contemplation and action within a global interreligious context — a transformation that is bringing about a new global consciousness [...]. (MID56[96]14)

Mettre l'accent sur la transformation intérieure au contact de la diversité religieuse conduit nécessairement à une nouvelle expérience chrétienne de Dieu. Une rencontre profonde entre l'Orient et l'Occident, comme l'a vécue Abhishiktananda, exige une «métamorphose de la conscience» (NAB29[87]4).

¹ J. Leclercq, «Hospitality and Monastic Prayer», *Cistercian Studies* 3 (1973), p. 24.

En ce sens, le N.A.B.E.W.D. s'engage dans un renouveau du monachisme¹ et de toute l'Église.

3 - Premier organisme monastique pour le dialogue interreligieux

La réunion de Petersham était «destinée à être une session assez restreinte de projet, de plan d'action et d'établissement de toute structure nécessaire ou utile à une progression en ce sens²». Trois projets furent proposés à l'issue de cette rencontre: la création d'un «groupe de travail permanent» (*Permanent Working Group*), la mise sur pied d'un comité universitaire pour les études Est-Ouest, et l'établissement d'un centre de méditation chrétienne destiné aux laïcs³. Les deux derniers projets n'ont pas connu de suite⁴. Seul le «groupe de travail permanent» est devenu réalité; il déboucha sur la création officielle du N.A.B.E.W.D. à peine six mois plus tard.

¹ Voir T. Merton (MID49[94]22) et D. Lavigne qui s'interroge comme suit: «ai-je le courage de m'engager dans une révision de vie et des structures monastiques?» (NAB2[78]5)

² B. Pennington, «La Rencontre de Petersham: spiritualité pour une culture mondiale», *Bulletin de l'A.I.M.* 24 (1978), p. 50.

³ Pour en savoir plus sur le contenu de ces projets, il faut se reporter au rapport de M.-L. O'Hara, *Op. cit.*, pp. 39-48.

⁴ Un projet de centre de méditation a certes été proposé à la réunion de Clyde en janvier 1978. Il se peut même que ce projet concorde avec la création du monastère d'Osage. Ce qui est peu probable, puisque ce dernier monastère, qui se veut être un ashram, fut fondé par P. Coff, une bénédictine. Il n'est donc pas habité par des laïcs, ces derniers étant reçus seulement en tant que visiteurs. Par contre, il est intéressant de noter la création par L. Freeman, bénédictin anglais, peu de temps après, de centres tels que décrits dans le projet initial, faisant la promotion des idées et des exercices spirituels de J. Main. Quant au comité universitaire, l'objectif était de créer un centre autonome pour développer des échanges fructueux entre les moines sensibilisés au dialogue et la communauté universitaire. Ce centre n'a pas vu le jour, mais ce genre d'échanges a pu se produire à plusieurs occasions, notamment par le biais des *advisers* — E. H. Cousins en fait partie —, en contact régulier avec les membres du N.A.B.E.W.D., et par la collaboration de plus en plus étroite avec les membres de Society for Buddhist-Christian Studies.

Le groupe permanent avait pour objectif de sensibiliser les monastères nord-américains aux valeurs spirituelles des traditions orientales, ainsi qu'à l'importance du dialogue interreligieux. Neuf personnes furent retenues pour accomplir cette tâche: cinq moines¹ — Theophane Boyd (o.c.s.o.), Martin Burne (o.s.b.) (Président), Jerome Hanus (o.s.b.), George Seidel (o.s.b.), Armand Veilleux (o.c.s.o.) —, trois moniales — Pascaline Coff (o.s.b.) (Secrétaire), Donald Corcoran (o.s.b.) et Denyse Lavigne (o.s.b.) —, et un laïc: Robert Müller. P. Coff et D. Lavigne formèrent le bureau permanent. Quant à A. Veilleux, il fut chargé de coordonner le groupe et de préparer la prochaine rencontre.

Malgré la qualité des échanges qui se développèrent à la rencontre de Petersham², celle-ci n'a pas conduit à la création officielle d'une sous-commission interreligieuse de l'A.I.M. en Amérique du Nord, alors que la sous-commission européenne, le D.I.M., fut créée à l'issue de la réunion de Loppem, tenue du 20 au 29 août 1977. Comment expliquer ce fait? Selon un document du N.A.B.E.W.D., qui se trouve au monastère d'Osage, le report de la création officielle de la sous-commission nord-américaine serait justifié par l'élection imprévue d'un nouvel Abbé primat:

Preliminary efforts at organization of the North American Board for East-West Dialog were made during the Abbots' Congress of 1977 but

¹ Voir NAB1[78]1-2. Notons que dans le bulletin n°3, les membres du N.A.B.E.W.D. ne sont plus que sept: T. Boyd, M. Burne, P. Coff, D. Corcoran, J. Hanus, R. Müller et A. Veilleux (NAB2[78]1).

² J. Leclercq évoque le niveau extrêmement élevé des échanges; voir NPHM,137. Il faut aussi mentionner l'organisation de B. Pennigton, lequel donna une orientation particulière à la réunion, notamment en invitant des *Swami* hindous, des maîtres bouddhistes, ainsi qu'une dizaine de jeunes tentant de faire le pont entre le christianisme occidental et les religions orientales, en particulier le bouddhisme et l'hindouisme.

the discussion scheduled for the congress had to be postponed because of the unforeseen election of a new abbot primate¹.

Sans négliger cette explication, nous avons identifié deux autres raisons qui ne figurent pas dans les rapports du N.A.B.E.W.D., peut-être à cause de leur nature assez controversée. La première concerne la volonté du groupe de travail permanent de demander le statut d'organisation non gouvernementale (O.N.G.), sur la recommandation pressante de R. Müller². Or le Conseil de gestion de l'A.I.M., réuni en décembre 1977, a réagi négativement à la 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. (NPHM,129)

La seconde raison est la plus importante et aussi la plus délicate. J. Leclercq, un des participants de la rencontre de 1977, rapporte timidement dans *Nouvelle page d'histoire monastique* 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» (NPHM,139).

¹ «Aide Inter-Monastique. North American Board for East-West Dialog» (A12).

² Voir M. L. O'Hara, *Op. cit.*, p. 34.39.

Plus précisément, il s'agit de l'intercommunion célébrée au cours de la réunion de Petersham¹. P.-F. de Béthune reconnaît qu'une telle initiative a été prise; il précise qu'elle fut non seulement tolérée, mais encouragée; ce qui n'a pas manqué de choquer certains participants², dont Charles Dumont de l'abbaye de Scourmont en Belgique. Il semble que C. Tholens soit au centre de cette controverse. À l'abbaye de Gethsémani, le 26 juillet 1996, B. Pennington nous confia que le moine hollandais avait permis que les hindous et les bouddhistes reçoivent la communion, ce à quoi il avait réagi en tant qu'organisateur de la rencontre, en rappelant la position de l'Église à ce sujet (E15[96]2). C. Tholens nous a présenté pour sa part son point de vue dans sa lettre du 18 décembre 1997, où il écrit:

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 qu'on ne peut pas systématiquement transgresser ce que la Loi interdit. Mais nous ne sommes pas 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.

¹ L'intercommunion est certainement l'un des actes les plus controversés, car elle remet en question les structures mêmes de l'Église et le rôle des sacrements. Elle soulève des problématiques de fond et aussi des peurs enracinées au plus profond de la Tradition chrétienne. La situation suivante décrite par P. Coff en témoigne: «Another time the AIM in France received a complaint from a Japanese Abbot who saw a picture of Bro. D. Steindl-Rast with a long loaf of bread during a para liturgy and it was mistaken as an Eucharist. This was the first time we mailed the Bulletin to our Japanese monasteries at the request of someone at the Secretariate in Rome»; Lettre que P. Coff nous adressa le 9 mars 1998, p. 2 (A118).

² Voir l'entrevue du 26 août 1997 (E1[97]1). P. Coff nous a écrit aussi dans une lettre du 3 septembre 1996: «One of the difficulties that circulated was during the Eucharist when non-Christians participated without any instructions» (A69).

Ce n'était pas la première fois qu'une intercommunion de ce genre avait lieu. Lors du symposium sur les religions du monde qui s'est tenu en 1972 au monastère bénédictin de Mt. Savior (New York)¹, Raimon Panikkar a présidé une eucharistie au cours de laquelle des hindous se sont présentés à lui tout naturellement. L'abbé du monastère a rappelé les limites imposées par le sacrement, ce à quoi Robert Vachon rétorqua, dans un élan de protestation, que cela n'était pas chrétien. Il faut dire que R. Vachon avait l'habitude de pratiquer l'intercommunion au Centre Monchanin à Montréal — rebaptisé l'Institut Interculturel de Montréal —, ce qui d'ailleurs suscita un vif débat, entre le fondateur du Centre, Jacques Langlais, et H. de Lubac en 1969 à 1971². Cela montre bien que la rencontre interreligieuse remet en cause jusqu'à la façon de vivre le signe fondamental de la foi chrétienne. Il s'agit d'une problématique qu'il n'est plus possible d'ignorer ni de résoudre par un simple renvoi aux dogmes. P. de Béthune sent en lui la tension vécue par C. Tholens entre Loi et charité; il réfléchit à la possibilité suivante: à côté de la communion «classique», ne peut-on pas développer l'idée d'une communion «eschatologique» qui se réfère au banquet des temps derniers où seront réunies toutes les nations (Matthieu 8,11). Célébrée en des moments exceptionnels, cette communion serait l'occasion de partager le corps et le sang du Christ avec des membres d'autres religions.

¹ Voir les Actes du symposium dans J.-D. Robinson, «Word out of Silence. A Symposium on World Spiritualities», *Cross Currents* 24/2-3 (automne 1974), 395p.

² Voir «Correspondance entre H. DeLubac s.j. et Jacques Langlais c.s.c.», *Monchanin* 32 (janvier-février 1972), pp. 2-12, et R. Vachon, «L'I.I.M. et sa revue», *Interculture* 135 (octobre 1998), p. 11.

Le rapport de M.-L. O'Hara ne fait aucune allusion à une intercommunion; celle-ci aurait affecté la crédibilité de la sous-commission naissante au sein des milieux catholiques et auprès de l'A.I.M. Il était donc plus sage d'attendre la rencontre suivante pour procéder à la création officielle de la sous-commission interreligieuse nord-américaine.

3.1 - Clyde (1978), création officielle du N.A.B.E.W.D.

La première réunion du «groupe de travail permanent» fut convoquée au début de l'année 1978 par A. Veilleux, à la demande des participants de Petersham et du Secrétariat de l'A.I.M. Le Conseil de gestion de décembre 1977 avait en effet décidé de former deux commissions interreligieuses, l'une aux États-Unis, l'autre en Europe. M.-R. de Floris a demandé la création de la sous-commission nord-américaine à l'occasion de la réunion du «groupe de travail permanent» de 1978¹, où la participation, beaucoup plus restreinte et moins colorée que celle de Petersham, se réduisait à quelques moines et moniales: A. Veilleux (o.s.c.o.), M. Burne (o.s.b.), D. Corcoran (o.s.b.), D. Lavigne (o.s.b.), J. Hanus (o.s.b.), P. Coff (o.s.b.), G. Seidel (o.s.b.)². Une telle réunion répondait au désir de l'Abbé primat de voir se dégager, 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» (NPHM,136).

¹ Voir NAB7[80]1.

² Voir NAB1[78]1 et NPHM,140.

Cette réunion s'est tenue du 6 au 8 janvier 1978 au centre Rickenbach, au couvent de Perpetual Adoration de Clyde, situé à Saint-Louis, dans le Missouri¹. Le choix de l'emplacement revêt un caractère symbolique car s'y trouve l'antenne de l'A.I.M. aux États-Unis, organisée et animée par Tharsilla Noser. Cela veut signifier que la naissance du mouvement interreligieux nord-américain s'est faite à partir de l'A.I.M. Ce lien de dépendance est aussi évoqué dans le nom officiel du nouvel organisme: Aide Inter-Monastères. North American Board for East-West Dialogue²; un nom qui, selon B. Pennington, avait pour but notamment de marquer une nette distance avec la sous-commission européenne (E15[96]1), qui avait peut-être tendance à considérer l'organisme américain comme une extension de sa propre structure et à vouloir imposer quelque peu ses idées. C'est en tout cas ce que reprocha B. Pennington à C. Tholens qui était mandaté par l'A.I.M. pour développer un organisme interreligieux (E15[96]1) aux États-Unis.

La réunion de 1978 fut aussi l'occasion de définir les buts du nouvel organisme et d'en établir les structures de base. Le N.A.B.E.W.D. a élu Pascaline Coff, Bénédictine de Clyde, au poste de secrétaire exécutive, et Martin

¹ Il faut noter que la sous-commission européenne (D.I.M.) a tenu sa première réunion un mois plus tard à Vanves en banlieue parisienne. D'où une certaine fierté chez les Américains d'être toujours en avance sur leurs confrères Européens — Petersham (juin 1977), Loppem (août 1977), Clyde (janvier 1978), Vanves (février 1977). Il faut toutefois souligner que les deux sous-commissions ont évolué indépendamment l'une de l'autre à peu près au même rythme.

² Si la commission nord-américaine s'identifie généralement sous le nom de N.A.B.E.W.D., son nom officiel est en réalité A.I.M.'s N.A.B.E.W.D. Dans le Bulletin, A.I.M. est écrit «Aide Inter-Monastères», sauf dans les trois premiers numéros où on lit «Aide inter-monastique».

Burne (o.s.c.o.) à celui de président, A. Veilleux ne pouvant plus assurer la charge du groupe¹.

La commission nord-américaine connut, il est vrai, un départ quelque peu difficile; au Conseil de gestion de mai 1978, certains abbés manifestèrent leur doute quant à la compétence de l'A.I.M. en matière de dialogue interreligieux, mais l'Abbé primat, Viktor Dammertz, eut l'idée de demander à l'A.I.M. de poursuivre l'effort entrepris, à la condition de tenir compte des remarques faites notamment par Simone Tonini, nommé en la circonstance au conseil de gestion en tant qu'expert des questions interreligieuses². Remarqué pour sa connaissance des religions orientales, S. Tonini se montrait plus conservateur que la plupart des moines en dialogue; c'est précisément pour cette raison que sa présence était significative au sein du groupe; elle contribua en effet à rassurer tous ceux qui émirent une réserve sur le sérieux des activités du dialogue interreligieux monastique. De leur côté, les moines américains ont tenté de gagner la confiance des monastères en y invitant Bede Griffiths à parler du bien-fondé du dialogue interreligieux³. Les résultats ont été concluants; dans la circulaire n°7 (février 1980) du Secrétariat du D.I.M. à Vanves, on précise que «l'activité de la Commission en 1979 et l'effort accompli pour sensibiliser les monastères américains au problème du

¹ Quelques jours après la réunion de Clyde, A. Veilleux devait partir deux ans en Afrique. Cependant, une fois de retour en 1980, il reprit la direction du N.A.B.E.W.D., en tant que président, jusqu'en 1983 au moment où il est devenu abbé à l'abbaye de Conyers.

² Voir NPHM,139. S. Tonini est théologien et abbé président de la Congrégation des Silvestrins. Son expérience de travail en Inde, au Sri Lanka et en Australie lui valut d'approfondir sa réflexion sur les enjeux du dialogue interreligieux.

³ Voir la lettre que nous adressa P. Coff le 9 mars 1998 (A118).

Dialogue; la visite aux USA du Père Bede Griffiths et les conférences qu'il a données à diverses communautés sur la spiritualité orientale y ont certainement contribué de façon efficace [...]»¹.

3.2 - Profil de l'organisme

Si l'autonomie financière² est acquise rapidement par le N.A.B.E.W.D., il en est autrement pour l'autonomie décisionnelle. Le N.A.B.E.W.D. et le D.I.M., en tant que sous-commissions de l'A.I.M., sont tenus de lui rendre des comptes³. Le responsable de l'A.I.M.⁴ est quant à lui sous la gouverne de l'Abbé primat, qui vit à Rome au monastère de Sant'Anselmo. Tous les quatre ans, il doit faire un rapport au congrès des abbés. De son côté, l'Abbé primat fait le lien entre l'A.I.M. et le Vatican, puisqu'il représente la confédération

¹ Commission Monastique Interreligieuse. Secrétariat D.I.M. à Vanves, Circulaire 7 (février 1980), p. 1.

² J. Conner regrette qu'il n'y ait pas suffisamment d'argent pour engager d'autres personnes à temps plein (E1[94]1). Le financement du N.A.B.E.W.D. provient principalement de subventions, de dons. L'A.I.M. a financé la commission nord-américaine les trois premières années de son existence, de 1978 à 1980 (voir «Report on the activities of the North American Board for East-West Dialogue for 1978-1980», p. 3), après quoi le N.A.B.E.W.D. a obtenu son indépendance financière, souhaitée en fait depuis sa création officielle à Clyde: «The A.I.M. in France will be asked to cover expenses for the Board for this initial meeting, travel, etc., however, thru self-financing activities, the Board does aim to become self-supporting by creating from future seminars, retreats and the like, a small capital for interest, applying for grants, and in other ways» (NAB1[78]3). Notons aussi que le D.I.M. mit plus de temps que le N.A.B.E.W.D. pour être indépendant financièrement, puisque c'est seulement vers 1988 que le D.I.M. put subvenir à ses propres besoins grâce à un don privé conséquent dont il a bénéficié.

³ Le N.A.B.E.W.D. fait directement affaire avec les bureaux de Vanves, en banlieue de Paris, et non avec le secrétariat administratif de l'A.I.M. aux États-Unis (Alliance for International Monasticism), car il n'est pas une branche du conseil exécutif de l'A.I.M.; voir «Report on the activities of the North American Board for East-West Dialogue for 1978-1980», p. 6 (A3).

⁴ Notons que les premiers secrétaires généraux de l'A.I.M. étaient consultants auprès de la Congrégation pour la propagation de la foi.

bénédictine auprès du Pape¹. Si l'Abbé primat dépend éventuellement de la congrégation des religieux, il ne rend compte à personne au sein du Vatican du déroulement des activités interreligieuses. Il garde cependant un lien étroit avec le président du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux et peut recevoir à l'occasion des conseils des uns et des autres (Schéma 2).

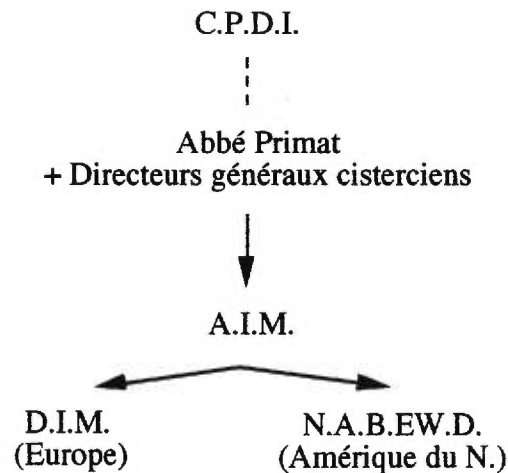


Schéma 2

Pour qualifier la structure du N.A.B.E.W.D., il est plus juste de parler d'organisme que d'organisation ou d'institution². L'organisation se caractérise par une infrastructure suffisamment conséquente pour rencontrer un objectif défini, laissant un minimum d'espace à l'improvisation. Une organisation en santé se démarque par la centralisation des pouvoirs et d'importants moyens financiers, mesurant sa vitalité par l'efficacité; alors que l'organisme la mesure

¹ La confédération bénédictine élit l'Abbé primat qui préside pendant quatre ans.

² R. Panikkar fait aussi cette distinction en rapport avec le monastère; voir *Éloge du simple*, Paris, Albin Michel, 1995, pp. 29-30.

plutôt en fonction de la créativité. Beaucoup moins centralisé, ce dernier permet aux différentes parties de se concerter avant d'entreprendre une action, dont l'objectif est souvent à long terme et l'issue imprévisible. En ce sens, le N.A.B.E.W.D. répond davantage au profil de l'organisme, autant par la vitalité des ressources humaines et la mobilité des bureaux que par son aspect relativement marginal.

a) Vitalité des ressources humaines

Ne pouvant compter sur d'importantes ressources financières, le N.A.B.E.W.D. repose sur le dévouement et l'enthousiasme de ses membres et leur étroite collaboration. C'est l'interaction de trois catégories de personnes qui donne sa vitalité à l'organisme. Il s'agit du cercle restreint des membres, du groupe tout aussi restreint des conseillers (*advisors*), et de la communauté plus large des personnes-contacts (*contact persons*). Cette collaboration triangulaire confère un caractère original à la commission nord-américaine. Dans une lettre adressée à Thomas Keating, alors président du N.A.B.E.W.D., P.-F. de Béthune déclare avoir beaucoup appris de cette idée des personnes-contacts invitées à se joindre aux membres à l'occasion des réunions annuelles, ainsi que des conseillers, choisis en fonction des activités (A41). Mais qu'en est-il du rôle attribué à chacune de ces catégories de personnes?

Les membres sont les directeurs de la commission, chargés de promouvoir les objectifs de l'organisme. Composé d'un minimum de cinq personnes à un maximum de quinze, le conseil de direction est le lieu où les

décisions sont prises et où les moyens d'action sont entérinés. Selon le règlement du N.A.B.E.W.D.¹, les Bénédictins et les Cisterciens des monastères d'Amérique du nord sont les seuls à pouvoir devenir membres de la commission s'ils sont intéressés à promouvoir le dialogue entre les moines chrétiens et ceux des traditions orientales. Les nouveaux membres sont élus par vote majoritaire par ceux qui sont déjà en fonction, pour un terme de trois ans, et ils ne peuvent servir plus de trois termes consécutifs. La participation des membres élus au sein de l'organisme ne devient effective qu'à partir du moment où elle reçoit l'accord de leur abbé². En outre, les membres qui entravent les travaux de l'organisme peuvent être démis de leur fonction par un vote qui rassemble au moins deux tiers des voix.

Les membres-directeurs peuvent élire d'autres membres-directeurs à n'importe quelle réunion annuelle³. D'où l'objection de P.-F. de Béthune, formulée dès 1987 au président du N.A.B.E.W.D., Thomas Keating: «n'y a t-il pas de risque d'isolement à élire ou réélire des membres par vous-mêmes, sans le conseil d'autres autorités⁴?» En 1993, le comité exécutif, alors soucieux de décentraliser les pouvoirs, a proposé une plus grande coopération entre le N.A.B.E.W.D. et les monastères:

A suggested way of doing this is to have the Benedictine Abbots and Prioresses and the Cistercian Abbesses and Abbots each designate one

¹ Voir la lettre de K. Howard adressée le 6 juillet 1992 à D. Ward (A51).

² Voir le rapport «Monastic Interreligious Dialogue. Preferred Organizational Structure; décembre, 1992» (A53).

³ Voir le «Bylaws of Monastic Interreligious Dialogue» rédigé au début des années 1990, probablement en 1992. Voir «Bylaws of Monastic Interreligious Dialogue» (A54).

⁴ A41.

of their own group (hence four persons) to make a decision either to confirm or to veto the election of the MID chairperson. We ask your concurrence with this suggestion¹.

Lors de la réunion annuelle de 1996, tenue au monastère des Bénédictines de Beech Grove, le comité exécutif a réduit le terme des membres à deux ans, renouvelable deux fois consécutivement. Cela permet la participation d'un plus grand nombre de personnes quant au choix des orientations et au développement de l'organisme².

Le conseil de direction est dirigé par un comité exécutif formé d'un président, d'un secrétaire exécutif (*Executive Secretary*), d'un secrétaire et d'un trésorier, ainsi que de deux autres membres du conseil. Le président anime les réunions annuelles³ et supervise le travail du secrétaire exécutif, élément moteur de l'organisme.

Le secrétaire exécutif, appelé aussi directeur exécutif (*Executive Director*), joue un rôle déterminant. Il fut précisé à la réunion de Clyde que le gros du travail de la commission serait exécuté par lui et que, par conséquent, sa

¹ Voir la lettre (décembre 1993) de T. Kelly et R. Fox aux abbés américains (A58).

² Voir MID55[96]3.

³ BA,19. Voici la liste des présidents qui se sont succédés: M. Burne (janvier 1978-décembre 1979); A. Veilleux (décembre 1979-janvier 1984); T. Keating (janvier 1984-décembre 1992); T. Kelly (décembre 1992-septembre 1993); J. W. Wiseman (septembre 1993-...).

disponibilité était cruciale pour le développement de l'organisme¹. Le secrétaire exécutif est aussi celui qui «fait marcher les affaires quotidiennes de la corporation sous la supervision du *Board*²». Il est le seul officier salarié, sa tâche exigeant un travail constant et assidu. Cet emploi à demi-temps devint un travail à temps plein dès juin 1990³. En tant qu'employé de la commission, le secrétaire exécutif n'est pas considéré comme membre du conseil⁴.

Les activités du secrétaire exécutif couvrent trois grands secteurs: le fonctionnement interne de l'organisme, son rayonnement extérieur et la formation interreligieuse des moines et du secrétaire lui-même. Le premier secteur consiste à tenir le calendrier des activités à venir⁵, à assister les membres dans la préparation, la mise en œuvre et le suivi des rencontres annuelles du *board*⁶, et à organiser des campagnes de financement⁷. Le

¹ P. Coff, élue secrétaire exécutive, «must give her spirit to the work prescribed and do it effectively. For this she needs a context of life where she can best do it»; dans «Minutes. A.I.M.'s North American Board for East-West Dialogue» (A10). Voici la liste des secrétaires exécutives (*Executive Secretary*): P. Coff (1978-1987); E. McCorkell (1987-1989); K. Howard (1989-1993); M.-M. Funk (1993-...).

² «Bylaws of Monastic Interreligious Dialogue», p. 2 (A54).

³ Voir NAB38[90]1. K. Howard est la première secrétaire exécutive à être engagée à temps plein. M.-M. Funk succéda à K. Howard en 1994 et fut engagée à temps plein du 1^{er} janvier au 31 décembre 1995, recevant un salaire annuel de vingt milles dollars plus deux milles dollars d'assurance santé et de contribution au fond de retraite; voir «Monastic Interreligious Dialogue. Executive Director. Job Description, 1/1/95» (A47).

⁴ Voir «Assumptions of Secretary of the Board» (A45).

⁵ Voir A45 et le rapport «Aide Inter-Monastique North American Board for East-West Dialog. Job Description» (A46).

⁶ A46. Voir aussi A45 et la lettre de K. Howard adressée le 6 juillet 1992 à D. Ward (A51).

⁷ Dans le rapport A45, nous lisons: «Develop fund-raising possibilities first among monastics in USA and Canada (include Mexico and Central America in all these assumptions)».

secrétaire doit aussi tenir les archives: enregistrements, correspondances, documents divers, ainsi que la série complète des bulletins du N.A.B.E.W.D.¹

Le deuxième secteur se rapporte à l'information et à la formation. D'abord, il s'agit de faire connaître les objectifs et les activités de l'organisme auprès de la famille bénédictine d'Amérique du Nord par l'envoi de livres, de cassettes et du Bulletin; d'expédier des comptes-rendus à de hauts responsables comme l'Abbé primat et P.-F. de Béthune (A45); de maintenir une correspondance avec les conseillers²; de faire parvenir le Bulletin aux nouveaux membres et à toute personne qui en fait la demande (A45); et enfin d'assister l'éditeur du Bulletin (A46). De plus, le secrétaire exécutif doit veiller à la formation d'un réseau de contacts, riche et varié. Il lui faut rencontrer les responsables du D.I.M., de la section américaine de l'A.I.M. et du C.P.D.I. (A45). Il doit encourager l'adhésion d'un maximum de personnes-contacts (A45; A46), et entretenir des liens avec d'autres associations intéressées au dialogue interreligieux. Le secrétaire exécutif est aussi appelé à faire la promotion de l'organisme et à prendre la parole au nom du N.A.B.E.W.D.³

Le troisième secteur se réfère à la formation des communautés monastiques et du secrétaire lui-même. Ce dernier doit visiter les monastères⁴ pour les aider à développer des programmes locaux. Sa tâche est en outre

¹ Voir A45; A46 et A51.

² Voir «Criteria for Selection and Membership for Advisors. Monastic Interreligious Dialogue Board proposal for June Bd. Meeting. Exhibit E» (A43).

³ Voir NAB1[78]3; A46 et A51.

⁴ Dans le rapport A46, le budget consacré aux voyages et aux visites des monastères est qualifié de «high budgetary priority».

d'organiser des colloques sur les fondements historiques du dialogue entre Orient et Occident, sur le travail du N.A.B.E.W.D. (A45) ou encore sur les traditions orientales (A46). Il doit enfin établir des listes de spécialistes du dialogue et des religions originaires d'Asie, susceptibles d'intervenir dans les communautés monastiques (A45). Il est même invité à écrire des articles sur le dialogue Orient-Occident ou sur la spiritualité (A45). Pour exécuter ce travail dans les meilleures conditions, le secrétaire exécutif doit veiller à sa propre formation, en étudiant les traditions orientales, en assistant à des congrès sur l'Orient spirituel et sur la spiritualité en général (A45), tout en étant attentif aux mouvements et aux publications qui peuvent intéresser le N.A.B.E.W.D. (A45). Le secrétaire exécutif travaille de concert avec le président qu'il tient au courant des nouveaux développements dans le champ du dialogue interreligieux monastique, tout en le conseillant et l'aidant à prendre des décisions. Par ailleurs, malgré les pouvoirs qui lui sont conférés, le secrétaire exécutif doit consulter le président lorsqu'il s'agit de prendre des décisions majeures (A45). En outre, il rend compte de ses actions aux membres par l'entremise du président¹.

Les conseillers — ils étaient treize en 1994 — forment un groupe de personnes pouvant inclure des prêtres séculiers et des laïcs. Ils sont choisis par les membres, selon des critères définis en raison de leur expertise dans des domaines spécifiques². Les conseillers peuvent être invités aux réunions

¹ Voir A45 et A47.

² Voir «Criteria for Selection and Membership for Advisors. Monastic Interreligious Dialogue Board proposal for June Bd. Meeting. Exhibit E» (A43).

annuelles, mais ils n'ont pas le droit de vote¹. Leur rôle n'en est pas moins important:

They bring wisdom and breath to our attention and/or deliberation. We intend these consultants to reflect the nature of our dialogue: diversity, plurality and universal insight into contemplation and compassion².

Les personnes-contacts ont, elles aussi, leur importance, car elles diffusent les idées et les objectifs du N.A.B.E.W.D. dans les monastères. Au nombre de 82 en 1994, les personnes-contacts, dont les qualités principales sont l'ouverture d'esprit, le discernement et le zèle en matière de dialogue monastique³, sont chargées d'une mission qui se résume en quatre points:

1- to foster personal awareness within the community by making known the news and discoveries of the Church in various areas of E-W encounters. 2- to receive the MID Bulletin and to circulate it within the monastery. 3- to send to the Bulletin brief accounts of local intermonastic dialogue events. 4- to participate as it is possible along with other interested monastics in occasional MID sponsored or national conferences for enrichment and/or instruction. (A42)

b) Mobilité de l'infrastructure

Une autre caractéristique du N.A.B.E.W.D., concerne ses bureaux qui se déplacent en fonction du lieu d'appartenance du secrétaire exécutif. Au départ,

¹ Voir «Monastic Interreligious Dialogue. Operating Principles; december, 1992» (A53).

² «Criteria for Selection and Membership for Advisors. Monastic Interreligious Dialogue Board as of June 1994» (A44).

³ Voir «Contact Person's Role Description and Qualifications» (A42) et «Appendix E: Contact Persons in the Monasteries» (A57).

en 1978, le secrétariat était situé chez les Bénédictines de Clyde, au Missouri, avec P. Coff; en 1979, toujours avec P. Coff, il déménagea le 29 novembre 1978 au monastère d'Osage dans l'Oklahoma. En 1992, il s'installa chez les Bénédictines de St-Benedict (Minnesota) avec Katherine Howard¹ pour déménager l'année suivante chez les Bénédictines de Beech Grove dans l'Indiana, lieu de résidence de Mary-Margaret Funk.

Le nomadisme du secrétariat comporte, selon M.-M. Funk, des inconvénients (E1[94]2); mais il a l'avantage, selon nous, de mettre en lumière la qualité des principaux acteurs: «Si la commission a fonctionné jusqu'à ce que j'en sois chargée, déclare M.-M. Funk, c'est grâce à P. Coff» (E1[94]2). Certes, l'actuelle secrétaire fait état des conditions de travail difficiles et de l'exigence de sa tâche, mais si une structure mobile comme le N.A.B.E.W.D. exige le dévouement de ses membres, elle leur donne en retour la possibilité de laisser libre cours à leur créativité. Celle-ci est favorisée par une indépendance financière — même si cela se traduit par une précarité des ressources² — et par une liberté idéologique³. Le D.I.M. et le N.A.B.E.W.D. développent leur méthode de travail et leurs objectifs en fonction du contexte et des intérêts qui

¹ C'est d'ailleurs en ce dernier endroit, où le N.A.B.E.W.D. est incorporé civilement, que la plupart des archives sont conservées; voir J. W. Wiseman, «1994 Report on the Work of Monastic Interreligious Dialogue. Prepared for American Monastic Superiors» (A48). K. Howard fut secrétaire exécutif de 1987 à 1993.

² J. Conner précise que celui qui contrôle l'argent contrôle aussi les idées; voir l'entrevue du 15 octobre 1994 (E1[94]1).

³ Selon Bernard de Soos, «dans l'ordre bénédictin, contrairement aux autres ordres modernes qui sont centralisés avec un général, comme c'est le cas chez les jésuites et les franciscains, chaque monastère est indépendant»; voir l'entrevue du 2 juin 1993 (E6[93]1).

leur sont propres¹. Si donc il est important qu'il y ait une structure, elle doit cependant rester un service de liaison, de coordination; elle doit aussi résister à la tentation de devenir une structure pesante et accepter de fonctionner avec un budget limité².

c) Marginalité au service de la créativité

Lors d'une entrevue au monastère d'Osage le 11 octobre 1994, P. Coff nous confia que le N.A.B.E.W.D. est naturellement marginal (E6[94]1). Il faut rappeler avec B. Griffiths que si le monachisme est déjà marginal en soi, combien plus encore les moines qui s'engagent dans le dialogue interreligieux (E6[94]1). Le Bulletin nous oriente sur cette piste. Le soin que prennent les éditeurs pour légitimer l'action de l'organisme est un indice de sa marginalité. Cet effort de légitimation est visible surtout dans le choix des citations «introductives» et «intertextuelles». Les citations «introductives» sont reproduites uniquement en page couverture. Elles sont presque toutes tirées de sources officielles: discours de Jean-Paul II ou de Paul VI, documents de Vatican II (*Nostra Ætate* et *Ad Gentes*), textes néo-testamentaires, documents du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux et extraits de conférences des évêques d'Asie. Les citations «intertextuelles» sont, quant à elles, intercalées dans le Bulletin entre différents textes et rubriques. Si les citations «introductives» contribuent à montrer l'enracinement ecclésial du projet

¹ A. Veilleux nous confia à Rome le 20 mai 1993 que le N.A.B.E.W.D. «a toujours été autonome en ce qui concerne les orientations du travail» (E1[93]1).

² Voir P.-F. de Béthune, «Rapport au congrès des abbés pour les années 1992-1996», Secrétariat Général des Commissions pour le dialogue interreligieux monastique, p. 5.

dialogal de la sous-commission, les citations «intertextuelles» se soucient plutôt d'en montrer le fondement spirituel. En se rapportant à de grandes figures spirituelles et à des textes sacrés d'horizons religieux divers¹, ces dernières citations permettent de légitimer un retour à une spiritualité mystique, ainsi qu'à un dialogue fondé sur une démarche contemplative. En fait, citations «introductives» et «intertextuelles» se recourent et se complètent pour montrer l'authenticité des activités de l'organisme nord-américain. Cela est d'autant plus important que le N.A.B.E.W.D. suscite une méfiance chez certains chrétiens déroutés devant des expériences profondes de dialogue. Cependant, James Conner nous fit remarquer, au monastère d'Ava (Missouri) en 1994, que la marginalité a ceci de bénéfique qu'elle octroie la liberté nécessaire à la réalisation de projets hors du commun (E4[94]1).

4 - Chercher la paix et la poursuivre

La majorité des documents qui font état des objectifs du N.A.B.E.W.D., distinguent un objectif premier (*primary goal*) et des objectifs immédiats (*immediate goals*). L'objectif premier répond à l'intuition de base de l'organisme, selon laquelle l'humanité est à une époque où elle doit choisir entre la chute et la renaissance. Il s'agit donc pour le N.A.B.E.W.D. de contribuer à la paix dans un monde agité, en incarnant la devise monastique:

¹ Parmi ces figures et ces textes, les plus cités sont, dans un ordre décroissant: T. Merton (10x), les Upanishads (8x), R. Panikkar (6x), Le Bhagavad Gita (5x), le Bouddha (5x), H. Le Saux (4x), R. Müller (3x), le Dharmapada (3x), Maître Eckhart (3x) et les évêques d'Asie (3x). Mais il est fait référence aussi à W. Johnston, à H. Thoreau, à C. Tholens, au Bouddha, à Muhammad, à Kalou Rinpoche, à T. Keating ou encore à Grégoire le Grand.

«Cherche la paix et poursuis-la¹». Tirés du Psautier (33,15), ces propos sont cités au verset dix-sept du prologue de la règle de saint Benoît². En appelant à la réconciliation, le père du monachisme chrétien en Occident montre le rôle crucial du moine moderne. L'Abbé primat Jérôme Theisen, dans une lettre concernant le dialogue interreligieux monastique, adressée en novembre 1994 à la confédération bénédictine, a renouvelé cet appel à la paix, étant donné la dimension religieuse des nombreux conflits qui sévissent dans le monde: «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» (MID52[95]2). Pour le N.A.B.E.W.D., dialogue interreligieux et paix mondiale sont indissociables³.

Pour satisfaire son objectif premier, l'organisme nord-américain a défini un certain nombre d'objectifs immédiats que nous réduisons à trois principaux: 1- développer le dialogue interreligieux entre l'Orient et l'Occident dans les monastères d'Amérique du Nord, 2- assister les chrétiens d'Asie en matière de dialogue interreligieux, et 3- sensibiliser les croyants des religions orientales aux traditions d'Occident.

¹ Voir «N.A.B.E.W.D. Fact Sheet» (A5) et «North American Board for East-West Dialogue. History, Purpose and Goals» (A13).

² «Veux-tu avoir la vraie vie, éternelle? Alors garde ta langue du mal et tes lèvres des paroles trompeuses: détourne-toi du mal et fais le bien, cherche la paix et poursuis-la»; *La règle de Saint Benoît*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 4.

³ Voir «Monastic Interreligious Dialogue. Origins» (A16) et le prospectus «Monastic Interreligious Dialogue. An Association of North American Christian Monastics Fostering interreligious Dialogue» (A21).

4.1 - Développer un dialogue Orient-Occident dans les monastères d'Amérique du Nord

Un des premiers objectifs immédiats du N.A.B.E.W.D. est de développer le dialogue entre l'Orient et l'Occident spirituels dans les monastères nord-américains. Cet objectif, énoncé à la réunion de Clyde, et rapporté dans le bulletin n°1 publié en 1978¹, sera réaffirmé à plusieurs reprises, notamment lors de la quatrième réunion annuelle à Holyoke en 1980². Katherine Howard l'a rappelé en 1990 au moment de sa nomination au poste de secrétaire exécutive³ et, en 1993, dans une lettre adressée au Temple of Understanding⁴. En outre, plusieurs rapports internes en font état en 1985⁵, en 1990⁶ et en 1993⁷, ainsi que deux prospectus publiés respectivement en 1993⁸ et en 1994⁹.

¹ «[...] to assist in the development of dialog within North American Monastic Houses» (NAB1[78]1).

² «A renewed goal statement drawn up and approved by the Board included: the development of encounter, mutual exchange [...]» (NAB10[81]6).

³ «[...] to develop encounter, exchange and understanding between monastics of all religions» (NAB38[90]2).

⁴ «[...] developing encounters and mutual exchange with monastics of Eastern religions, and encouraging monasteries to take local initiatives in such encounters»; voir Lettre de K. Howard adressée le 15 juin 1993 à N. Moshé (A15).

⁵ «N.A.B.E.W.D. Fact Sheet» (A5).

⁶ Voir le rapport «North American Board for East-West Dialogue. History, Purpose and Goals» (A13)

⁷ Voir «Monastic Interreligious Dialogue. Goals» (A8).

⁸ Voir «Monastic Interreligious Dialogue. Origins» (A16).

⁹ Voir le prospectus «Monastic Interreligious Dialogue. An Association of North American Christian Monastics Fostering interreligious Dialogue» (A21). C'est d'ailleurs ce prospectus de 1994 qui servira à présenter le M.I.D. lors de la rencontre interreligieuse de 1996 à Gethsémani.

Dans la plupart de ces documents, le développement du dialogue va de pair avec la préparation des moines à ce même dialogue. Ayant très peu ou aucune expérience en ce domaine, les moines doivent se soumettre à une préparation adaptée pour relever le défi de leur nouvelle activité. Développer le dialogue signifie avant tout s'y préparer. À la réunion de Clyde en 1978, il fut énoncé clairement que la première tâche est de préparer au dialogue l'ensemble des communautés monastiques nord-américaines¹. Cela consiste à rendre accessible les ressources nécessaires², à savoir une expertise, une expérience ou encore une formation au dialogue interreligieux monastique³. Offrir de tels services exige au préalable de sensibiliser les monastères au besoin et à l'urgence d'un dialogue avec les traditions orientales⁴. En complément à la sensibilisation des moines, un autre objectif visant la préparation au dialogue, apparaît dès 1994: celui «d'étendre l'hospitalité aux

¹ Voir le rapport de P. Coff, «Origins and historical background of N.A.B.E.W.D.» (A6).

² «[...], alerting monks and monastic women to available ressources» (NAB1[78]1).

³ Voir NAB10[81]1 et «Monastic Interreligious Dialogue. Origins» (A16).

⁴ Une telle sensibilisation fut mentionnée par C. Tholens à la rencontre de Petersham en 1977 en ces termes: «to arouse interest among western monks and nuns in regard to the extreme importance of Asian cultures and religions for themselves and the contemporary world» (NAB2[78]4). Cela fut rappelé en 1978, à la réunion de Clyde: «to stimulate and help sensitize all to the need for and value of East-West Dialog» (NAB1[78]1), ainsi qu'à la réunion annuelle de 1980: «the sensitization of NA monastics to the spiritual value of Eastern religious traditions» (NAB10[81]6). Parmi les objectifs du N.A.B.E.W.D., K. Howard a inclus celui-ci en 1990: «to sensitize NA monastics to the spiritual value of Eastern religious traditions and to the urgency of openness to intermonastic dialogue» (NAB38[90]2). Une telle sensibilisation fait l'objet d'une préoccupation constante; elle fut rappelée en 1996 à la rencontre de Gethsémani; voir «The Gethsemani encounter; July 22-27, 1996; The Point Where We Are» (A9). Voir aussi «N.A.B.E.W.D. Fact Sheet» (A5); «North American Board for East-West Dialog. History, Purpose and Goals» (A13); «Aide Inter-Monastique. North American Board for East-West Dialog» (A14); «Monastic Interreligious Dialogue. Goals» (A8); et le prospectus «Monastic Interreligious Dialogue. An Association of North American Christian Monastics Fostering interreligious Dialogue» (A21).

moines des religions orientales¹». Dès 1981, cette activité deviendra fondamentale dans l'expérience dialogale du N.A.B.E.W.D. De là, peuvent naître au sein du monachisme chrétien une meilleure compréhension des autres traditions monastiques. Ainsi se trouve honoré le premier objectif immédiat du N.A.B.E.W.D. qui est de «promouvoir et de favoriser la compréhension des religions d'Extrême-Orient parmi les Bénédictins et les Cisterciens nord-américains, et de les inciter à entrer en dialogue avec elles².»

Est-ce à dire que l'activité interreligieuse de l'A.I.M. se limite au seul milieu monastique? Dès sa création, le N.A.B.E.W.D. a reçu la mission «d'aider l'A.I.M. à répondre à la demande du Saint-Siège à l'Abbé Primat invitant les moines nord-américains à se préparer à engager un dialogue avec les moines non-chrétiens³». Cette invitation fut réitérée à plusieurs reprises, notamment dans le bulletin n°7, où il est question d'«aider les moines et les moniales chrétiens à s'ouvrir à un dialogue avec les moines non-chrétiens» (NAB7[80]3), et dans le bulletin n°8, où il est rappelé que le N.A.B.E.W.D. a été fondé pour «supporter et développer un échange entre les formes de vie monastiques occidentales et asiatiques» (NAB8[80]2). En juin 1980, à l'occasion du congrès des abbés, l'Abbé primat Victor Dammertz encourageait pour sa part les moines à poursuivre leur effort de dialogue, en rappelant cependant

¹ Voir le prospectus «Monastic Interreligious Dialogue. Christian/Hindu Dialogue. Contact Persons of MID Workshop» (A20).

² J. W. Wiseman nous confia ces propos en réponse au questionnaire que nous avons distribué à plusieurs membres du N.A.B.E.W.D. lors de la rencontre de 1996 à Gethsémani (A66).

³ NAB7[80]1. Dans un rapport interne établi en novembre 1985 à *Osage Monastery*, il est écrit dans une ligne similaire: «to assume a leading role in the monastic dialog between Christianity and the major religions of the East» (A5).

que leur «tâche est limitée au dialogue entre le monachisme catholique et les moines non-chrétiens» (NAB12[81]4). L'Abbé primat renouvellera son exhortation en août 1980 au congrès pan-asiatique de Kandy au Sri Lanka¹. Si la commission interreligieuse entend développer un dialogue avant tout monastique, elle tient cependant à l'envisager dans un contexte plus large, en tenant compte de l'Église entière et de l'avenir des grandes religions. Elle n'exclut pas non plus de ses activités les laïcs intéressés à promouvoir un dialogue monastique. En 1990, l'organisme américain définissait son premier objectif immédiat comme suit:

to foster the contribution of Christian monastics to the encounter between Eastern and Western contemplative traditions. This it does in communion with all the other religious people, lay and monastic, who are engaged in this dialogue².

Cette coopération entre moines et laïcs fut confirmée en mai 1995 par l'éditeur du Bulletin, qui rappela que la commission nord-américaine «a été établie pour assumer un rôle maître dans le dialogue entre le christianisme et les grandes religions de l'Orient, en coopération avec tous les autres croyants engagés dans ce dialogue» (MID53[95]31). Sept mois plus tôt, J. Conner nous confia au monastère d'Ava que le Bulletin avait plus d'influence sur les laïcs que sur les moines eux-mêmes, en dépit du but premier du Bulletin qui est de sensibiliser les monastères nord-américains au dialogue interreligieux. Se sentant en quelque sorte plus proche des communautés religieuses laïques, J.

¹ Voir les Actes du congrès de Kandy: *Rencontre monastique d'Asie. Kandy, Sri Lanka*, 1980, p. 31.

² «North American Board for East-West Dialogue. History, Purpose and Goals» (A13).

Conner envisage sa fonction d'éditeur dans une perspective débordant l'horizon monastique (E1[94]2). La tension entre la volonté de l'organisme de préserver son caractère monastique, d'un côté, et son désir de s'ouvrir à un dialogue global, de l'autre, se reflète dans sa structure: les membres-directeurs du N.A.B.E.W.D. sont tous moines, mais ils sont appelés à coopérer avec les conseillers, clerics ou laïcs pour la plupart. Ajoutons enfin que dans les années 1990 l'influence grandissante de l'islam et le besoin d'un dialogue avec le judaïsme ont forcé les moines à ne plus limiter leur dialogue entre moines de diverses religions seulement. L'islam et le judaïsme étant des religions sans «monachisme», les membres des sous-commissions ont changé leur perspective en favorisant un dialogue avec toutes les religions; ici, les moines désignent des «personnes dont la vocation est, selon M. de Dreuille, de centrer leur vie sur la recherche de l'union avec Dieu ou l'Absolu¹.»

4.2 - Assister les moines chrétiens d'Asie

Le dialogue correspond-il à un intérêt occidental ou bien concerne-t-il aussi les chrétiens d'Asie? Pour nous éclairer sur ce point, il faut nous reporter à l'arrière-fond historique du N.A.B.E.W.D. L'idée d'une activité interreligieuse au sein de l'A.I.M. répondait d'abord au besoin, exprimé lors des congrès de Bangkok et de Bangalore, de reconnaître la diversité religieuse et de désoccidentaliser, en l'inculturant, le monachisme chrétien. Toutefois, cette préoccupation ne concernait pas directement l'appel de S. Pignedoli. Le

¹ Voir la lettre que M. de Dreuille nous adressa le 4 février 1996 (A116).

renouveau et l'«indigénisation» du monachisme étaient, certes, des étapes essentielles du processus, mais le souci majeur du C.P.D.I., rappelle B. Pennington, était que «le monachisme joue ce rôle très important qu'il est seul à pouvoir jouer dans la rencontre de l'Église et des religions enracinées dans une spiritualité monastique¹». Jusqu'en 1974, l'activité interreligieuse de l'A.I.M. concernait en priorité les chrétiens d'Asie, même si quelques moines comme T. Merton y voyaient déjà l'occasion de réformer le monachisme d'Occident. D'un côté, R. G. Weakland soulignait à Bangalore que le principal travail de l'A.I.M. est d'être au service des monastères chrétiens d'Asie, en les aidant à s'ouvrir au dialogue avec les moines bouddhistes et hindous (NAM,61). De l'autre, M.-R. de Floris, suite à la Lettre de S. Pignedoli, confirmait la nécessité pour l'A.I.M. de créer un secteur consacré au dialogue interreligieux monastique, en précisant que «les tout premiers concernés sont les moines chrétiens d'Asie [...]» (NAM,63).

On assiste pourtant à un changement de perspective à partir de 1975 avec l'enquête menée par C. Tholens, auprès des moines occidentaux², invités à prendre part aux rencontres interreligieuses tant en Asie (Sri Lanka) qu'en

¹ B. Pennington, «La Rencontre de Petersham: spiritualité pour une culture mondiale», *Bulletin de l'A.I.M.* 24 (1978), p. 51.

² Une des réponses reçues fut celle de K. McDonnell (l'abbaye de St. John, Collegeville, Minnesota), la seule réponse retranscrite dans le Bulletin de l'A.I.M. Dans sa lettre, McDonnell offrait de mettre au service du dialogue les ressources disponibles à l'Institut de Recherches œcuméniques et culturelles, dont il était le président-fondateur. Le N.A.B.E.W.D., une fois créé, gardera un lien avec l'Institut à travers notamment la personne de P. Henry, directeur exécutif. Ce dernier sera désigné comme animateur de la rencontre monastique avec le Dalai lama lors du Parlement des religions à Chicago en 1993, et comme personne-ressource pour la fameuse rencontre de Gethsémani trois ans plus tard.

Occident (Mount Saviour, Montréal)¹. À partir de ce moment, l'activité interreligieuse devient, semble-t-il, une préoccupation de plus en plus occidentale. De l'enquête de C. Tholens, il ressort en effet que le dialogue n'est plus tant lié à l'expansion monastique en Asie, qu'à l'urgence d'«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 cultures²». Le dialogue monastique participe désormais à la culture mondiale émergente.

Mais la signification du dialogue se modifie encore; on constate le passage d'un dialogue extérieur et interculturel à une conception plus intérieure et mystique du dialogue, l'Asie ne désignant plus tant une aire géographique, qu'une dimension anthropologique fondamentale. Cela nous renvoie à l'esprit de Petersham et à la réunion de Clyde, où l'activité interreligieuse était orientée vers les monastères d'Amérique du Nord. Ainsi, dans ses nouveaux statuts concernant le dialogue monastique, l'A.I.M. encourage «non seulement le dialogue des moines vivant en pays de mission, mais aussi celui qui vise à rencontrer les diverses formes des monachismes non chrétiens en Occident³». D'où la double mission du N.A.B.E.W.D. d'encourager le dialogue dans les monastères nord-américains et d'assister les moines chrétiens d'Asie à développer leur propre dialogue. M. de Dreuille

¹ C. Tholens, «Une Enquête auprès des monastères d'Occident pour la poursuite du dialogue inter-religions», *Bulletin de l'A.I.M.* 19 (1975), p. 50.

² *Ibid.*, p. 49.

³ NPHM, 199. Voir aussi «Internal Regulations for the Secretariat of Aide Inter-Monastères» (A122).

confirme en effet dans un article de 1983 que l'objectif des sous-commissions interreligieuses consiste non seulement à chercher des voies de dialogue avec les non-chrétiens établis en Occident et à sensibiliser les monastères aux problèmes rencontrés par de nombreuses personnes confrontées aux religions orientales, mais aussi à appuyer les efforts de dialogue et d'inculturation de leurs frères des jeunes églises¹. Pourtant, ce point n'apparaît pas dans le rapport des rencontres de Petersham et de Clyde, où seuls les moines américains ont été visés². Mais l'Abbé primat, V. Dammertz, précisa aux abbés américains en juin 1980 que la tâche première des commissions européenne et nord-américaine était d'aider les moines chrétiens d'Asie dans leur dialogue avec les autres monachismes (NAB12[81]11). Les propos de V. Dammertz portèrent fruits, puisqu'en novembre de la même année, les membres du N.A.B.E.W.D. adoptèrent, lors de leur quatrième réunion annuelle à Holyoke, un nouvel objectif, celui d'assister les chrétiens d'Asie:

A renewed goal statement drawn up and approved by the Board included: [...] encouraging and being supportive of Benedictines and Cistercians in Asia with their own dialog with non christian monastics [...]³.

¹ M. de Dreuille, «Monks of Today and Dialogue between the Major Religions», *A.I.M. Bulletin* 34 (1983), p. 142.

² Voir NAB2[78]4; le rapport de P. Coff, «Origins and historical background of N.A.B.E.W.D.» (A6) et sa conférence: «The Gethsemani encounter; July 22-27, 1996; The Point Where We Are» (A9).

³ NAB10[81]6. Depuis 1980, le N.A.B.E.W.D. fait état de cet objectif dans ses documents. Voir NAB38[90]2; «N.A.B.E.W.D. Fact Sheet» (A5); «North American Board for East-West Dialogue. History, Purpose and Goals» (A13); «Monastic Interreligious Dialogue. Goals» (A8); et «Aide Inter-Monastique. North American Board for East-West Dialogue» (A14); «Monastic Interreligious Dialogue. Origins» (A16); et le prospectus «Monastic Interreligious Dialogue. An Association of North American Christian Monastics Fostering interreligious Dialogue» (A21).

Le fait de rappeler aux moines d'Occident un tel devoir, n'avait pas pour but de mettre sous tutelle les chrétiens d'Asie. Au contraire, lors du congrès pan-asiatique de Kandy en août 1980, l'Abbé primat rappela 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 subsidiaire¹. Les moines d'Asie éprouvent une réticence devant les conseils de la part d'Européens et d'Américains concernant leur façon de se comporter à l'égard des bouddhistes ou des hindous², d'autant plus que le dialogue interreligieux est, semble-t-il, une préoccupation moins importante en Orient qu'elle ne l'est en Occident.

4.3 - Sensibiliser les croyants des religions orientales au christianisme occidental

La volonté d'engager un dialogue monastique avec les religions orientales s'accompagne d'un autre objectif, celui de sensibiliser les moines

¹ «[...] 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», Actes du congrès de Kandy, *Rencontre monastique d'Asie. Kandy, Sri Lanka*, 1980, p. 23.

² P.-F. de Béthune nous confia au monastère saint-André à Clerlande en août 1997 que le dernier jour à Kandy en 1980, un avis marquait la volonté des moines nés en Asie de faire une réunion entre eux seulement, excluant par le fait même les pionniers occidentaux, tels que B. Griffiths, Acharya (F. Maheu), M. de Dreuille. Leur désir d'autonomie était alors très clair (E1[97]1).

orientaux à la spiritualité chrétienne occidentale. Cela fut rappelé par V. Dammertz en juin 1980 à l'occasion du congrès des abbés à Rome:

For an authentic encounter, it is useful not only for Christians to go to Asia and to the monasteries there, but also for Buddhist, Shinto and Hindu monks to have the opportunity to become acquainted with the catholic monasteries of Europe and the United States. (NAB12[81]11)

Éveiller l'autre croyant à sa propre spiritualité, voilà qui conduit à un enrichissement mutuel. Il faut donc se garder d'envisager le dialogue comme étant un moyen détourné de transmettre ses convictions, sans se laisser interpellé par une autre croyance. Sensibiliser autrui à sa propre tradition spirituelle et s'enrichir mutuellement vont de pair. Cela apparaît déjà clairement à la réunion de Clyde, au moment de la création du N.A.B.E.W.D., où il est question «d'aider à sensibiliser l'Orient à la spiritualité, aux traditions, etc., occidentales, en éveillant l'Orient et l'Occident aux diverses richesses et possibilités» (NAB1[78]1). Cet objectif est mentionné dans au moins trois rapports internes de l'organisme datés de 1982¹, après quoi, dans les documents ultérieurs, il est réduit à la volonté d'établir un échange mutuel (*mutual exchange*²). Cela répond probablement au désir du N.A.B.E.W.D. d'éviter toute

¹ D'un côté, il s'agit de: «facilitate efforts being made by eastern monks to become better acquainted with Roman Catholic monasticism»; dans «Aide Inter-Monastique. North American Board for East-West Dialog» (A12). De l'autre, il est précisé: «to sensitize the East to western spiritual traditions, awakening both East and West to the hidden riches and possibilities of one another»; dans «Aide Inter-Monastique. North American Board for East-West Dialog» (A14).

² Voir «Aide Inter Monastères. North American Board for East-West dialog» (A18), le prospectus «Monastic Interreligious Dialogue. Christian/Hindu Dialogue. Contact Persons of MID Workshop» (A20), et le prospectus «Monastic Interreligious Dialogue. An Association of North American Christian Monastics Fostering interreligious Dialogue» (A21).

confusion sur ses intentions quand il promeut les contacts avec l'Orient spirituel. Le dialogue conduit, certes, à une conversion, non celle du païen à la vraie foi, mais celle qui, plus intérieure, engage tous les participants, qu'ils soient chrétiens ou non, sur la voie d'une remise en question. Après avoir défini son objectif premier et ses objectifs immédiats, il restait au N.A.B.E.W.D. de les concrétiser par la mise sur pied d'activités diverses.

5 - Approche diversifiée du dialogue

Le Bulletin fait état de nombreuses activités, riches et variées, que nous regroupons en deux grandes catégories: les activités du N.A.B.E.W.D. et les activités financées par d'autres organismes. Dans la première catégorie, nous retenons deux types d'activités. Il y a d'abord les activités qui sont le résultat d'initiatives personnelles. Certains membres participent de leur propre chef à un dialogue avec le bouddhisme ou l'hindouisme, en collaborant avec des associations intéressées aux relations Orient-Occident, ou en accueillant dans leur monastère des bouddhistes ou des hindous, ou encore en sensibilisant les milieux monastiques à la question du dialogue et de l'expérience contemplative, par leurs consultations, leurs enseignements et leurs écrits. T. Keating et D. Steindl-Rast sont parmi ceux qui se sont démarqués dans ce genre d'interventions¹. Quant aux activités du second type, elles sont décidées, organisées et financées totalement ou en partie par le N.A.B.E.W.D.

¹ Parmi ce genre d'activités, notons la série de rencontres interreligieuses initiées par T. Keating: Snowmass, 1984; La Crescenta, 1985; Sodona, 1987; Snowmass, 1989. Voir NAB23[85]2; NAB25[86]8; NAB29[87]2; NAB34[89]10; NAB43[92]4.

La deuxième catégorie se divise aussi en deux types d'activités: les activités organisées et financées par un organisme extérieur, monastique ou laïc, auxquelles participent un ou plusieurs membres du N.A.B.E.W.D.; et les activités organisées et financées par un organisme extérieur, monastique ou laïc, rencontrant l'intérêt du N.A.B.E.W.D., mais auquel aucun de ses membres ne prend part. (Tableau 3)

Activités répertoriées dans le Bulletin			
Activités du N.A.B.E.W.D. <i>première catégorie</i>		Activités d'autres organismes <i>deuxième catégorie</i>	
Initiatives personnelles d'un membre du N.A.B.E.W.D. <i>type 1</i>	financées et organisées par le N.A.B.E.W.D. <i>type 2</i>	avec la participation d'un ou de plusieurs membres du N.A.B.E.W.D. <i>type 1</i>	sans la participation du N.A.B.E.W.D., mais rencontrant l'intérêt de ce dernier <i>type 2</i>
	tête	cœur	main

Tableau 3

Nous retenons pour notre étude uniquement les activités du deuxième type de la première catégorie; les autres activités serviront de support à l'étude des réseaux de la sous-commission. Parmi les activités organisées et financées totalement ou en partie par le N.A.B.E.W.D., nous repérons celles qui mettent l'accent sur la réflexion, celles qui sont l'occasion d'une expérience de dialogue, et celles qui se rapportent à l'action sociale. Ces trois sous-types d'activités s'inspirent des trois voies par lesquelles, au dire de J. W. Wiseman, les communautés religieuses peuvent aborder le dialogue interreligieux: le niveau de la «tête», le niveau du «cœur» et le niveau des «mains» (NAB42[91]9).

Les activités de type intellectuel (*head*) mettent l'accent sur une formation théorique; elles permettent de sensibiliser les moines à l'importance du dialogue interreligieux et les préparent à s'y engager en développant leur compréhension principalement du bouddhisme et de l'hindouisme. Ces activités consistent en des publications, des débats ou des colloques qui mettent l'accent sur la dimension intellectuelle de l'apprentissage. Parmi ces activités, trois retiennent particulièrement notre attention: le Bulletin, les symposiums Orient-Occident et les réunions interreligieuses destinées aux personnes-contacts.

5.1 - Le Bulletin, un instrument privilégié

Le Bulletin est un instrument fondamental grâce auquel la commission nord-américaine répond à ses objectifs depuis sa création. En 1990, K. Howard

affirmait: «le Bulletin actuel est un outil du *Board* très significatif pour répondre à ces objectifs¹». Le Bulletin est l'une des principales activités de l'organisme, compte tenu de son ancienneté, de sa régularité et de sa diffusion croissante². Le caractère déterminant du Bulletin vient surtout de sa triple visée: l'information, la formation et la transformation. Diverses rubriques contenues dans le Bulletin, telles que *East-West News*, *Activities of the Board*, *Forthcoming Events*, renseignent le lecteur, d'une part, sur le développement, aux États-Unis et à l'échelle internationale, du dialogue interreligieux entre l'Orient et l'Occident en milieu monastique et ailleurs et, d'autre part, sur des événements liés à la dimension contemplative et aux religions orientales.

Le Bulletin ne se limite pas à l'information. Les rubriques *Texts*, *Book Reviews* et *Sources & Resources* offrent au lecteur un lieu de réflexion à partir d'un «échange intense d'idées et d'expériences» (NPHM,141), ainsi que les outils indispensables à sa formation en matière de dialogue. J. Conner est explicite à ce sujet: le Bulletin participe à la tâche du C.P.D.I. qui est d'encourager la connaissance et le respect mutuels, ainsi que de promouvoir la dignité humaine et les valeurs spirituelles et morales³.

Enfin, le Bulletin se veut un agent de transformation. Il dessine les contours d'un dialogue qui, bien qu'inaccessible à la plupart des moines nord-américains, pénètre progressivement les mentalités. Le Bulletin anticipe les

¹ «The present bulletin is a very significant tool of the Board in carrying out its goals» (NAB38[90]1). Voir aussi NAB7[80]1 et NAB40[91]16.

² Le tirage du Bulletin est passé de 250 copies en 1978 à 2300 copies en 1995.

³ Voir NAB40[91]16.

activités du N.A.B.E.W.D.¹ en semant des idées qui seront reprises par le N.A.B.E.W.D. et renseigne sur l'évolution et les préoccupations de ce dernier.

À côté du Bulletin, l'organisme produit deux autres types d'écrits: ceux qui sont destinés à préparer les moines à un événement particulier ou au dialogue d'une façon générale²; et ceux qui font suite à un événement majeur. Il s'agit de rapports d'activités³ et d'actes de colloques, tels que *Blessed Simplicity*⁴ qui se rapporte au symposium avec R. Panikkar qui eut lieu à Holyoke en novembre 1980, et *The Gethsemani Encounter*⁵ qui rassemble les conférences prononcées à la rencontre monastique entre chrétiens et bouddhistes, tenue à Gethsémani en juillet 1996.

5.2 - Symposiums Orient-Occident: entre réflexion et pratique

En vingt ans, le N.A.B.E.W.D. a participé à l'organisation de huit événements majeurs: 1- le séminaire avec B. Griffiths et R. Panikkar, tenu à l'ashram de Shantivanam au sud de l'Inde, sur *Reflections on Christ: Faith in*

¹ Voir notre entrevue avec J. Conner à Ava en 1994 (E1[94]1).

² Il s'agit de publications telles que le «Source book for the Monastic Hospitality Program I», le «Source book for the Monastic Hospitality Program II» et le «Directory of Eastern Meditation Centers».

³ Ces rapports sont aussi — ou parfois uniquement — disponibles sous forme audio et/ou vidéo. Parmi les documents audio, nous avons *East-West Monastic Symposium: NCR «Riches from the East»*, ainsi que les conférences données lors du colloque de 1980 (NAB10[81]4). Parmi les documents vidéo, mentionnons *Monastic Vocation Crisis and Eastern Spirituality*.

⁴ R. Panikkar, *Blessed Simplicity*, New York, The Seabury Press, 1982, 202p.

⁵ D. W. Mitchell et J. W. Wiseman (éd.), *The Gethsemani Encounter. A Dialogue on the Spiritual Life by Buddhist and Christian Monastics*, New York, Continuum, 1995, 306p.

Light of Vedic Experience, en juillet 1978¹; 2- le vingtième anniversaire de la mort de T. Merton, célébré à l'Université Columbia, en décembre 1978²; 3- la tournée des monastères américains par B. Griffiths et le séminaire sur la spiritualité monastique Orient-Occident, de juillet à août 1979³; 4- le symposium de novembre 1980 sur *The Monk as Universal Archetype, East and West*, tenu à Holyoke et dirigé par R. Panikkar; 5- le symposium d'août 1983 sur *Formation and transformation according to an Eastern Perspective* avec B. Griffiths⁴; 6- le congrès de juin 1987 sur la prière contemplative avec T. Keating et L. Fabian; 7- la rencontre intermonastique entre chrétiens et bouddhistes, avec la participation du Dalaï lama, à l'occasion du Parlement des religions du monde en août 1993⁵; et 8- la rencontre entre moines chrétiens et bouddhistes à l'abbaye de Gethsémani en juillet 1996 avec la participation du Dalaï lama et de Maha Ghosananda.

Ces événements révèlent trois choses sur l'intention du N.A.B.E.W.D.: d'abord, l'organisme réserve ses activités aux moines nord-américains; puis, il entend familiariser ces derniers autant avec l'Orient spirituel qu'avec la dimension contemplative chrétienne⁶. Enfin, il se préoccupe de garder

1 Le N.A.B.E.W.D. a financé les cinq moines américains participant à cet événement. Voir NAB4[79]1 et NAB2[78]7.

2 Cette manifestation fut financée conjointement par le N.A.B.E.W.D. et l'Université Columbia de New York. Voir NAB4[79]1 et NAB2[78]1.

3 Il faut noter que c'est la deuxième fois que B. Griffiths fut invité à donner des conférences aux États-Unis. Sa première visite date de 1961. Voir NAB5[79]1.

4 Cet événement fut entièrement financé par le M.I.D. (NAB17[83]2).

5 Le N.A.B.E.W.D. est l'un des principaux organisateurs du Parlement; il est aussi l'un des *co-sponsor*. Voir NAB46[93]4.

6 Voir K. Howard (NAB38[90]1).

l'équilibre entre réflexion et pratique spirituelle. Lors des grands événements, les discussions sont souvent entrecoupées de moments réservés à une pratique spécifique, telle que la méditation silencieuse, la mise en œuvre d'un rituel, la participation à des échanges informels ou encore la visite de lieux saints¹. Cet équilibre est aussi une caractéristique des réunions réservées aux personnes-contacts.

5.3 - Réunions des personnes-contacts

Une autre activité du N.A.B.E.W.D. consiste à inviter des personnes-contacts (*contact persons*) à des réunions visant à développer leur compréhension du dialogue interreligieux et des traditions orientales. Il existe deux types de réunions: régionales² et nationales. Les premières regroupent les personnes-contacts appartenant à une région donnée. Le N.A.B.E.W.D. a

¹ Le séminaire de Shantivanam (juillet 1978) se déroula comme suit: «The first week will be input, the second and third weeks include praying and sharing further reflections with B. Griffiths on the first week or traveling to temples and other ashrams» (NAB2[78]7). En août 1979, au séminaire avec B. Griffiths, des moments étaient réservés à la méditation: «Two of these latter sessions were meditation hours. The final hour for both monks was a Vedic Liturgy which consisted of chants, readings, and a homily by Bede» (NAB6[79]3). En novembre 1980, le symposium avec R. Panikkar commémorant le 1500^e anniversaire de saint Benoît, fut «both experiential and academic» (NAB6[79]3). En juin 1987, «two disciplines or methods for entering contemplative prayer will be offered. Keating will present centering prayer and Fabian will offer a method based on breath prayer» (NAB29[87]1). Ce souci de maintenir ensemble réflexion et pratique spirituelle se retrouvait déjà aux congrès de Bangkok et de Bangalore.

² Nous recensons trois réunions régionales: une en 1986, qui se présente comme étant la «1st regional meeting with monastic contact persons with monasteries»; une en 1987, tenue à l'Abbaye de St. Benoît au Minnesota, c'est la «2nd regional meeting»; et une autre en septembre 1989 qui se déroula à l'Abbaye de St. Anselm à Washington, D.C.: «Region I of N.A.B.E.W.D. holds formation day» (NAB36[89]2). Si nous possédons très peu d'informations sur les deux premières réunions, nous sommes au contraire mieux renseignés sur la troisième.

délimité cinq régions en Amérique du Nord, chacune étant composée de plusieurs états ou provinces. Les réunions nationales offrent l'occasion de rassembler les personnes-contacts de toutes les régions. Une réunion nationale a lieu tous les trois ans; la première s'est tenue en juin 1991 à l'abbaye de St. John au Minnesota¹, où se sont réunis quarante-huit moines et nonnes, représentant quarante-quatre monastères. Les moines purent se familiariser avec le bouddhisme et l'islam. Quant à la deuxième réunion, elle s'est tenue en juin 1994 à l'abbaye de St. Procopius dans l'Illinois, et regroupait quarante-cinq personnes provenant de vingt-quatre monastères différents (MID51[94]3); elle fut consacrée au dialogue avec l'hindouisme². Les rencontres nationales mettent l'accent sur une ou deux traditions spécifiques, contrairement à la réunion régionale de 1989, où quatre courants religieux furent représentés: le baha'isme, le soufisme, le sikhisme et le bouddhisme tibétain (NAB36[89]2).

En organisant ces réunions, le N.A.B.E.W.D. poursuit trois objectifs. Le premier consiste à faire connaître ses intérêts et ses préoccupations dans les monastères nord-américains, en demandant aux personnes-contacts de faire rapport, dans leur monastère, de l'événement interreligieux auquel ils ont participé (MID51[94]2), ainsi qu'en encourageant les moines à démarrer eux-mêmes des programmes similaires³ et à multiplier les gestes d'hospitalité à l'égard des autres croyants. Le deuxième objectif correspond à la volonté

¹ Voir NAB40[91]2 et NAB41[91]1.

² Voir MID51[94]3.

³ Voir NAB37[90]7. B. Barnhart déclarait en 1994: «I hope the contact persons will go home and light fires in their respective monasteries»; M. Freeman, «Monastic interreligious Dialogue. Contact Persons Workshop. Christian/Hindu; June 13-16 1994; report from St. Procopius Abbey, Lisle, IL», p. 23 (A61).

d'instruire et d'enrichir en premier lieu¹ les personnes-contacts². Il s'agit d'approfondir leur compréhension du dialogue, de son importance et de sa place dans la spiritualité chrétienne³, d'explorer les fondements théologiques de la rencontre entre l'Orient et l'Occident tout en apportant des suggestions pratiques quant à l'approche du dialogue⁴. Il s'agit en outre d'organiser des rencontres *face-to-face*⁵ avec d'autres croyants et de leur offrir l'occasion de s'immerger dans un environnement religieux non-chrétien, comme la visite d'un temple hindou dans le cadre de la réunion de 1994: «la visite au temple hindou, affirme une personne-contact, était la meilleure façon de s'immerger dans le sentiment (*in the feel*) d'une autre religion⁶». Le troisième objectif des réunions des personnes-contacts est de développer l'intérêt pour la dimension contemplative. À la réunion régionale de 1989, l'accent fut mis sur l'intériorité et la prière (NAB36[89]2). Les intervenants étaient invités à parler d'une ou de deux pratiques importantes dans leur propre tradition (NAB37[90]7). À la rencontre nationale de 1991, les moines ont bénéficié de trois jours de pratiques

¹ «It is primarily directed to Contact persons within the Monasteries, but it will be open to the general public» (MID50[94]9).

² Voir «Contact Persons in the Monasteries» (A57) et NAB40[91]2: «The purpose of the conference, in which some 30 monasteries have already indicated interest, is to both instruct and assist the person appointed in each monastery as a contact person to the Board to help implement and enhance the work of intermonastic E-W dialogue.»

³ Lors de la réunion de 1991, T. Keating donna une présentation sur «The spirituality of dialogue»; voir NAB40[91]2. Lors de la réunion de 1994, les sujets principaux étaient les suivants: «the meaning and importance of dialogue; the lifestyle of contemplation in monastic communities which makes these communities natural bridges between different religions; the relaying of experiences in dialogue; the initiation and consummation of dialogue at the international, national, regional, and intra personal level»; M. Freeman, *Op. cit.*, p. 1.

⁴ Voir «Appendix B: Information for Board Members to and Education of Communities» (A57).

⁵ Voir MID49[94]10.

⁶ M. Freeman, *Op. cit.*, p. 21.

et de prières contemplatives (NAB42[91]6). Enfin, à la rencontre nationale de 1994, l'un des points saillants fut la «vie contemplative dans les communautés monastiques faisant de ces communautés des ponts naturels entre les différentes religions¹.»

Si les réunions destinées aux personnes-contacts permettent avant tout de se familiariser avec la question du dialogue, elles offrent aussi l'occasion d'en faire l'expérience, une expérience somme toute modeste comparée à celle qui est vécue lors des activités du cœur (*heart*), caractérisées par une implication plus existentielle que conceptuelle. Parmi ces activités, nous retenons le programme d'hospitalité intermonastique.

5.4 - Programme d'hospitalité intermonastique (1982-1996)

Jikai Fujioshi, bouddhiste *zen* et professeur, fut le premier hôte non-chrétien reçu par le N.A.B.E.W.D. Il séjourna à l'abbaye de St. John au Minnesota du 14 au 28 août 1978². Mais il faut attendre 1981, avec la création du programme d'hospitalité intermonastique (*Monastic Hospitality Program*³), pour que l'organisme nord-américain fasse de l'hospitalité son activité principale. P. Coff écrit dans un rapport d'activités de 1987:

Of all its activities that which has proven most effective in view of the N.A.B.E.W.D.'s goals has been the 5 Phase Intermonastic

¹ M. Freeman, *Op. cit.*, p. 1. Voir aussi MID52[95]12.

² Voir NAB2[78]6 et NAB3[78]2-4.

³ La grande majorité des documents américains parlent de *Intermonastic Hospitality Exchange*. D'autres, moins nombreux, font état du *Monastic Hospitality Program*.

Hospitality Exchange between Tibetan Buddhist and Christian
Benedictine and Cistercian monks and nuns. (A6,3)

Le programme compte huit phases sur une période de quinze ans, de 1981 à 1996. La phase I eut lieu en 1982. Un moine tibétain, Kunchok Sithar, fut accueilli dans six monastères américains sur une période de quatre mois, du 25 juillet au 22 novembre. À la phase II, en 1983, trois moines tibétains¹ ont visité trente monastères chrétiens américains en cinq mois, d'avril à septembre². La phase III a amené en 1986 six moines chrétiens³ en Inde pour un séjour de six semaines, du 1^{er} septembre au 15 octobre (NAB28[87]1). À la phase IV, en 1988, trois Tibétains⁴ furent reçus dans vingt-deux monastères et couvents américains, bénédictins et cisterciens, pendant deux mois, de juin à juillet⁵. À la phase V, en 1992, quatre moines américains⁶ furent reçus dans vingt monastères, quatre couvents et cinq établissements tibétains, durant six semaines, du 30 août au 15 octobre⁷. À la phase VI, en 1994, quatre moines tibétains⁸ ont visité trente monastères et couvents américains en quatre mois,

¹ Kalsang Damdul, Lobsang Choepel et Losang Sonam Lodoe.

² Voir P. Coff, «The Gethsemani encounter; July 22-27, 1996; The Point Where We Are» (A9).

³ Trois femmes, Ruth Fox, Bede Luetkemeyer, Pascaline Coff et trois hommes, Donald Grabner, Gabriel Colass, Timothy Kelly, ont visité vingt-six monastères et quatre couvents tibétains.

⁴ Il y a une femme, Tenzin Dunsang, et deux hommes, Kunchok Tsering et Acharya Ngawang Samten.

⁵ Voir P. Coff, *Op. cit.*, p. 6.

⁶ Deux femmes, Katherine Howard et Pascaline Coff, ainsi que deux hommes, Kevin Hunt et Harold Tibodeau.

⁷ Voir P. Coff, *Op. cit.*, p. 7.

⁸ Deux hommes, Geshe Damchoe Gyaltsen, Tsering Wangchok, ainsi que deux femmes, Ngawang Chonzin, et Tenzin Dechen.

du 14 novembre au 9 mars¹. La phase VII a permis à quatre chrétiens² de partir en Inde et au Tibet du 15 juin au 28 juillet 1995. Enfin, la phase VIII correspond à la rencontre de Gethsémani tenue du 22 au 27 juillet 1996³.

Deux remarques s'imposent concernant la participation au programme d'hospitalité intermonastique. La première se rapporte à la constitution des équipes chrétiennes américaines et à celle des bouddhistes tibétains. Les Américains semblent plus soucieux d'engager dans les échanges autant d'hommes que de femmes. Les Tibétains suivront toutefois l'exemple de leur coreligionnaires occidentaux, puisqu'on constate une présence féminine dans l'équipe tibétaine dès la phase IV, en 1988. Mais cet exemple fut difficile à suivre pour le Dalaï lama, non pas que les femmes soient inférieures spirituellement aux hommes, mais plutôt en raison de convenances culturelles. Si, par tradition, les Tibétains sont moins préoccupés par le rapport homme/femme, ils le sont davantage par le rapport maître/novice, tant et si bien que la moyenne d'âge des équipes tibétaines est généralement plus basse que celle des équipes américaines⁴. La deuxième remarque porte sur le fait que la participation tibétaine inclut des moines de différentes écoles ou tendances: *rNying ma pa*, *Sa skya pa*, *dGe lugs pa* et *bKa'brgyud pa*⁵. Du côté chrétien, la

¹ Voir P. Coff, *Ibid.*

² Deux hommes, James W. Wiseman, Aaron Raverty, et deux femmes, Mary-Margaret Funk, Pascaline Coff, furent accueillis dans dix monastères et trois couvents au Tibet, ainsi que dans douze monastères et trois couvents au nord de l'Inde.

³ La phase VIII désigne tantôt la rencontre de Gethsémani (P. Coff, «The Gethsemani encounter; July 22-27, 1996; The Point Where We Are»), tantôt l'échange éducatif de 1997 (MID56[96]18).

⁴ Voir NAB16[83]1; NAB32[88]1; A22.

⁵ Voir NAB28[87]1, NAB46[93]2 et le rapport de P. Coff adressé à P.-F. de Béthune: «Dialog — Communication that Becomes Communion» (A29).

participation se réduit aux Bénédictins et aux Cisterciens. D'où ce sentiment manifesté par certains moines tibétains:

although benedictine and trappist monasteries were representative of the mainstream of the christian monasticism, it would also be good to meet other types, e.g. Carmelites, Carthusians and little Brothers and Sisters of Jesus. (NAB34[89]2)

En plus des huit phases du programme d'hospitalité, la commission a reçu à deux reprises des moines tibétains pour les former dans des secteurs professionnels spécifiques: anglais, soins médicaux et informatique. Un premier groupe de Tibétains a séjourné quatre mois dans plusieurs monastères américains, du 1^{er} mars au 31 mai 1996¹. Un deuxième groupe fut reçu dans quatre monastères américains du 31 janvier au 1er mai 1997². Le *Education Exchange Program*, coordonné par Tenzin Topgyal³ de Dharamsala, par Tenzin Chodak, directeur du *Tibet Fund* à New York, et par Mary-Margaret Funk, secrétaire exécutive du M.I.D.⁴, a été établi à la demande du Dalaï lama. Cette demande fut étudiée par les membres à la réunion annuelle d'août 1995 à l'abbaye de Gethsémani⁵. En fait, ce type d'échange avait déjà été proposé, suite

¹ Voir MID55[96]2 et P. Coff, «The Gethsemani encounter; July 22-27, 1996; The Point Where We Are», p. 4 (A9).

² Voir MID57[97]3.

³ Il est le secrétaire-député du département de la religion et de la culture dans l'administration centrale tibétaine du Dalaï lama à Dharamsala (MID57[97]3).

⁴ Ce programme est financé conjointement par le M.I.D. et la fondation J.P. Jeanne M. Sullivan de Chicago.

⁵ «The Board [...] considered the proposal of the Dalai Lama's Office to sponsor Tibetan monastics for 3-6 month programs of residing in American monasteries to learn Health Care, English and computer» (MID54[95]2).

à la phase III en 1986, par les moines américains qui y voyaient un fruit du dialogue interreligieux¹:

The Americans promised to pass word along regarding their need for sponsors, also to investigate ways to surface scholarships in the USA for business or other courses for young Tibetans in exile who have no extant official US or UN aid for education. If trained, they could assist with the administration of monastic lands and self-supporting enterprises in exile. (NAB28[87]2)

En 1992, Francis Tiso, ermite américain vivant en Italie, fit à nouveau écho de l'appel à l'aide des moines tibétains, en soulignant le besoin d'encadrer les réfugiés. Faute de compétences pour enseigner les sciences et l'histoire dans les monastères du sud de l'Inde, F. Tiso proposa qu'on finance les études de jeunes Tibétains dans des écoles bénédictines d'Occident².

Le programme d'échange pour l'éducation a su bénéficier des liens profonds qui se sont tissés au cours du programme monastique d'hospitalité, que nous nous proposons maintenant d'aborder plus en détails. D'abord, nous dévoilerons l'origine de ce programme; ensuite, nous tenterons de mettre en évidence trois étapes par lesquelles les moines sont susceptibles de passer au

¹ Voir «Decisions and Delegations», Aide Inter-Monastique. North American Board for East-West Dialog, rapport du 10e réunion annuelle (4-8 décembre 1986), St. Anselm's Abbey (A85).

² «It seemed that a good choice for these young monastic aspirants would be some benedictine boarding school where they could receive a fine education, tutorial help and a welcoming, spiritually oriented environment. Any monasteries which might be able to provide such are asked to help. This would be a different kind of Buddhist-Christian monastic exchange» (NAB45[92]24).

fur et à mesure des rencontres. Enfin, nous nous arrêterons sur quelques conséquences bénéfiques de tous ces échanges avec les moines tibétains.

a) Origine du programme

Le *Monastic Hospitality Program* a des racines très lointaines. Il faut remonter à saint Benoît lui-même, qui fit de l'hospitalité une seconde nature chez ses disciples. D'où le conseil que Kevin Hunt donne aux personnes-contacts, désireuses d'entrer en dialogue. Il leur recommande de commencer avec l'hospitalité: «Nous sommes compétents en cela et c'est une seconde nature pour tous ceux qui vivent selon la Règle bénédictine¹». En véritable disciple de saint Benoît, T. Merton a grandement encouragé l'hospitalité à l'égard des non-chrétiens, surtout des bouddhistes notamment tibétains. H. Talbott rapporte à cet effet que T. Merton

wanted to arrange for a group of Christian contemplatives and a group of Tibetan Buddhist monks doing a three-year retreat under a Lama [...] to live near each other in America. He wanted to guide the Christian contemplatives himself, and the idea was that the two groups would have some contact with each other. (NAB14[82]4)

En outre, le «bon ami spirituel» du Dalaï lama chérissait déjà l'idée de s'imprégner des religions orientales en s'immergeant dans leur milieu traditionnel². Dans une lettre datée du 9 novembre 1968, T. Merton déclare

¹ M. Freeman, *Op. cit.*, p. 19.

² T. Merton écrit: «I think we must seek not merely to make superficial reports about the Asian traditions, but to live and share those traditions, as far as we can, by living them in their traditional milieu» (NAB16[83]3).

avoir passé huit jours en retraite à Dharamsala où il a pu lire, méditer et faire plusieurs rencontres¹. Bien d'autres expériences de ce genre ont été faites. J. Leclercq retient l'exemple de deux moines chrétiens qui, dès la clôture du congrès de Bangkok, partirent passer une journée entière dans une pagode². La nécessité d'une telle expérience fut rappelée à plusieurs reprises, notamment au congrès monastique de Bangalore en 1973, à Petersham en 1977³, ainsi que lors du congrès des abbés américains en 1980. L'Abbé primat V. Dammertz y déclara:

For an authentic encounter, it is useful not only for Christians to go to Asia and to the monasteries there, but also for Buddhist, Shinto and Hindu monks to have the opportunity to become acquainted with the catholic monasteries of Europe and the United States. (NAB12[81]11)

Mais c'est en 1981, lors d'une rencontre entre chrétiens et bouddhistes à l'Institut Naropa à Boulder (Colorado), que le programme d'hospitalité prit naissance. Le Dalaï lama, P. Coff, secrétaire exécutive, et L. Wager, président du N.A.B.E.W.D., comptaient parmi les participants. P. Coff saisit l'occasion pour proposer au chef du Tibet d'envoyer quelques-uns de ses moines aux États-Unis, afin qu'ils puissent partager la vie des moines chrétiens américains. Le

¹ «Tribute to Thomas Merton», *Cistercian Studies* 3-4 (1968-69), p. 273.

² NPHM,80. R. Vachon rapporte plusieurs exemples similaires dans «Des religieux et moines chrétiens s'asseoient avec Bouddha et s'abreuvent aux sources du Ganges», *Monchanin* 2 (1969), p. 7.

³ Voir D. Steindl-Rast (NAB16[83]3). et D. O'Hanlon, «Asian Monks Discover Asia», *A.I.M. Bulletin* 16 (1974), p. 19. À Petersham, en vue de tenir compte des besoins exprimés par de nombreux jeunes, pour faire une expérience monastique, plusieurs suggestions ont été faites dont celle-ci: «Élaborer un programme d'échange entre moines et moniales d'Orient et d'Occident»; M.-L. O'Hara, «Rencontre de Petersham - 4/13 juin 1977», rapport, p. 6. (A97).

Dalaï lama répondit avec enthousiasme à la proposition de la secrétaire exécutive, en insistant, d'une part, sur le besoin urgent d'un dialogue entre les contemplatifs des différentes religions et, d'autre part, sur son incapacité de financer un tel projet. L. Wagner lui a donc assuré que les abbés américains assumeront les coûts du projet¹. Ce à quoi le Dalaï lama rétorqua: «*You wait for my secretary afterwards and we will make something out*²». Le programme d'hospitalité était dès lors en marche, sous les auspices des autorités officielles tibétaines et catholiques³. Les moines américains peuvent donc se targuer d'être à l'origine d'une activité originale et inédite, si l'on en croit James

¹ Le programme d'hospitalité est financé par la commission nord-américaine. D'où certaines conditions à la bonne marche du programme. La phase III «was considered possible by the board members only if those individual monastics desiring to go would be able to raise the necessary funds for travel from their own monasteries or elsewhere. The N.A.B.E.W.D. is unable to finance such a project but would be willing to host such if funds can be obtained» (NAB22[85]2). La commission, n'ayant pas les finances suffisantes pour couvrir toutes les dépenses, est appelée à chercher des fonds auprès de commenditaires (NAB38[90]4; NAB28[87]5) et à demander l'aide des monastères américains (NAB38[90]3; NAB39[90]1). Peut-être est-ce en partie à cause de cette charge financière que le séjour des moines chrétiens en Inde est plus court (quelques semaines) que celui des moines tibétains aux États-Unis (plusieurs mois)?

² Voir P. Coff, «The Gethsemani encounter; July 22-27, 1996; The Point Where We Are», p. 2 (A9).

³ Jean Paul II encouragea l'initiative monastique en recevant à Rome l'équipe tibétaine de la phase IV en route pour l'Inde (NAB33[88]2). Ils furent également reçus par le Cardinal F. Arinze (A9) et l'Abbé primat. Le soutien des instances officielles est par ailleurs rappelé par les moines de l'abbaye Mt. Angel aussitôt la phase II: «despite the diversity of background and culture, a modest beginning has been made in the unity of religion promoted by the Holy Father, John Paul II and approved by His Holiness the Dalaï Lama» (NAB18[83]2). Voir aussi NAB26[86]1; NAB28[87]2; MID54[95]9. Le Dalaï lama en particulier joue un rôle déterminant dans le déroulement du programme. Les échanges sont organisés en collaboration avec Tenzin Tethong, représentant du chef tibétain à l'Office du Tibet de New York (NAB18[83]2). De plus, le Dalaï lama sélectionne personnellement les moines qui participent aux échanges interreligieux (NAB14[82]5; NAB16[83]1). À la fin de chaque phase, les moines bouddhistes se rendent à l'Office du Tibet pour y présenter leur rapport (NAB15[82]1; NAB16[83]2), qu'ils représenteront au Dalaï lama, de retour en Inde. En outre, les membres du M.I.D., lors de leur séjour en Inde, sont conviés à une entrevue avec le Dalaï lama, rapportée comme le moment fort du voyage. Pour la phase III, voir: P. Coff, «The Gethsemani encounter; July 22-27, 1996; The Point Where We Are» (A9). Pour la phase V, voir: NAB45[92]1-2; NAB46[93]2 et A9; et pour la phase VII, voir: A9.

Conner, selon qui aucun organisme monastique ou laïc n'a été aussi loin dans ce type d'échange¹. De son côté, B. Griffiths déclarait à l'occasion du dixième anniversaire du N.A.B.E.W.D.:

Above all, I would emphasize the organisation of programs of monastic hospitality, especially with Tibetan monks. It is well known that the Dalai Lama has been extremely open to such meetings and the actual experience of living with monks of another religion is a unique experience for a Christian monastic. (NAB31[88]2)

b) Processus en trois étapes

Les moines qui participent au programme d'hospitalité s'engagent sur la voie d'une rencontre profonde qui comprend trois étapes majeures: l'hospitalité, la compréhension conceptuelle et la communion. Ces étapes s'envisagent autant dans une perspective diachronique que synchronique. L'hospitalité précède la compréhension conceptuelle, laquelle vient avant la communion. Toutefois hospitalité, compréhension conceptuelle et communion restent inséparables, quelle que soit l'étape du programme. Chaque étape recouvre plusieurs phases² du programme d'échange. L'étape de l'hospitalité recouvre les phases I, II et III; l'étape de la compréhension

¹ E1[94]2. Toutefois, il faut noter que la sous-commission européenne a mis sur pied un programme semblable avec les bouddhistes japonais de tradition zen dès 1979 et que des moines européens avaient déjà fait un séjour prolongé parmi les bouddhistes tibétains avant la création du programme d'hospitalité américain. Voir Bernard de Give, «Three Months among the Tibetan Lamas», *A.I.M. Bulletin* 28 (1980), pp. 54-65.

² Une phase est une rencontre prolongée entre moines chrétiens et bouddhistes qui a lieu, soit en Inde et/ou au Tibet, soit aux États-Unis; il faut théoriquement deux phases pour compléter un échange.

conceptuelle, les phases IV et V, et l'étape de la communion, les phases VI, VII et VIII.

La première étape, celle de l'hospitalité, se rapporte aux trois premières phases. Dans un rapport de la phase III, il est précisé que

It was primarily an experience in hospitality, as the Tibetans warmly received the American monastics and shared with them their simple monastic life-style. The Westerners often found themselves sleeping on their hosts' best handwoven wool carpets, eating their specially prepared tibetan foods such as mumus [...] and tasty bread, or sitting cross-legged on mats on the floor of their temples at morning and evening prayers with them. (NAB28[87]4)

Dès la phase I, plusieurs Bénédictins ont souligné l'impossibilité de s'engager dans un dialogue véritable, faute de connaissance adéquate du bouddhisme et de son monachisme (NAB13[82]2). Il leur est toutefois possible de pratiquer l'hospitalité, première étape reconnue par tous sur la voie d'un *indepth dialogue*¹. Il s'agit d'une étape, qualifiée par le Dalai lama de *getting to know you*², qui permet de se connaître les uns les autres, sans quoi il ne peut y avoir de dialogue.

L'hospitalité est le prélude obligé à un dialogue plus affirmé; elle offre un environnement propice à l'éclosion d'une amitié fraternelle entre les participants. D'où ces propos lancés, dès la phase I, à l'endroit de Kunchok

¹ NAB13[82]3.

² «Appendix A: Letter to Contact Persons» (A57).

Sithar¹: «*Venerable Sithar Kunchok leaves U.S.A. as <Brother Kunchok>*»²; et d'où aussi le constat de Kunchok Tsering, à la phase IV, qui affirme s'être senti chez lui en terre étrangère³.

La fraternité qui se construit avec patience et fidélité au fur et à mesure des rencontres est la pierre angulaire du dialogue interreligieux monastique. Elle permet de surmonter un choc culturel et religieux inévitable, une incompréhension face à des idées et des comportements inconnus, voire déroutants. Le fait de partager la vie de l'autre suscite l'étonnement à maints égards. Le phénomène des *tulku*⁴, le discours peu ordinaire des *geshe* du monastère tantrique Gyurme⁵, ou encore les *disputa* tibétaines⁶, sont autant d'aspects du bouddhisme qui mettent au défi les moines chrétiens américains. Il vient donc un temps, où, fort de leur relation amicale, les parties concernées

¹ B. de Give, Bénédictin de l'abbaye de Scourmont en Belgique, nous confia à Montréal en octobre 1998 que le rôle de Kunchok Sithar fut déterminant dans la suite des échanges. Il est en effet le premier moine bouddhiste tibétain à avoir vécu dans un monastère chrétien, faisant en ce sens figure de pionnier.

² NAB16[82]2. L. Wagner affirma pour sa part: «it was a privilege for us to come to know Kunchok Sithar as a sincere friend during his recent visit» (NAB16[83]2). La dimension fraternelle fut présente aussi à la phase II, où un dialogue franc permit le développement de profonds sentiments de brotherhood et de sisterhood (NAB20[84]9). Les moines de Big Sur ont de leur côté souhaité, suite à la phase II, que «the relationship may continue in the future and that our sense of brotherhood may deepen and expand to the enrichment of both of our traditions [...]» (NAB18[83]2).

³ Kunchok Tsering écrit suite à la phase IV: «I felt like I was in my father's house, my mother's house» (NAB33[88]2).

⁴ «All agreed, regardless of whether one believes in re-incarnation or not, there is definitely something very special about these chosen children» (NAB28[87]3).

⁵ «[...] the dialogues with monks in the Dialectic School and those with seven Geshes in the Gyurme Tantric Monastery at Hunsur were challenging» (A9).

⁶ P. Coff écrit: «[...] these young, keen, zealous, sharpminded and fervent monks, so obviously devoted to Buddha and H.H. the Dalai Lama, were attuned to facets of exchange that were mutually challenging [...]»; dans «Dialog — Communication that Becomes Communion», p. 3 (A29).

sont appelées à se connaître mutuellement à partir des concepts qui régissent la cohérence de leurs univers religieux. Le besoin fut ressenti, dès la phase ultérieure, de se préparer «théologiquement» aux prochaines rencontres en précisant les questions qui seront alors soulevées:

[...] for the next time this would be too diffuse without focus questions exchanged ahead of time [...] it is suggested that focus questions and preliminary historical background, articles be exchanged beforehand with six months to a year preparation study time [...] Send monks and nuns who are interested and give them time beforehand to study lineages, etc. even geography and monastic background¹.

La deuxième étape du programme d'hospitalité se réfère à la compréhension mutuelle où chacun tente de saisir les idées et les principes qui structurent les systèmes religieux respectifs. Cette étape se réfère surtout aux phases IV et V. Chrétiens et bouddhistes s'entendent pour reconnaître que les trois premières phases ont posé les fondements permettant de poursuivre les efforts et de se concentrer sur des échanges ultérieurs plus substantiels². L'accent est désormais mis sur la formation «théologique» réciproque. Certes, celle-ci a commencé dès le début du programme, où régnait le souci d'avoir «une connaissance suffisante du christianisme pour [...] situer dans notre tradition les valeurs rencontrées ailleurs³». Les bases du bouddhisme furent également communiquées lors des premières phases (Annexe IV). Mais c'est à partir de la quatrième phase que les échanges furent réellement préparés.

¹ «Phase III N.A.B.E.W.D. Monastic Hospitality Program» (A30).

² Voir *Ibid.*

³ M. de Dreuille, «Dialogue monastique en Inde entre chrétiens et tibétains; 15-18 novembre 1992» (A24).

Donald Grabner, un des participants de la phase III, suggéra dans un rapport daté du 29 octobre 1986 que pour une meilleure préparation du séjour en Asie, il aurait été bénéfique de recevoir de la documentation de base sur le Tibet, le bouddhisme et la situation générale des Tibétains en exil¹. Cette suggestion fut retenue, car Edward J. McCorkell (o.c.s.o.) alors coordonnateur du programme d'échange, a annoncé avant la tenue de la phase IV que, d'un côté, des copies de la Règle de saint Benoît et de l'évangile de Jean étaient envoyées aux moines tibétains à Dharamsala et, de l'autre, des documents audiovisuels sur la culture et la religion tibétaines, plus le *Requiem for A Faith, In Search of a Holy Man*, et la *Phase III of Christian-Tibetan Buddhist Exchange*, étaient en circulation dans les monastères américains qui se préparaient à accueillir les bouddhistes lors de la prochaine phase².

Apprendre à se connaître nécessite temps et concentration. Dès la phase V, s'est fait entendre une volonté commune de demeurer au même endroit plus longtemps. Thomas Keating, président du N.A.B.E.W.D., a écrit au Dalaï lama, le 30 novembre 1989, pour lui dire son désir d'envoyer des moines à moins de places pour des séjours plus longs à chaque endroit (A127). De son côté, Karma Gelek Yuthok, secrétaire général du conseil des affaires religieuses et culturelles du Dalaï lama, dans une lettre datée du 3 février 1990, confirme à P. Coff:

¹ D. Grabner, «Visit to Tibetan Buddhist Monasteries in India: September 1-October 15, 1986», Ashram de Shantivanam, rapport (réflexions personnelles), 29 octobre 1986, p. 3.

² NAB32[88]1. En outre, les moines tibétains de la phase IV ont fait part du besoin «for tibetan translations of western spiritual books, beginning with the Bible, so as to be able to understand Christianity. It is desirable that some specialists in tibetan should collaborate with native tibetans to work at a new translation of the Bible [...]» (NAB34[89]2).

I fully agree with you that fewer visits with longer stays in some chosen monasteries and nunneries would enable the members to gain deeper and closer experience. (A28)

En plus des conditions physiques favorables, il fallait concentrer les débats sur un thème préalablement défini par les parties concernées. Dans une lettre à Karma Gelek Yuthok, datée du 21 mai 1992, P. Coff fait état de l'accord des moines chrétiens et bouddhistes de s'entretenir, à la phase V, sur «l'entraînement tibétain de l'esprit et la vigilance chrétienne» (A27). Si le dialogue qui en résulta fut plus que jamais profond¹, le manque de connaissance théorique de base fut aussi mis en évidence (NAB46[93]2).

La troisième étape se rapporte à la communion et concerne surtout les phases VI, VII et VIII. Cette étape privilégie l'unité des participants, au-delà des spéculations théologiques et philosophiques, et met l'accent sur l'expérience spirituelle. La dimension communionnelle de cette étape ajoute, à l'hospitalité et à la fraternité de la première étape, la maturité qui permet d'accueillir consciemment en soi la vision du monde de son partenaire de dialogue. D'où ces propos que nous confia P. Coff le 11 octobre 1994 au monastère d'Osage: «Maintenant quand je lis un texte bouddhiste, je ne conçois plus les bouddhistes en dehors de moi mais en moi» (E6[94]1). La troisième étape révèle une transformation chez les participants. Leurs préjugés s'effritent à mesure qu'ils intériorisent la pensée et les sentiments de leurs partenaires bouddhistes. Leur union repose moins sur le fait d'être moine, que sur la

¹ Voir «Report on Phase V. M.I.D. Intermonastic Hospitality and Dialogue Exchange between Christian and Tibetan Buddhist monastics 1992» (A26) et NAB46[93]2.

conviction qu'au-delà des contingences, ils sont un (*one*). Cette conviction ne fonde-t-elle pas des propos tels que ceux de Kalsang Damdul dans une lettre de 1993 adressée à P. Coff: «Je vous demande de nous garder dans vos prières»? L'approche dialogale est plus intérieure et spirituelle. Certes, dès les premières phases, les moines chrétiens avaient l'occasion d'assister à des cérémonies, d'entrer un tant soit peu dans le sentiment religieux de l'autre¹, mais ils n'étaient pas assez préparés pour permettre à leurs partenaires bouddhistes de pratiquer par exemple leurs rituels dans les monastères chrétiens². Il fallait attendre 1994 pour voir un changement d'attitude, avec les premiers enseignements sur les pratiques spirituelles des uns dans les monastères des autres. Dès la phase VI, les moines tibétains enseignèrent la méditation bouddhique dans les monastères chrétiens³:

The earlier phases were focused on understanding and hospitality. This particular exchange will be for teaching one another. The teachings will be on prayer, meditation and contemplation to prepare for the «Gethsemani Encounter». (A22,8)

¹ À la phase III, «The Westerners often found themselves [...] or sitting cross-legged on mats on the floor of their temples with them at morning and evening prayers»; dans P. Coff, «Dialog — Communication that Becomes Communion», p. 5 (A29). À la phase IV, «at each place they gave talks, shared discussions, showed slide presentations and took part in the prayer life of the community» (NAB33[88]1).

² Quand nous avons demandé à M.-M. Funk, avant le début de la phase VI, si les bouddhistes pouvaient exécuter leur rituel dans les monastères chrétiens, elle a répondu négativement, car, selon elle, les moines chrétiens n'auraient pas compris, ni accepté. Cela aurait soulevé trop de questions. Ce serait plus un obstacle qu'un facteur de progrès. Voir l'entrevue du 3 octobre 1994 (E2[94]1).

³ Voir «Gethsemani Project Buddhist/Christian Monastics Dialogue on Meditation Practice», demande de subvention, pp. 3-4 (A22). Voir aussi MID53[95]3: «In every monastic house where the Buddhists stayed, genuine interreligious dialogue occurred, not only with the monastic communities, but with other people as well. They visited classes, spoke at convocations, and made themselves available for groups and/or individuals eager to have discussions, to learn and to listen».

En se familiarisant avec les techniques de méditation tibétaines, les membres de l'organisme nord-américain se préparaient à vivre la phase VIII, la rencontre de Gethsémani (*Gethsemani Encounter*), considéré comme un événement sans précédent dans l'histoire du dialogue interreligieux monastique.

c) Gethsémani (1996), couronnement des échanges¹

À l'issue de la rencontre intermonastique avec le Dalai lama, organisée par le M.I.D. à l'occasion du Parlement des religions à Chicago en août 1993, le chef du Tibet nota que les moines étaient prêts pour un «dialogue sérieux, en profondeur²». Il proposa de tenir une rencontre, la première du genre en milieu monastique, sur la prière, la méditation et la contemplation. Cette rencontre eut lieu trois ans plus tard à l'abbaye de Gethsémani du 22 au 27 juillet 1996. Le plus vieux monastère cistercien des États-Unis fut choisi pour l'abriter en mémoire de T. Merton et de sa relation privilégiée avec le Dalai lama. Vingt-cinq moines chrétiens et un nombre égal de moines bouddhistes étaient invités à entrer en dialogue sur le thème de la méditation et de la prière contemplative. Chaque jour un aspect de la question était abordé: «La pratique de la prière et de la méditation dans la vie spirituelle» (23 juillet), «Les étapes dans le processus du développement spirituel» (24 juillet), «Le rôle

¹ Bien que la rencontre de Gethsémani rentre dans le cadre des activités du M.I.D., nous croyons qu'il est important d'en parler ici en lien avec le programme d'hospitalité du N.A.B.E.W.D. dont elle complète les échanges.

² «Gethsemani Project Buddhist/Christian Monastics Dialogue on Meditation Practice», demande de subvention, p. 2 (A22).

du maître (*teacher*) et de la communauté dans la vie spirituelle» (25 juillet), «Les buts spirituels de la transformation personnelle et sociale» (26 juillet), et «Une expérience de dialogue» (27 juillet). Les échanges furent d'autant plus profonds que les participants réunis étaient des pratiquants expérimentés et des maîtres reconnus.

Les bouddhistes étaient issus des traditions *theravâda*, *zen* et tibétaine et venaient d'horizons divers: Sri Lanka, Tibet, Corée, Japon, Taiwan, Thaïlande, Cambodge, Birmanie et États-Unis. À côté des chefs spirituels, le Dalaï lama et Maha Ghosananda, Patriarche des bouddhistes du Cambodge, notons la participation, entre autres, de Eishin Nishimura du monastère Kofukuzen-ji et directeur du Interreligious Research Institute of Zen Buddhism à l'Université d'Hanazono, Joseph Goldstein fondateur du Insight Meditation Center à Barre (MA), Havanapola Ratanasara, président de l'American Buddhist Congress, Samu Sunim du Korean Zen Temple de Chicago, et Yifa, nonne de l'Ordre Fokuanshan. Parmi les moines chrétiens, il y avait plusieurs grandes figures du dialogue avec l'Orient telles que David Steindl-Rast, Armand Veilleux, Basil Pennington, Theophane Boyd et Pierre-François de Béthune. À ces moines, s'ajoutaient plusieurs experts reconnus: Ewert H. Cousins (Fordham), Donald Mitchell (Purdue), Diana Eck (Harvard), Jeffrey Hopkins (Virginia), Robert Thurman (Columbia) et Judith Simmer-Brown (Naropa Institut), ainsi qu'une centaine d'observateurs, dont nous faisons partie.

Nous ne retiendrons pas ici tous les détails de la rencontre, lesquels sont contenus dans le document publié sous la direction de D. W. Mitchell et J. W.

Wiseman, *The Gethsemani Encounter. A Dialogue on the Spiritual Life by Buddhist and Christian Monastics*¹. Retenons seulement deux aspects importants de l'événement. D'abord, les partenaires du dialogue étaient invités à échanger à partir de leurs expériences spirituelles réciproques et non en tant que représentants d'une Église ou protagoniste d'une doctrine particulière. Ces échanges sur l'expérience spirituelle furent d'autant plus profonds qu'ils reposaient sur des bases théologiques solides; les exposés notamment de D. W. Mitchell (Université Purdue) et de J. Hopkins (Université de Virginie) au tout début de la rencontre donnèrent le ton à la rencontre². Le second aspect renvoie au fait qu'une nouvelle étape fut franchie dans la pratique de l'hospitalité. Joseph J. Gerry, évêque de Portland, rapporte que «c'était la première rencontre autre que le chapitre de l'abbaye qui fut tenue dans la salle du chapitre, et plusieurs moines bouddhistes furent logés dans le cloître³». D. W. Mitchell précise de son côté:

In a tradition this is the room reserved for the <heart> of common deliberations. Traditionally, the Chapter Room is reserved for the *home community* only. While all the rites of passage are celebrated in the chapel, the Chapter Room is the sacred space for deliberations; i.e. the Abbot's Conferences and community meetings. The Abbot has given permission to reserve the 50 guest rooms for this event, a first for the Abbey of Gethsemani⁴.

¹ New York, Continuum, 1995, 306p.

² Le 22 juillet, J. Hopkins donna une conférence intitulée: «Dependent Arising and Nirvana: The philosophical vision of life behind the traditions of Buddhist spirituality». D. W. Mitchell donna la sienne sur: «God and Creation: The philosophical vision of life behind the traditions of Christian spirituality».

³ J. J. Gerry, «Gethsemani - U.S.A.: Gethsemani Buddhist-Christian Encounter on Spiritual Life, Prayer, and Meditation, 22-27 July 1996», *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 95 (1997/2), p. 218.

⁴ «Gethsemani Project Buddhist/Christian Monastics Dialogue on Meditation Practice», demande de subvention, pp. 2-3 (A22).

Cette ouverture des lieux les plus sacrés du monastère révélait que les liens étroits établis entre chrétiens et bouddhistes avaient raison de certaines règles du monachisme bénédictin. L'espace extérieur partagé était l'image d'un espace intérieur assez grand pour que les membres des deux communautés soient en mesure de se sentir en communion. L. Lefebure rapporte en ce sens que le bouddhiste coréen Samu Sunim, après trois jours à Gethsémani, «eut le sentiment très fort qu'il avait toujours appartenu à ce lieu, et que les différences n'étaient pas aussi importantes que les valeurs communes¹». Si, dès les premières phases² du programme d'échange, les Bénédictins ont fait référence à une communion — comme la comprend T. Merton —, il faudra attendre la rencontre de 1996 pour mieux en pénétrer le sens. «Ce qu'en 1968 seules quelques rares personnes pouvaient comprendre, écrit P.-F. de Béthune, 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 [...]»³. En cela, la rencontre de Gethsemani fut reconnue comme un événement historique avant même qu'elle ne s'achève. P. Coff la considère comme étant le couronnement de tous les efforts

¹ L. Lefebure, «Buddhists and Christians in Dialogue: Report of the Working Group on Catholic-Buddhist Dialogue», *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 95 (1997/2), p. 225.

² Concernant les phases I et II, il est question d'une «compassionate communion, which has already borne fruit both East and West» (NAB17[83]2). En outre «Merton, an american monk who died-in-dialogue, described dialogue indepth as <communication that becomes communion>. The six americans agreed that Phase III of the NABEWD Intermonastic Hospitality Program was just that.» (NAB28[87]4; A22). À la phase V, les quatre moines chrétiens «returned with a bond deep within that is communion with these beautiful, compassionate, joyful yet suffering people who are still undergoing genocide in and out of their country» (NAB46[93]1).

³ Manuscrit en français de la préface pour les actes de la rencontre de Gethsémani, p. 6 (A100).

précédents¹. Elle est en effet le résultat, non seulement d'une préparation longue et minutieuse², mais aussi «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 précurseurs³.»

Le programme d'hospitalité monastique eut des retombées heureuses. Il a permis aux moines de se remettre en question, en intériorisant davantage et leur quête du divin et la diversité religieuse. Ils ont pu élargir leur conception de la révélation et approfondir leur foi.

Le programme eut aussi des retombées plus extérieures. Il a contribué à la formation des personnes-contacts et des moines nord-américains en général⁴, en leur offrant l'occasion d'appliquer l'hospitalité bénédictine à la diversité religieuse et de se familiariser plus particulièrement avec le bouddhisme⁵. La rencontre a en outre permis aux moines chrétiens de prendre conscience, d'une façon plus accentuée, de la gravité de la crise tibétaine et de développer

¹ Lettre de P. Coff, 3 septembre 1996 (A69).

² Les membres du M.I.D. se sont réunis du 8 au 11 mars 1996 pour tenir leur réunion annuelle et recevoir une formation sur le bouddhisme, assurée par D. W. Mitchell, et des instructions sur le dialogue interreligieux en guise de préparation à la rencontre de juillet; voir MID55[96]2-3.

³ Manuscrit en français de P.-F. de Béthune de la préface pour les actes de la rencontre de Gethsémani, p. 6.

⁴ En retour, les personnes-contacts ont joué un rôle déterminant dans la réalisation du programme, puisqu'elles ont été sollicitées pour héberger les moines tibétains (M. Freeman, *Op. cit.*, p.19) et participer au financement du programme (NAB25[86]1).

⁵ Les moines qui répondent à l'invitation du M.I.D. sont pris en charge par ce dernier quant à leur préparation au dialogue. À cet effet, ils reçoivent un «Source Book on Buddhism». À la phase I, on leur remet un «Outline of the Mass for Buddhists» écrit par Roger Corless (A9). À la phase II, il fut question d'un «Resource books of articles on Buddhism and dialog will again be furnished gratis by the Board to each of the hosting monasteries» (NAB16[83]2).

une complicité amicale avec le chef du Tibet. Fort de ces nouvelles attaches, le N.A.B.E.W.D. pouvait prendre des mesures concrètes dans le sens d'une coopération interreligieuse. Cela renvoie à notre troisième sous-type d'activités (*hand*), où l'organisme s'engage socialement en réaction à une injustice donnée. En vingt ans d'histoire, la commission nord-américaine a pris position pour la cause du Tibet et aussi contre les conflits de type religieux, au moment de la guerre du Golfe, en élaborant, de concert avec le Dalaï lama, une déclaration sur la non-violence.

5.5 - Engagement pour la cause tibétaine

Le sort du Tibet a intéressé l'organisme monastique bien avant la mise sur pied du programme d'hospitalité qui marque le début de sa collaboration avec le Dalaï lama. Dès le bulletin n°2, le drame vécu par les Tibétains est évoqué, et les nouvelles sur le Tibet et les exilés sont fréquentes¹. Mais, il faut attendre le programme d'hospitalité pour que les membres de la commission ressentent véritablement la gravité de la situation. Au fur et à mesure des rencontres avec les moines tibétains, une amitié se développa; les problèmes des uns devinrent les problèmes des autres. Les phases du programme étaient l'occasion d'en savoir plus sur le déroulement des événements politiques au Tibet (Annexe V), si bien qu'à la réunion annuelle à Valyermo, en 1989, les membres du N.A.B.E.W.D. ont senti le devoir de coopérer à la préservation de la culture et de la religion du Tibet, considérées comme un trésor du

¹ Voir NAB2[78]3; NAB36[89]4; NAB41[91]4; MID48[93]9; MID52[95]10; MID52[95]12.

patrimoine spirituel de l'humanité¹. Plus tard, en 1995, Wayne Teasdale confirme la position de l'organisme:

The issue of Tibet has come to be a priority concern of M.I.D. A process of conscientisation has gone on for some time now, and it has been greatly assisted by the trip to Tibet in June of 1995 [...] our relationship with the Tibetan is a long and fruitful one [...] These have occurred within the context of the ongoing intermonastic Hospitality and Dialogue Exchanges Program, a program that has matured to a very deep sense of connection with the Tibetan people, and also to fill a void in leadership on this issue in the Christian community [...]. (MID55[96]17-18)

Le N.A.B.E.W.D. a eu recours à différentes stratégies pour lutter contre l'injustice perpétrée à l'encontre du peuple himalayen. Nous en retenons trois: la sensibilisation de l'opinion publique, le soutien des actions du Dalaï lama et le boycottage des produits chinois.

En 1984, P. Coff s'engage pour la cause tibétaine pour une année, du 10 mars 1984 au 9 mars 1985, en tant que secrétaire exécutive du N.A.B.E.W.D. L'organisme a commémoré les vingt-cinq ans de l'invasion chinoise au Tibet en 1959, en participant à des séminaires et des programmes culturels (NAB20[84]4). En 1993, le M.I.D. a voulu sensibiliser l'Église et les gouvernements, à la suite de la déclaration du Dalaï lama faite au Cardinal Bernard Law de Boston, affirmant que l'Église catholique avait la responsabilité morale de maintenir les consciences éveillées au problème tibétain. Le M.I.D. a répondu à l'appel du prix Nobel de la paix en formulant

¹ Voir NAB37[90]3.

une résolution sur le Tibet dans le cadre du Parlement des religions de 1993 (MID55[96]17-18), espérant rassembler un maximum de signatures pour faire pression sur les instances officielles concernées. La version de 1995 de cette résolution se lit comme suit:

We have observed the intense suffering of the Tibetan people that has been inflicted on them for more than four decades. It is with concern, empathy, a deep sense of outrage at the brutal and callous actions of the Governments of the Republic of China in Tibet. These actions include cultural genocide, torture, forced abortion, sterilization, and systematic violation of the human rights of the Tibetan people, as well as deforestation and dumping of nuclear waste in Tibet. Above all, the massive transfer of Chinese immigrants into Tibet which is transforming into an minority in their own country, threatens the very existence of the Tibetan national and cultural identity. Such actions are thoroughly reprehensible and morally repugnant to all people within the religions, and even to those with no religion. Therefore, considering the seriousness of the situation in Tibet, we call for the complete and immediate restoration of the legitimate rights of the Tibetan people and urge the international community to address the issue of Tibet at various world forums, in particular at the UN¹.

En 1987, le Dalai lama a fait part, au Capitol Hill, de son plan de paix en cinq points, projetant d'aménager le Tibet en zone internationale de paix². Le chef du Tibet a défendu ce plan à maintes reprises, notamment le 6 octobre 1989 à Newport Beach, en Californie, alors qu'il venait d'être nommé prix Nobel de la paix. À cette occasion, le N.A.B.E.W.D. lui assura son soutien.

¹ «Resolution on Tibet. Monastic Interreligious Dialogue» (A31).

² Voir P. Coff, «The Gethsemani encounter; July 22-27, 1996; The Point Where We Are», p. 6 (A9).

Thomas Keating, président, déclare dans une lettre à Tenzin Gyatso — le nom du Dalaï lama —, datée du 30 novembre 1989:

be assured it is our fervent prayer and hope that Tibet may truly become a peacezone and that all your other steps in the Plan may become a reality soon. We will do our best to conscientize our Christian groups of your plan and of our wholehearted support of it. (A127)

Le soutien des moines¹ compensait le manque de support officiel à l'échelle internationale au plan du Dalaï lama, malgré l'avertissement de ce dernier affirmant que dans dix ans il sera trop tard pour sauver la culture et la religion du Tibet (NAB36[89]1).

Enfin, en 1994, le M.I.D. a participé au boycottage des produits chinois, en raison de la décision, prise par l'administration Clinton, de séparer les droits de l'homme et les enjeux de l'économie de marché. Le M.I.D. a donc posé ce geste, toujours dans un effort de sensibilisation, pour rappeler aux Américains le sort des Tibétains, ainsi que leurs droits². Un an plus tard, M.-M. Funk, secrétaire exécutive, prend part, au nom du M.I.D., à une autre manifestation

¹ Notons que l'organisme nord-américain offre aussi un soutien financier. Dans une lettre du 23 octobre 1992, K. Howard s'adresse à Karma Gelek Yuthok et lui annonce qu'il recevra un chèque de 2000\$ au bénéfice de son département; voir la lettre de K. Howard adressée le 23 octobre 1992 à Karma Gelek Yuthok (A25). Quatre ans plus tard, en 1996, M.-M. Funk encouragea les monastères nord-américains à participer au financement d'un couvent tibétain (NAB55[96]13).

² MID51[94]2. Le M.I.D. entreprend cette démarche en lien et avec les conseils de l'évêque J. J. Borelli, à la fois conseiller de la commission nord-américaine et responsable du Secreteriat for Ecumenical and Interreligious Affairs of the National Conference of Catholic Bishop, et de R. Müller, ex-responsable aux Nations Unis à New York et de l'*University for Peace* (MID51[94]2).

tenue à Indianapolis. Appelé «*wake up America*», cet événement invite une fois de plus au boycottage des produits chinois, lesquels, selon Larry Gerstein, directeur de l'*Indiana Tibet Committee*, servent à financer une «machine de guerre» (MID53[95]10).

5.6 - Déclaration sur la non-violence (1991)

La «Déclaration universelle sur la non-violence: l'incompatibilité de la religion et de la guerre», signée en 1991¹, est l'un des fruits de la relation privilégiée liant le Dalaï lama aux membres de l'organisme nord-américain. La déclaration réagit à une situation de crise et rappelle les mots que Paul VI avait prononcés aux Nations Unies en 1965: «jamais plus la guerre, jamais plus la guerre²!» Elle se situe à l'époque où des conflits sévissent un peu partout sur le globe: c'est la guerre du Golfe, la guerre civile en Afrique du Sud, l'assimilation du Tibet (NAB40[91]1). La déclaration doit s'envisager dans la perspective d'une nouvelle vision du monde qui s'articule principalement en fonction de l'interdépendance qui existe entre les nations, les économies, les

¹ La déclaration fut révisée et adoptée unanimement par le M.I.D. en octobre 1990. Elle fut signée par plusieurs proches du N.A.B.E.W.D., dont O. Baumer-Despeigne, J. Becker, T. Boyd, P. Coff, M.-M. Funk, B. Griffiths, K. Howard, T. Keating, T. Kelly, J. W. Wiseman, W. Teasdale et le Dalaï lama; voir «Signatories to the Universal Declaration on Non-Violence; October 7, 1990» (A32). De plus, K. Howard dans sa lettre adressée à W. Teasdale le 19 juillet 1991, annonce: «We have approximately 500 individual signatures from across the United States. Perhaps 1/3 to 1/2 are from monasteries and convents. The document has been or endorsed by these other religious groups or representatives of groups: [...]» (A106). Voir aussi la lettre de K. Howard à T. Keating du 22 février 1991 (A103).

² Voir «Discours de S.S. Paul VI à l'Assemblée générale de l'O.N.U. (4 octobre 1965)», dans P.-A. Martin, *Vatican II. Les documents conciliaires. Texte intégral*, Fides, Montréal et Paris, 1966, p. 622.

cultures et les religions¹, et aussi en fonction d'une reconnaissance par les religions de leurs erreurs passées². Compte tenu du caractère inédit de la déclaration, nous croyons bon de la reproduire:

Religion can no longer be an accomplice to war, to terrorism, or to any other forms of violence, organized or spontaneous, against any member of the human family. Because this family is one, global and interrelated, our actions must be consistent with this identity. We recognize the right and duty of governments to defend the security of their people and to relieve those afflicted by exploitation and persecution. Nevertheless, we declare that religion must not permit itself to be used by any state, group or organization for the purpose of supporting aggression for nationalistic gain. We have an obligation to promote a new vision of society, one in which war has no place in resolving disputes between and among states, organizations and religions. (A125)

Selon W. Teasdale, la question à laquelle tente de répondre ce texte est la suivante: comment les religions, par l'entremise de leurs chefs, peuvent-elles mettre fin à leur attitude violente qui se fonde sur des motifs religieux³? Les membres de la commission restent conscients que la déclaration n'apporte pas de solution immédiate à la question posée. La déclaration doit plutôt se comprendre comme un appel à la responsabilité et une invitation à «changer le climat, l'attitude, la conscience de la famille humaine» (NAB41[91]2).

¹ Voir W. Teasdale, «A Commentary on the Universal Declaration on Non-Violence», 1^{er} mai 1992, pp. 2.5 (A33).

² En 1991, avant de signer le document, les membres du N.A.B.E.W.D. ont exécuté «a brief penitential ritual for all personal and ancestral injustices and violence perpetrated in our own country against native Americans and subsequently others» (NAB40[91]1).

³ Voir W. Teasdale, *Ibid.*

6 - Diversité des réseaux entre contemplation et dialogue

À l'occasion du dixième anniversaire du N.A.B.E.W.D., R. Panikkar souligna le mérite de la commission d'avoir maintenu en vie «*the networks of the heart*» (NAB31[88]1). Mais de quels réseaux s'agit-il concrètement? Le théologien catalan ne le précise pas. Toutefois, plusieurs indices nous mettent sur la voie. L'organisme nord-américain, à travers ses activités, met l'accent sur le «cœur» comme lieu de l'expérience à la fois du divin et de la différence religieuse. Il encourage un renouveau contemplatif et favorise un enrichissement au contact d'autres traditions monastiques. C'est autour de ces deux axes — contemplation et dialogue — que gravitent les réseaux du N.A.B.E.W.D. Nous les regroupons selon deux catégories: factuels et virtuels; et en fonction de trois milieux: le milieu monastique (bénédictin et cistercien), le christianisme en général et les autres religions (Schéma 4).

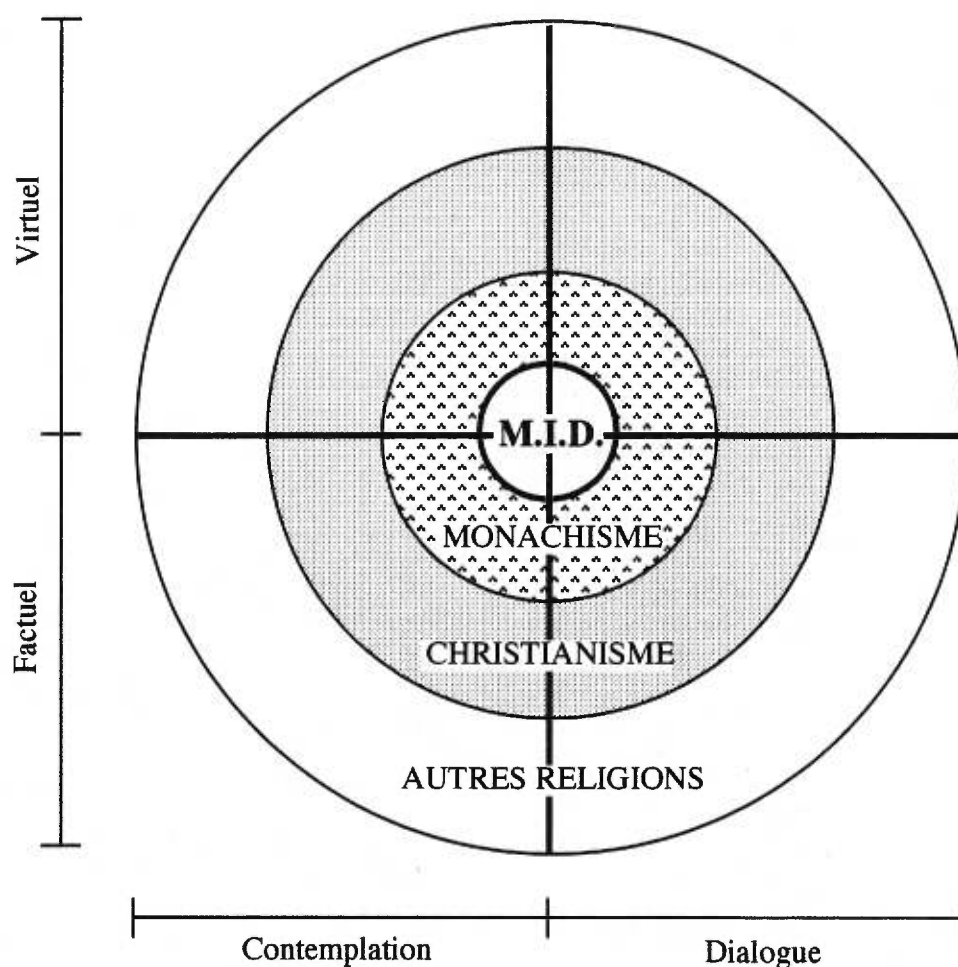


Schéma 4

Les réseaux de la première catégorie sont *factuels*, c'est-à-dire qu'ils désignent des personnes qui, ayant exprimé le désir de soutenir ou de critiquer le N.A.B.E.W.D. d'une façon ou d'une autre, sont identifiables et exercent une influence mesurable sur l'organisme¹. Au contraire, par réseaux virtuels, nous désignons des personnes, des associations, des organismes qui ont des intérêts

¹ La notion de «factuel» ne se réfère pas seulement aux réseaux comme des faits incontestables, mais aussi comme étant effectifs, d'où un rapport étroit ici avec le terme anglais «*actual*».

communs et des affinités avec le N.A.B.E.W.D., mais qui sont sans relation avec lui. En parlant de réseaux virtuels, nous voulons signifier que des groupes de ce genre peuvent devenir des partenaires éventuels du N.A.B.E.W.D.

Dans les réseaux *factuels*, nous retrouvons, au sein du monachisme chrétien, premièrement, les personnes-contacts, sensibles au dialogue interreligieux et à la pratique contemplative¹; deuxièmement, l'A.I.M. qui encourage un dialogue intermonastique fondé sur une expérience religieuse²; troisièmement, le D.I.M. qui fait un travail similaire au N.A.B.E.W.D. dans un contexte différent. Le Bulletin fait d'ailleurs état de plusieurs activités du D.I.M. et de certains échanges entre les deux sous-commissions interreligieuses³. Enfin, quatrièmement, il est question des lecteurs du Bulletin qui est expédié en priorité dans les monastères d'Amérique du Nord⁴. Mais, le Bulletin ne se limite pas aux cercles monastiques. Rappelons que James Conner constate que son périodique exerce plus d'influence sur les laïcs et les clercs non réguliers que sur les moines⁵.

¹ Il est souvent fait référence ici à la *centering prayer*. Voir «Monastic Interreligious Dialogue. Events/Projects for 1994 report» (A59).

² Les références à l'A.I.M. concernent principalement le Secrétaire général (NAB23[85]2) et les congrès continentaux: Abidjan (NAB4[79]3), Bahia (NAB15[82]5) et surtout Kandy en 1980, troisième congrès pan-asiatique (NAB8[80]1; NAB9[80]2-3-4; NAB12[81]11).

³ NAB8[80]1; NAB11[81]2; NAB15[82]1-3-4; NAB16[83]8; NAB19[84]2; NAB23[85]2; NAB24[85]3; NAB26[86]3; NAB27[86]2; NAB30[87]5; NAB32[88]4; NAB37[90]7-8; NAB38[90]5; NAB39[90]1-4; NAB41[91]5; NAB43[92]9; NAB44[92]1; NAB45[92]2; NAB46[93]8; MID49[94]5; MID50[94]7-8; MID51[94]4; MID52[95]9-11-13; MID53[95]6.

⁴ «Minutes. A.I.M.'s North American Board for East-West Dialogue» (A10).

⁵ Des commentaires archivés par P. Coff de 1978 à 1987 et par J. Conner de 1994 à 1995 (57 au total), environ 65% ont une origine laïque; seulement le quart provient du milieu monastique.

L'éditeur envisage donc son travail au sein du christianisme, dans un contexte plus large que le simple contexte monastique (E1[94]2). Il faut noter que le Bulletin renvoie autant à la dimension contemplative, à la spiritualité, qu'au dialogue interreligieux. Le commentaire de Lhakdor de la *Buddhist School of Dialectics* (Dharamsala) y fait référence en ces termes: «Ils [les bulletins] apportent un regard équilibré sur le cheminement spirituel Orient-Occident et le dialogue¹». Il y a donc, parmi les lecteurs, ceux qui soulignent la capacité du périodique à favoriser le développement du dialogue² et ceux qui le considèrent «proprement spirituel» (A55) comme étant une invitation à s'orienter vers une expérience spirituelle profonde³. Dans les réseaux qui appartiennent au milieu chrétien en général, il y a aussi le C.P.D.I. qui, surtout à partir de 1974, a encouragé les moines de saint Benoît à poursuivre un dialogue d'expérience avec les monachismes non-chrétiens. En retour, le

¹ «10th Anniversary N.A.B.E.W.D. Bulletin 1978-1987» (A55).

² *Ibid.* Ce développement se réfère à trois niveaux d'exécution: immédiat, spécifique et général. Le niveau immédiat correspond à un dialogue local pour lequel le Bulletin s'avère être un support précieux comme en témoignent ces commentaires: «I [...] have shared it with the Kefeyat of the Healing Order of the Sufi Order» (A55) ou encore «It is greatly appreciated at an interfaith meditation night that I regularly attend.»; «Testimonials from the Readers who subscribe to the M.I.D. Bulletin» (A56). Le niveau spécifique correspond à un dialogue particulier de plus grande envergure auquel le Bulletin donne accès: d'un côté, H. Talbot écrit que «You and your genius for communication and your vocation to hold the mirror up to the spirit are a star player in the Catholic-Tibetan encounter» (A55), de l'autre, D. Turner affirme que «I am particularly interested in your Bulletin and the subject you deal with. I think it is the path to interreligious reconciliation» (A56). Enfin le niveau général renvoie à un dialogue lié à l'unité de tous les êtres humains, comme en témoignent ces réactions: «Words cannot express the joy, the quiet exultation, the sincere gratitude that there are deeply sensitive religious persons actually working that all may be one» (A55) et «It reminds us of our ties with each other» (A56).

³ «I [...] find them encouraging in my spiritual pilgrimage» (A55), «I feel [your work] is very important because of its spiritual dimension which is lacking in some of the dialog projects» (A55), «Thank you for all your effort to bring people into a deeper knowledge of the Holy» (A56), «I use it in our Centering Prayer support group meetings» (A56) ou encore «The Bulletin has been for me a major source of sustenance and spiritual renewal over the years now[...]» (A56).

Bulletin informe régulièrement ses lecteurs sur le C.P.D.I., ses membres, ses publications et ses activités¹.

Enfin, appartiennent au réseau du N.A.B.E.W.D. des croyants de plusieurs traditions religieuses, plus particulièrement les bouddhistes. Les contacts privilégiés avec l'Institut Naropa² et surtout le programme d'hospitalité ont permis de tisser des liens profonds avec les bouddhistes tibétains et le Dalaï lama, dont le Bulletin fait souvent mention³, et d'échanger sur les expériences respectives de méditation, comme ce fut notamment le cas à la rencontre de Gethsémani (1996).

De leur côté, les réseaux *virtuels* mettent clairement en relief les principales préoccupations du M.I.D. à savoir la contemplation (Annexe VI) et le dialogue interreligieux (Annexe VII), et ce, dans les trois milieux susdits: le monachisme, le christianisme et les autres religions⁴.

¹ NAB5[79]3; NAB6[79]2; NAB9[80]11; NAB16[83]4; NAB17[83]3; NAB20[84]1-2-3; NAB21[84]1; NAB22[85]3; NAB24[85]4; NAB25[86]6; NAB30[87]8; NAB31[88]2; NAB34[89]3; NAB38[90]5; NAB40[91]30; NAB41[91]5; NAB43[92]9-10-15; NAB46[93]4; MID48[93]4; MID53[95]8.

² L'Institut de Naropa est l'occasion de dialogues chrétiens-bouddhistes. Voir NAB11[81]6; NAB14[82]5; NAB15[82]6-8; NAB17[83]7; NAB19[84]7; NAB20[84]7; NAB24[85]3-9-10; NAB25[86]8; NAB26[86]8; NAB27[86]6; NAB32[88]3; NAB33[88]6; MID50[94]12), mais aussi de retraite de méditation. Voir NAB44[92]7; MID47[93]10.

³ NAB6[79]10; NAB10[81]7; NAB11[81]6; NAB12[81]4; NAB23[85]3; NAB24[85]5; NAB25[86]6; NAB27[86]2; NAB29[87]1-7; NAB30[87]6-8; NAB31[88]12; NAB32[88]6; NAB35[89]8; NAB36[89]4; NAB39[90]1; NAB41[91]4; NAB43[92]10; NAB46[93]11; MID49[94]8; MID50[94]7.

⁴ Ces tableaux ne prétendent pas être complets, même s'ils répertorient la plupart des institutions et des organismes cités dans le Bulletin.

Nous nous limiterons à trois remarques. Premièrement, il s'agit de réseaux centrés autour de la pratique contemplative, mais qui ne se rapportent pas nécessairement au dialogue, et inversement. Cependant, certains de ces réseaux, comme celui des ashrams chrétiens en Inde, allient la promotion de la contemplation et du dialogue interreligieux¹. Deuxièmement, il y a les réseaux créés autour du thème de l'expérience contemplative qui se réfèrent à différents types de pratiques de méditation; on retrouve la méditation de J. Main, la *centering prayer*, la méditation telle qu'enseignée par A. de Mello, et aussi le *zen*, le *rDzogs chen* et *vipassanâ*. De toutes les pratiques autres que chrétiennes, ce sont les pratiques bouddhiques qui retiennent le plus l'attention. Le N.A.B.E.W.D. accorde une place privilégiée aux pratiques spirituelles qui mettent en valeur les dimensions corporelle et psychologique de l'individu et qui débouchent sur une expérience immédiate de la réalité ultime, au-delà des images, des pensées et des émotions. De plus, il encourage implicitement ses lecteurs à s'engager dans une pratique non seulement chrétienne mais aussi bouddhique. Troisièmement, parmi les associations qui touchent essentiellement la question du dialogue, le Bulletin renvoie le plus souvent à celles qui, sans être d'allégeance chrétienne, se consacrent soit au dialogue chrétien-bouddhiste, soit au dialogue interreligieux en général. Ce renvoi confirme la volonté de la sous-commission nord-américaine d'inscrire

¹ Voir Ashram chrétiens en Inde (NAB5[79]2; NAB12[81]11; NAB16[83]10+12; NAB19[84]2; NAB20[84]2; NAB21[84]2; NAB23[85]1; NAB33[88]13. Shantivanam: NAB8[80]5; NAB11[81]2.7; NAB15[82]4; NAB21[84]8; NAB23[85]3; NAB28[87]7; NAB29[87]4; NAB30[87]10; NAB33[88]11; NAB34[89]8; NAB42[91]3. Jeevan-Dhara II: NAB19[84]7; NAB21[84]7; NAB24[85]8; NAB26[86]2; NAB37[90]10; NAB38[90]4; NAB46[93]7). Asirvanam: NAB9[80]5. Shanti Nilayam: NAB20[84]3. Ishwas Kripa: NAB21[84]4). Seul l'ashram de Rishikesh est une fondation jésuite (NAB15[82]4).

ses activités dans un cadre qui dépasse le cercle monastique. Ce faisant, elle répond au souhait formulé à Petersham de voir la rencontre des monachismes dans un contexte plus large, «celui de la transformation de nos cultures particulières en une culture à la dimension du monde¹.»



Pour conclure ce chapitre, soulignons que le dialogue des moines n'est pas une activité privée, réservée à quelques-uns; il est plutôt une composante déterminante de ce grand mouvement dialogal qui traverse l'Église contemporaine. Les efforts des moines dans la rencontre des autres religions n'ont de sens que dans la mesure où ils participent à la construction d'une société plus juste. J. W. Wiseman soutient qu'un dialogue, qu'il soit théologique ou d'expérience, a une signification dans la mesure où il est relié à un «dialogue de vie²». Le N.A.B.E.W.D. ne se limite pas à des échanges entre contemplatifs, il s'ouvre à un dialogue conceptuel et aussi d'action. Pour P. Coff, il ne fait aucun doute que la sous-commission est engagée socialement par ses projets, ses préoccupations et ses activités³. L'engagement pour la cause tibétaine, la déclaration sur la non-violence et le programme d'éducation en

¹ «Rencontre de Petersham - 4/13 juin 1977», rapport, p. 3 (A97).

² J. W. Wiseman, «Christian Monastics and Interreligious Dialogue», *Cistercian Studies Quarterly* 27 (1992), p. 270.

³ Voir la lettre que P. Coff nous adressa le 3 septembre 1996 (A69).

témoignent. Il reste cependant que le dialogue de l'expérience religieuse demeure à l'horizon de tous les autres dialogues¹.

¹ F. Arinze écrit en ce sens: «Dialogue of spirituality will help all participants to have a rich spiritual nourishment for the other three forms of dialogue, namely, dialogue of life, dialogue of social action and dialogue of theological exchange. Attention to the spiritual dimension will help to prevent these three types of dialogue from degenerating into external actions without much spiritual depth.»; «Spirituality in Dialogue», *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 96 (1997/3), p. 375.

CHAPITRE III

LE M.I.D. : DIALOGUE ET RENOUVEAU MONASTIQUE (1993-1998)

À partir de mai 1993, le nom du Bulletin devient: Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue (MID47[93]1). Trois mois plus tôt, le 25 janvier, le N.A.B.E.W.D. changea officiellement de raison sociale. Il s'inscrit officiellement comme organisme catholique dans l'état du Minnesota, sous le nom de Monastic Interreligious Dialogue (M.I.D.). L'année suivante, en novembre 1994, l'Abbé primat annonça à la confédération bénédictine, la formation d'un Secrétariat général supervisant le travail des commissions chargées du dialogue interreligieux monastique.

Le nouveau titre du Bulletin témoigne, croyons-nous, d'une transformation profonde au sein de l'organisme nord-américain, autant dans la structure que dans les idées, bien au-delà de la raison donnée par James Conner, pour qui cette modification n'est qu'une simple question de commodité, l'ancien nom étant trop difficile à retenir. Pourtant, J. Conner est conscient de la restructuration en cours au même moment; mais refuse de voir une relation entre cette restructuration et la nouvelle appellation de l'organisme et du Bulletin. En 1992, J. Conner explique:

Since the full title of the Board is both long and complicated, it was decided that the Board will adopt a new name: Monastic Interreligious Dialogue (MID). The Board will also seek formal incorporation using this new name. This will replace N.A.B.E.W.D.

when the incorporation becomes final. It will also replace the name of the bulletin at that time. (NAB43[92]2)

Ce changement est en réalité lourd de conséquences, en ce sens qu'il masque certaines difficultés au sein de l'organisme nord-américain qui, croyons-nous, sont à l'origine de transformations majeures. En fait, le Monastic Interreligious Dialogue (M.I.D.) marque le début d'une nouvelle étape importante de l'histoire du dialogue monastique en Amérique du Nord.

1 - Divergences de vues et quête d'indépendance

Deux raisons majeures ont présidé à cette nouvelle étape: la volonté d'indépendance du N.A.B.E.W.D. et le désaveu par l'A.I.M. de certaines orientations de l'organisme nord-américain, qui très tôt a affirmé son autonomie financière et idéologique, et ce, malgré sa dépendance officielle à l'égard des bureaux de l'A.I.M., situés à Vanves (Paris). Le N.A.B.E.W.D. a manifesté cette attitude d'indépendance surtout depuis le symposium d'Holyoke en 1980. Il a obtenu sa séparation d'avec l'A.I.M. en 1994 avec la mise en place d'une nouvelle structure. La nouvelle appellation de l'organisme (Monastic Interreligious Dialogue) en témoigne: elle ne fait plus mention de l'organisation mère, contrairement à l'ancien nom: «Aide Inter-Monastères. North American Board for East-West Dialogue.»

L'autre raison qui explique le changement de nom de l'organisme nord-américain est à chercher dans la demande faite par l'A.I.M. au N.A.B.E.W.D. de

réviser certaines de ses positions. Le N.A.B.E.W.D., en effet, a perdu très tôt de sa crédibilité auprès des membres de l'A.I.M. et des monastères américains pour trois raisons principales: la pratique de l'intercommunion, l'absence du mot «monastique» dans l'appellation «N.A.B.E.W.D.», et la promotion de la *centering prayer*.

À la rencontre de Petersham, l'intercommunion fut encouragée, ce qui choqua certains moines qui ont dès lors retiré leur appui au jeune mouvement interreligieux. Une pratique considérée comme douteuse fut mise en œuvre au symposium d'Holyoke en 1980, où R. Panikkar suscita des désaccords en parlant du moine comme archétype universel¹, en présidant une célébration eucharistique silencieuse², et en tentant certaines synthèses interreligieuses qui, comme les intercommunions, furent perçues par quelques abbés comme relevant du syncrétisme³. Il faut noter cependant que la dénonciation de certains agissements du N.A.B.E.W.D. fut le fait d'un petit nombre de personnes qui, pour certaines d'entre elles, n'ont même pas participé aux rencontres où les actes dénoncés ont été posés. Ces incidents reprochés à

¹ À l'occasion du dixième anniversaire du N.A.B.E.W.D. en 1988, R. Panikkar déclara: «I still remember some twenty years ago how many Christian monks were shocked by the idea that to be monk is substantive, and to be Catholic, Buddhist or whatever, is adjectival [...]» (NAB31[88]1).

² Selon P. Coff, l'abbé Jerome, alors futur évêque du diocèse de St. Cloud, aurait désapprouvé une telle célébration (E6[94]1).

³ Voir P.-F. de Béthune, «Un Avis personnel au sujet du N.A.B.E.W.D.» (A35). Dans sa lettre du 9 mars 1998, P. Coff nous renseigne à ce sujet: «At Holyoke, Fr. Panikkar, keynote speaker arranged the Liturgies and planned one with only gestures. He had been using different elements each day: Air, Fire, Akasha, Water and then gestures. I was not aware at the time but later one of the Abbots on the Board who had not been present resigned saying we had not kept our agreement to maintain the Bishops' regulations regarding Eucharist» (A118).

l'organisme nord-américain reposaient donc sur peu de choses; d'autant plus que, dans le cas d'Holyoke, R. Panikkar a demandé pardon à ceux qu'il avait offensé (E12[96]1-2).

Après les événements d'Holyoke, le secrétariat de l'A.I.M. prit le risque de se détacher du N.A.B.E.W.D., car il se reconnaissait difficilement dans les activités de l'organisme nord-américain. Le mécontentement de certains membres de l'A.I.M. à la suite du symposium d'Holyoke était d'autant plus grand que cet événement était financé par l'A.I.M. (NAB8[80]2) qui commença alors à prendre ses distances vis-à-vis du N.A.B.E.W.D. D'autant plus que ni dans sa raison sociale, ni dans le titre de son Bulletin, l'organisme américain ne faisait référence à la dimension «monastique» du dialogue. De plus, le N.A.B.E.W.D. faisait appel à des experts laïcs, dont la place dans l'institution ne semblait pas encore bien définie, et il collaborait avec des organisations interreligieuses très actives aux États-Unis (Temple of Understanding, Society for Buddhist-Christian Studies, O.N.U., etc.). Or, Paul Gordan, un bénédictin allemand de Beuron, a rappelé que le dialogue interreligieux monastique devait aborder des questions uniquement monastiques; il s'agissait donc de parler des observances monastiques plutôt que du bouddhisme, de rencontrer des moines bouddhistes et non le «bouddhisme». Le mot monastique devait apparaître et être limitatif: «il semble opportun de mettre particulièrement l'accent sur le terme <monastique> dans le titre, car ce terme représente la nature spécifique de ce dialogue¹». En mettant de l'avant un *East-West*

¹ P. Gordan, «Inter-religious Dialogue and the A.I.M.», *A.I.M. Bulletin* 27 (1979), p. 44.

Dialogue, plutôt qu'un *monastic dialogue*, la commission nord-américaine s'est donc attirée les critiques de certains membres de l'A.I.M., tant américains qu'européens.

La promotion de la *centering prayer* par le N.A.B.E.W.D. suscita, elle aussi, certaines interrogations dans les milieux monastiques. De l'avis de P.-F. de Béthune,

certains membres du N.A.B.E.W.D. 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 Board¹?

Cette prière du recentrement² fut élaborée par William Meninger, Thomas Keating et Basil Pennington à partir d'une œuvre anonyme du XIV^e siècle, *Le nuage d'inconnaissance*. Thomas Keating contribua beaucoup à sa diffusion. En juin 1987, en sa qualité de président du N.A.B.E.W.D., T. Keating finança un congrès sur la prière contemplative, où il proposa de pratiquer la *centering prayer*. De plus, le Bulletin en fait à maintes reprises la promotion, d'une part, en annonçant des retraites qui s'y rapportaient, notamment les retraites données par T. Keating³, par Antoinette Treager⁴ (Bénédictine de l'abbaye de

¹ P.-F. de Béthune, «Un Avis personnel au sujet du N.A.B.E.W.D.», p. 1 (A35).

² La notion de recentrement nous vient de T. Merton qui pensait que les «Westerners had lost <interiority> in their religious lives and Eastern religions provided techniques for recapturing that aspect of spiritual development» (MID49[94]20).

³ Voir NAB25[86]3 et NAB30[87]5.

⁴ Voir NAB19[84]12 et NAB29[87]12.

Mt. Angel) ou M.-M. Funk¹, toutes deux membres de la *Contemplative Outreach*², et, d'autre part, en publiant des articles de T. Keating sur la *centering prayer*³. Enfin, plusieurs rapports de personnes-contacts, datés de 1994, mentionnent la prière du recentrement comme seule activité interreligieuse.

T. Keating donne accès à une expérience de vie spirituelle pour les moines, les clercs et aussi les laïcs qui cherchent du côté des religions orientales. La *centering prayer* est une prière contemplative qui se développe sur l'horizon du bouddhisme et de l'hindouisme. T. Keating propose en fait une nouvelle vision de l'Église que la *Contemplative Outreach* s'efforce de propager. L'association contemplative a en effet pour but de développer un réseau de communautés de foi engagées dans le processus et la diffusion d'une transformation chrétienne⁴. D'où la question de plusieurs abbés: la prière de recentrement fait-elle vraiment partie des objectifs du N.A.B.E.W.D.? De son côté, P.-F. de Béthune se demande en quoi la promotion de la *centering prayer*, financée par le N.A.B.E.W.D., est-elle véritablement une façon de développer la sympathie envers les traditions orientales (E2[97]2)? Il faut dire que la *centering prayer* offre une nouvelle synthèse qui fait l'économie du dialogue interreligieux; elle ne sensibilise guère à l'importance d'un échange avec

¹ Voir NAB42[91]5 et MID48[93]13.

² La *Contemplative Outreach* est une association créée en 1983 permettant la diffusion de la prière du recentrement dans les paroisses et les diocèses.

³ Voir NAB40[91]9 et NAB46[93]11. Le second article reproduit en partie le premier.

⁴ T. Keating écrit: «In the Original vision statement of Contemplative Outreach we identified ourselves as <a network of faith communities committed to the process and transmission of Christian transformation>.»; *Intimacy with God*, New York, Crossroad, 1994, p. 20.

l'Orient et ne confronte pas non plus le pratiquant à l'irréductibilité de la différence religieuse, condition d'un dialogue profond¹. Pourtant, sans être l'activité principale du N.A.B.E.W.D., comme certains ont pu le laisser entendre², la promotion de la prière contemplative répond à un objectif de l'organisme soulevé dès la réunion de Petersham qui consiste à encourager les chrétiens à approfondir leur propre tradition contemplative et, de là, permettre un réel dialogue avec l'Orient³. T. Keating rejoint par ailleurs le souhait formulé par M. de Dreuille formulé en 1978: informer les jeunes occidentaux de l'existence d'un monachisme chrétien capable de répondre aux mêmes aspirations que les voies orientales⁴. Il n'en reste pas moins que certains abbés se sont inquiétés du fait que le N.A.B.E.W.D. serve à promouvoir une méthode de prière particulière.

Toutes ces critiques adressées au N.A.B.E.W.D. ont contribué à rendre le financement difficile: «on hésite à donner des subsides à une organisation qui n'apparaît pas tout à fait clairement située ou orientée. Mais les difficultés à trouver de l'aide financière proviennent surtout du manque de prise de

¹ Voir l'entrevue du 26 août 1997 avec P.-F. de Béthune (E2[97]1). De plus, la promotion de la *centering prayer* n'a pas toujours rendu service au N.A.B.E.W.D., puisque la prière du recentrement a fait l'objet de vives critiques de la part de Mother Angelica, une militante catholique très médiatisée, aux valeurs conservatrices, qui a identifié publiquement la *centering prayer* au nouvel-âge. T. Keating a utilisé la tribune du Bulletin pour répondre à de tels propos. Voir NAB46[93]11.

² Dans sa lettre du 4 juin 1991 adressée à P. Regan, T. Keating déplorait certaines rumeurs: «It was news to me that the primary goal of NABEWD was to help North-American participants recover the contemplative dimension of monastic life. Although this is an excellent idea, it nowhere appeared in any of our literature. If members of your Board are under this impression, I would appreciate your correcting this misapprehension» (A105).

³ Voir «Summer 1977 - Two meetings: Petersham (U.S.A.) and Loppem (Belgium)», *A.I.M. Bulletin* 23 (1977), p. 66 et NAB31[88]2-3.

⁴ Voir «Secretariat D.I.M. à Vanves», Circulaire 2 (juillet 1978), p. 2 (A91).

conscience, à la base et souvent au sommet, au sujet de l'importance du dialogue interreligieux¹». Certains monastères américains ont refusé de financer le N.A.B.E.W.D., et se sont de plus violemment opposés à ce que l'A.I.M. soutienne financièrement la sous-commission nord-américaine. L'argent des monastères bénédictins et cisterciens étant redistribué aux deux sous-commissions interreligieuses par l'intermédiaire de l'A.I.M., plusieurs monastères américains ont arrêté de verser leur cotisation à l'organisation-mère. Cela explique la remarque de P. Coff sur la difficulté de financer le Bulletin durant les premiers temps du N.A.B.E.W.D.: «Durant les toutes premières années, l'A.I.M. a donné un montant d'argent que nous avons utilisé pour la publication du Bulletin et pour aider la communauté [monastère d'Osage] à payer ses dépenses minimales. Chaque année l'A.I.M. diminuait le montant de sa subvention jusqu'à cesser toute aide financière et elle nous encourageait à réclamer des monastères [américains] l'argent pour nous subventionner. Mais nos monastères n'étaient guère prêts à subventionner le Bulletin tri-annuel, car ils trouvaient le dialogue Orient-Occident nouveau et étrange²». La bonne marche, autant du N.A.B.E.W.D. que de l'A.I.M., dépendait en grande partie de la gracieuseté des monastères américains; il fallait donc réagir rapidement de part et d'autre.

¹ P.-F. de Béthune, «Un Avis personnel au sujet du N.A.B.E.W.D.», p. 2 (A35).

² Cette citation est tirée d'une lettre que P. Coff nous adressa le 9 mars 1998.

2 - Trouver une place au sein de l'Ordre

Malgré les critiques formulées à son égard, le N.A.B.E.W.D. continuait à enrichir le monachisme nord-américain d'une expérience interreligieuse importante et à se faire connaître, grâce au Bulletin, auprès d'un public toujours plus nombreux et sympathisant. L'organisme interreligieux fut à l'origine de changements manifestes chez les moines dans le sens d'une ouverture aux valeurs des religions orientales¹; il était de plus en plus influent et acquérait peu à peu sa physionomie propre. De plus, n'étant plus financé par l'A.I.M., le N.A.B.E.W.D. n'avait plus aucune raison de s'en tenir aux directives idéologiques de l'organisation mère. Il devenait alors urgent pour les autorités bénédictines — V. Dammertz, puis J. Theisen — d'avoir un droit de regard sur l'organisme interreligieux, et ce, à la demande du C.P.D.I.²

En juin 1985, à Mariastein, l'Abbé primat, V. Dammertz, chargea P.-F. de Béthune de coordonner toutes les activités du dialogue à l'échelle internationale et de voir ce qu'il était possible de faire pour résoudre les problèmes qui se posaient au N.A.B.E.W.D. Ainsi, le moine belge fut nommé à la tête d'une commission centrale, constituée de moines de différentes régions et zones linguistiques d'Europe et des États-Unis. En tant que coordonnateur et animateur, il devait répondre des activités du dialogue monastique, autant du D.I.M. que du N.A.B.E.W.D., à l'A.I.M. et au C.P.D.I. (NAB24[85]4). D'où

¹ Voir NAB31[88]2.

² Voir NAB46[93]4: «C.P.D.I. had originally asked the Benedictine Abbot Primate and the Conference of Abbots to act as liaison for monastic interreligious dialogue.»

certaines résistances naturelles chez les membres de la commission nord-américaine¹.

Investi d'un droit de regard — peu clair il est vrai² — sur les affaires nord-américaines, P.-F. de Béthune s'est rendu aux États-Unis pour prendre contact avec les principaux centres du N.A.B.E.W.D. et participer à la réunion annuelle à l'abbaye de St. Anselm à Washington, du 4 au 8 décembre 1986. Lors de cet événement, il fit quelques suggestions visant à pallier au manque de crédibilité du N.A.B.E.W.D. Étrangement, le rapport de la réunion, publié dans le bulletin n°28 en février 1987, n'y fait aucune allusion et ne mentionne même pas la présence de P.-F. de Béthune³. Cet incident resta longtemps dans les mémoires et continuait cinq ans plus tard à faire l'objet de vives discussions. Le 28 avril 1992, le nouveau coordonnateur écrivit à Thomas Keating pour délester leur relation d'un malentendu certain:

[...] In 1985 at the time of the meeting of D.I.M. at Mariastein, Father Abbot Primate [...] wanted me to supervise N.A.B.E.W.D. [...] This viewpoint was accepted officially by N.A.B.E.W.D. as it appeared in the Bulletin⁴ [...] But this has never really come about. I was able to recognize this at the time of my trip to the USA in 1986 [...] But especially at the meeting of the Board in Washington, I noticed there wasn't any expectation in my regard. My opinions were received

¹ En 1986, V. Dammertz suggéra que le cours sur le monachisme non-chrétien soit réintroduit dans le programme de l'Institut monastique au monastère de *Sant'Anselmo* à Rome. Le but était de permettre aux moines de s'informer sur le dialogue intermonastique (NAB27[86]2). Nous voyons là une action supplémentaire de l'Abbé primat pour parer à des égarements possibles et garder un certain contrôle en matière de dialogue interreligieux.

² Voir P.-F. de Béthune (E1[96/2]1).

³ Aucune mention non plus de l'aide financière symbolique de 1000\$ de l'A.I.M. dont fait état P.-F. de Béthune dans une lettre adressée à T. Keating en 1987 (A41).

⁴ Voir NAB24[85]4 et NAB27[86]1-2.

with sympathy along with the others, but a little lost in the whole.
(A120)

Deux mois plus tard, le 8 juin 1992, Thomas Keating rassurait P.-F. de Béthune en lui annonçant que la structure établie à Mariastein était bel et bien acceptée par le N.A.B.E.W.D., mais que, néanmoins, «ce n'était pas aussi clair pour le *board* que cela aurait dû l'être» (A39). Ce malentendu n'a en rien empêché P.-F. de Béthune de continuer à soutenir la commission nord-américaine; en août 1991, il attestait que la commission «a toujours fait un excellent travail, sans jamais tomber dans la confusion. Ses membres ont surtout beaucoup fait au profit de la crédibilité de l'Église auprès des croyants des autres religions, mais aussi en faveur des moniales et moines chrétiens¹.»

Le N.A.B.E.W.D. a construit progressivement sa crédibilité en intégrant parmi ses membres des personnes qui, nous confia A. Veilleux, sont «connues et respectées par tout le monde et qui ne font peur à personne²». De nouvelles nominations, comme celles de K. Howard en octobre 1989 et de T. Kelly en décembre 1992, furent encouragées par la conférence des abbés américains. Dès lors, le N.A.B.E.W.D. commençait à ne plus être perçu comme étant l'affaire de quelques personnes qui, sans être pour autant dans l'erreur, étaient impliquées dans des expériences interreligieuses de pointe considérées comme marginales, voire inacceptables pour le commun. Il devenait plus simple pour la commission interreligieuse de remplir sa mission principale: sensibiliser les

¹ P.-F. de Béthune, «Un Avis personnel au sujet du N.A.B.E.W.D.», p. 1 (A35).

² Ces propos sont tirés de l'entrevue que nous avons réalisée avec A. Veilleux à la Casa Generalizia Cistercensi, à Rome, le 20 mai 1993 (E1[93]1).

nombreux moines nord-américains au dialogue. On revenait alors à l'idée qu'A. Veilleux avait défendue dès les débuts de l'organisme, à savoir que les activités du N.A.B.E.W.D. devaient être destinées à ceux qui ne sont pas familiers avec le dialogue, et non à ceux qui le sont déjà. Dans sa lettre adressée à M.-R. de Floris le 26 février 1980 (avant les événements d'Holyoke en novembre), A. Veilleux, alors récemment nommé président de la sous-commission nord-américaine, écrivait en ce sens: «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 réactions¹». Sensibiliser une personne pour qui le dialogue est sans intérêt, voire douteux, nécessite doigté et patience. Par conséquent, selon le trappiste d'origine québécoise, mettre en évidence des expériences de pointe ne peut être qu'un obstacle à toute démarche de sensibilisation. P.-F. de Béthune le rejoint sur ce point, lorsqu'il précise qu'aussi longtemps qu'une expérience ou une idée scandalise plusieurs moines, il est inopportun de la propager (E1[97]1). Pour le Bénédictin de Clerlande, l'important est de créer un mouvement dialogal au sein de l'Église; car si le dialogue reste l'affaire de quelques pionniers, aucun changement global ne peut s'opérer; et ce changement est également désiré par les moines américains.

¹ A. Veilleux, «Lettre du Chairman du North American Borad à l'A.I.M.», lettre à M.-R. de Floris, Mistassini, 26 février 1980, dans Commission Monastique Interreligieuse. Secrétariat D.I.M. à Vanves, Circulaire 7 (février 1980), p. 2 (A94).

C'est dans cet état d'esprit que survint la controverse autour de Wayne Teasdale, qui reçut l'initiation de *sannyâsa* par B. Griffiths lors de son séjour à l'ashram de Shantivanam. Il s'est donné depuis la mission de poursuivre la tradition des *sannyâsa* chrétiens. Arborant la robe jaune safran, W. Teasdale retourna vivre aux États-Unis et devint un membre très actif et précieux du N.A.B.E.W.D., jusqu'au moment où il s'attira plusieurs critiques, concernant notamment sa tenue vestimentaire. Est-il pertinent de porter la robe indienne aux États-Unis? Cette question posée par les secrétaires exécutives M.-M. Funk et P. Coff, devait contraindre W. Teasdale à réajuster sa position au sein du N.A.B.E.W.D. De plus, bien que membre de l'organisme, W. Teasdale n'était pas moine. Cela faisait problème car la nouvelle orientation de l'organisme consistait à mettre désormais l'accent sur un dialogue spécifiquement monastique; si bien qu'à partir de 1992, W. Teasdale quitta le cercle des membres pour celui des conseillers.

Dès le bulletin n°43 (janvier 1992), les membres du N.A.B.E.W.D. ont préféré le sous-titre «Monastic Interreligious Dialogue» à celui de «Aide Inter-Monastères». Deux raisons ont motivé ce changement; la première est d'ordre financier. Il s'agissait de sauver la crédibilité de l'organisme auprès des abbés bénédictins et ainsi de rouvrir une voie de financement que l'on ne pouvait se permettre de négliger¹. La deuxième raison se rapporte à une prise de conscience faite des membres du N.A.B.E.W.D., à savoir que le terme

¹ En 1994, la contribution des monastères atteignait plus de 10 000 dollars. Toutefois, en octobre de la même année, P. Coff nous confia que si, d'une façon générale, les bénédictines financent volontiers les missions en Amérique latine ou en Afrique, elles ressentent moins l'urgence d'aider les activités touchant le dialogue interreligieux (E6[94]1).

«monastique» ne limite pas le dialogue aux seules observances monacales, mais qu'il désigne plutôt un dialogue spécifiquement spirituel, c'est-à-dire un dialogue qui met l'accent sur la prière et la recherche de Dieu, et non sur la réflexion théologique ou l'action humanitaire; ce que ne précise pas l'expression «East-West Dialogue¹» qui se rapporte avant tout au développement d'un dialogue interreligieux comme base d'une culture globale. L'expression «Monastic Interreligious Dialogue» renvoie désormais aux enjeux du dialogue dans la spiritualité monastique. La nouvelle appellation traduit en effet la volonté des membres du N.A.B.E.W.D. d'envisager le dialogue dans une perspective plus intérieure, en le présentant comme une voie spirituelle à part entière. Il ne s'agit plus tant d'informer les moines chrétiens sur ce qu'est le bouddhisme ou l'hindouisme, même si cela reste un objectif important, mais plutôt de montrer en quoi le dialogue permet d'approfondir leur propre tradition. Ce faisant, le N.A.B.E.W.D. s'éloignait davantage des objectifs de l'A.I.M. et s'engageait dans une plus grande collaboration avec le D.I.M. D'où la nécessité de donner une structure mieux adaptée aux organismes interreligieux des deux côtés de l'Atlantique.

3 - Restructuration de l'organisme

Le Bulletin renseigne sur la restructuration du N.A.B.E.W.D. autant par son contenu que par sa forme. Plusieurs rapports publiés dans le périodique se

¹ La prise de conscience des membres du N.A.B.E.W.D. a été facilitée probablement par les documents du C.P.D.I. — «Dialogue et Mission» de 1984 et «Dialogue et Annonce» de 1991 — qui, en proposant une typologie du dialogue précisent la spécificité du dialogue spirituel ou d'expérience religieuse.

réfèrent à la mise en place de la nouvelle structure du M.I.D.; ce que reflète aussi le Bulletin notamment à travers l'évolution de son nom (Annexe VIII).

3.1 - Transformations du nom du Bulletin

D'octobre 1990 à mai 1993, le titre du Bulletin subira cinq modifications sur lesquelles il importe de s'arrêter. Compte tenu du fait que l'appellation du Bulletin correspond à la raison sociale de la commission nord-américaine, ces changements reflètent inévitablement des modifications d'ordre structurel au sein de l'organisme.

Jusqu'au n°38, le Bulletin apparaît sous le titre: «Aide Inter-Monastères. North American Board for East-West Dialogue¹». En faisant précéder son nom à celui de l'A.I.M., le N.A.B.E.W.D. montre qu'il reconnaît son rattachement à l'organisation-mère (A.I.M.). Cette situation bascule en octobre 1990 avec le nom du bulletin n°39 qui ne retient que «North American Board for East-West Dialogue». L'abandon du nom de l'A.I.M. apparaît comme un premier signe de l'autonomie du N.A.B.E.W.D. Chose étonnante, dès le bulletin suivant, celui de janvier 1991, le nom de l'A.I.M. réapparaît, mais cette fois comme sous-titre, après le nom de l'organisme nord-américain (North American Board for East-West Dialogue. Aide Inter-Monastères). Le N.A.B.E.W.D. s'émancipe, mais conserve son lien avec l'organisation-mère, même si les tensions entre les deux structures demeurent. Dans sa lettre

¹ Jusqu'au numéro 4, il sera écrit *Aide Inter-Monastique* au lieu de *Aide Inter-Monastères*.

adressée à Patrick Regan¹ le 4 juin 1991, T. Keating déplore les critiques émises au sujet de la *centering prayer* en rappelant que, selon Joan Chittister², le travail du N.A.B.E.W.D. répond aux objectifs de l'A.I.M. Il conclut en invitant la commission américaine à s'autofinancer sans référence à l'organisation-mère³. Devant la pression de certains abbés américains, l'A.I.M. s'est protégée en interdisant à la commission de solliciter des subventions auprès des monastères nord-américains. Le 26 août 1991, P. Regan répond à T. Keating en lui confirmant qu'il lui était impossible de répondre aux besoins financiers du N.A.B.E.W.D., mais souligne toutefois que le Secrétariat américain de l'A.I.M. n'avait aucune objection à ce que le N.A.B.E.W.D. sollicite les monastères américains à condition de leur préciser que les fonds obtenus iront à la commission interreligieuse et non à l'Alliance for International Monasticism; après quoi, il prit soin d'ajouter que les mots «Aide Inter-Monastere» sur les documents du N.A.B.E.W.D. portaient à confusion. P. Regan était enclin à reconnaître que la collecte des fonds serait difficile pour la commission étant donné son isolement au sein de la famille bénédictine:

[...] the relationship between NABEWD and DIM needs some clarification. According to the Internal Regulations both are «sub-commissions» of the general secretariat of AIM in Vanves. But their relationship to each other is not specified. This, we think, leaves NABEWD somewhat isolated. It is not really a part of the Alliance for International Monasticism in the U.S. Nor is it a part of DIM in

¹ P. Regan est le responsable du Secrétariat de l'A.I.M. (ou Alliance for International Monasticism) aux Etats-Unis.

² J. Chittister fut responsable du Secrétariat de l'A.I.M. avant P. Regan.

³ Dans la lettre du 4 juin 1991 adressée à P. Regan, T. Keating écrit: «In any case, I do think our goals are sufficiently different to justify separate funding. It would be most helpful if I knew whether the prohibition to raise funds in the monasteries for our specific purposes would interfere with the work of AIM» (A105).

Europe. It is connected to the general secretariat of AIM at Vanves. But that connection to us seems somewhat remote. At least it does not seem as close as the relationship between DIM and the general secretariat of AIM. Consequently to some NABEWD seems insufficiently linked to the larger Benedictine and Cistercian complex¹.

P. Regan invita donc T. Keating à revoir les relations entre les quatre instances concernées. Le N.A.B.E.W.D. clarifia ses intentions en fonction de son désir d'indépendance à l'égard de l'A.I.M. qu'il réaffirma d'ailleurs à l'Alliance for International Monasticism à Erie en août 1991 et au conseil de l'A.I.M. en décembre 1991 (NAB43[92]2). Le divorce entre le N.A.B.E.W.D. et l'A.I.M. était désormais inévitable et nous ne serons pas étonné d'apprendre qu'il était aussi voulu par les Européens. À la fin de l'été 1991, P.-F. de Béthune rappellera toutefois l'importance pour le Dialogue Interreligieux Monastique de sauvegarder certains liens avec l'A.I.M., ne serait-ce que pour assurer sa légitimité:

il importe que notre commission soit officiellement mandatée par l'Ordre monastique pour pouvoir accomplir au mieux sa tâche de conscientisation dans les monastères. C'est donc le Secrétaire général de l'A.I.M. qui confirme la nomination des membres du D.I.M. et assure le lien entre la sous-commission D.I.M. et le Conseil de gestion de l'A.I.M.²

Les rapports entre le N.A.B.E.W.D. et l'A.I.M. ne se réduisaient plus qu'à des formalités, les objectifs des deux instances devenant trop différents. Cette

¹ Lettre de P. Regan à T. Keating, 26 août 1991 (A107).

² P.-F. de Béthune, «Un Avis personnel au sujet du N.A.B.E.W.D.», p. 3 (A35).

différence qui s'est surtout accentuée à la suite de la prière d'Assise de 1986¹ et de la publication, le 7 juillet 1991, de la Lettre du Cardinal Francis Arinze adressée aux moines engagés dans le dialogue. La Lettre les encourageait à mieux articuler leur expérience dialogale pour le bénéfice de tous, et ce, en réaction à la Lettre du Cardinal Joseph Ratzinger traitant des pratiques orientales, publiée le 14 décembre 1989. Les 2 et 3 décembre 1991, le conseil de l'A.I.M. prit finalement la décision de mettre un terme aux tensions en demandant à l'organisme nord-américain de ne plus utiliser les mots «Aide Inter-Monastères» sur ses documents et publications pour éviter toute confusion; en retour de quoi la commission était de nouveau autorisée à solliciter les monastères américains². Le 30 janvier 1992, B. de Soos confirmait à K. Howard la décision qui venait d'être prise:

It is the earnest wish of all to see NABEWD emerge from its isolation and take its place within the monastic orders and I am

¹ En juin 1993, à Göttweit, il fut précisé que «The importance of intermonastic dialogue in the monastic Order (Benedictine and both branches of Cistercian) is more readily apparent due to the work of the commissions of D.I.M. (Europe) and M.I.D. (North America) which have been in place for fifteen years, but also due to the new awareness of this area within the Church at large, particularly since the Day of Prayer at Assisi in 1986» (MID48[93]6). Christian Salenson rapporte en référence à l'événement d'Assise que «le dialogue interreligieux, qui n'a pas encore pénétré toutes les couches de l'Église et qui peut encore susciter bien des peurs, fait désormais partie de la mission de l'Église»; C. Salenson, «Histoire et enjeux de la rencontre d'Assise», *Chemins de dialogue* 7 (avril 96), p. 27. Pour P.-F. de Béthune, l'événement d'Assise est «un signe prophétique: il est <l'aboutissement d'une maturation spirituelle décisive> pour toutes les religions et le <point de départ d'une nouvelle responsabilité> [...]»; «Quelques réflexions après la journée mondiale de Prière à Assise», *Bulletin. Secretarius pro non Christianis* 64 (1987-XXII/1), p. 156. Voir aussi HR,22.

² P. Regan annonce à K. Howard, dans sa lettre du 6 décembre 1991: «The advisory council authorizes NABEWD to seek funds from monastic houses in the United States as requested by Father Thomas Keating in his letter to me on June 4, 1991. But it should be clearly stated that these funds are for the purposes of NABEWD and not the Alliance for International Monasticism and, to avoid confusion, the words Aide Inter-Monastères should not appear on the stationary [...]» (A108).

gratified to know that you want this as much as we do. It remains to re-forge our links and combine our strengths to make the monastic inter-faith dialogue we have embarked upon a living element in the monasteries of our confederation. (A109)

Le divorce s'était réglé à l'amiable et la commission nord-américaine tournait une nouvelle page de son histoire. Il lui fallait désormais redéfinir son identité et prendre sa place au sein de la famille bénédictine. Et c'est avec succès que M.-M. Funk déclarait en 1994 dans une entrevue, qu'elle recevait un don annuel de 86 monastères américains¹. Mais pour arriver à ce résultat, la toute première chose avait consisté à changer le nom de la commission. Cela fut confirmé par T. Keating à P. Regan le 31 janvier 1992². Le bulletin n°43 qui parut le même mois affichait en effet le nom de «North American Board for East-West Dialogue», suivi du sous-titre «Monastic Interreligious Dialogue³». Le nom de l'A.I.M. disparaissait à jamais des en-têtes du Bulletin.

¹ Voir «A Dialogue with Sr. Mary Margaret Funk», *Branching Out* 8/2 (avril-juin 1994), p. 8.

² T. Keating écrit: «You will see in the mailing the results of our December 1991 Board meeting that we acted upon your suggestions regarding our collaboration with AIM. We have changed our name to clarify our identity and purpose. Therefore, we will need to seek funding under our new identify» (A110).

³ «To identify its purpose and work clearly and simply, the Board voted to change its name to Monastic Interreligious Dialogue. This change will be made officially at the time of incorporation. However, the title will be used in conjunction with N.A.B.E.W.D. on the letterhead of the next stationery printed. It will replace the word A.I.M.»; dans «North American Board for East-West Dialogue. Report on December 6-8, 1991 Meeting. St. Paul's Priory. Saint Paul, Minnesota» (A11). Notons également qu'aussitôt la réunion de décembre où l'A.I.M. a annoncé sa séparation d'avec les commissions interreligieuses, le N.A.B.E.W.D. tint sa réunion annuelle où il fut à nouveau question de collaboration avec l'Organisation des Nations Unies (Voir NAB43[92]2), ce que l'A.I.M. avait toujours voulu éviter.

Mais pourquoi, juxtaposer l'ancienne et la nouvelle appellations? À la réunion annuelle du N.A.B.E.W.D. du 6 au 8 décembre 1991, tenue aussitôt après le conseil de l'A.I.M., il fut décidé que le changement de nom serait complété au moment de l'incorporation¹ de l'organisme en tant qu'association catholique². L'incorporation fut chose faite le 23 janvier 1993 grâce aux efforts de K. Howard. Finalement le nom définitif «Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue³» apparaît en tête du bulletin n°47 de mai 1993. L'incorporation de la commission interreligieuse était une façon de s'attirer la confiance des catholiques américains.

N'étant plus relié directement à l'A.I.M., le N.A.B.E.W.D. devait s'assumer seul. C'est en partie dans cette optique qu'il changea de nom et devint le M.I.D., au moment de l'obtention de son statut officiel d'association catholique américaine.

K. Howard incorpora le M.I.D. au Minnesota à l'adresse du monastère de St-Benedict. Le choix de ce monastère n'est pas innocent, puisque le monastère de St-Benedict est situé à proximité du monastère de St-John et de l'Institute

¹ Le M.I.D. «is being registered under Minnesota Statutes 317A as a non-profit corporation» (Lettre de D. Ward adressée le 24 juillet 1992 à K. Howard. A50); l'organisme nord-américain bénéficie ainsi de l'«exemption from federal income tax under the provisions of section 101 (6) of the Internal Revenue Code of 1939, which corresponds to section 501 (c) of the 1986 Code»; Lettre de R. A. Dentinger, 17 mai 1991 (A52).

² NAB43[92]2. Ce délai se justifie possiblement par la volonté de présenter l'organisme aux monastères américains sous un nouveau jour au moment de son incorporation officielle en tant qu'organisme catholique reconnu aux États-Unis.

³ Avant cela, le sous-titre «Monastic Interreligious Dialogue» fut imprimé en plus gros caractères dès le n°45 d'octobre 1992. La cause de cette modification n'est pas claire. Notons par ailleurs que l'éditeur utilisa le nouveau nom de l'organisme (MID) dès le bulletin n°46 paru en janvier 1993, mois durant lequel le M.I.D. fut incorporé.

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 M.I.D. à ce lieu ne pouvait que faciliter sa reconnaissance au sein des milieux monastiques nord-américains. L'incorporation du M.I.D. permettait d'inscrire, en 1994, le nom de l'organisme dans *The Official Catholic Directory*¹. À cette fin, K. Howard devait recevoir l'autorisation de l'évêque Jerome Hanus (o.s.b.). J. Hanus était l'un des participants du symposium d'Holyoke qui jugèrent déplacées et inopportunes certaines pratiques du N.A.B.E.W.D. Lui qui s'était montré critique à l'égard du N.A.B.E.W.D., sera, quinze ans plus tard, l'un de ceux qui contribuèrent à donner du crédit au M.I.D.

Le Dalai lama compte aussi parmi ces personnes. Le chef du Tibet fut invité par Timothy Kelly à participer au dialogue monastique chrétien-bouddhiste, organisé par la commission interreligieuse à l'occasion du Parlement des religions à Chicago, en août 1993. Selon P. Coff, le rapport étroit entre le M.I.D. et le Dalai lama mis en lumière lors de cet événement médiatique, a permis à la commission interreligieuse de se faire connaître et reconnaître auprès des personnalités religieuses américaines (E6[94]2). Mais ce qui contribua peut-être le plus à rendre crédible la commission nord-américaine aux yeux des moines de saint Benoît, c'est son lien étroit avec la

¹ Cet annuaire est publié par P. J. Kenedy et fils avec R. R. Bowker. Il répertorie les noms et adresses de toutes les œuvres et institutions religieuses de l'Église Catholique Romaine aux États-Unis, vouées à l'éducation et au service des pauvres. Voir BA,20. Le M.I.D. apparaît, à la page 887 à St. Cloud (Minnesota), comme suit: «St. Joseph, Monastic Interreligious Dialogue. St Benedict's Convent, 104 Chapel Ln, 56374-0277. Sr. Katherine Howard, OSB, Contact Person.»

commission centrale européenne et avec le C.P.D.I. par l'entremise de P.-F. de Béthune. Le signe de cette alliance qui n'était pas nouvelle, mais qui se trouvait largement renforcée, réside dans la nouvelle appellation de la commission américaine, «Monastic Interreligious Dialogue», traduction anglaise du nom de la commission européenne (Dialogue Interreligieux Monastique). Cela dénote une volonté certaine des Américains de coopérer avec le D.I.M. pour un dialogue monastique à l'échelle internationale.

3.2 - Profil de la nouvelle structure

La question de la nouvelle structure fut abordée d'abord par le M.I.D. à la réunion annuelle de St. Paul (Minnesota), du 4 au 6 décembre 1992¹:

To conform both with the non-centralized character of monasticism and with the dialogical nature of M.I.D. and D.I.M., the members of M.I.D. prefer a simple structure which fosters strong mutual respect and cooperation among all groups and individuals involved, and which encourages initiative and creativity at the national, regional and local levels, as well as on the international level².

Par la suite, les membres du D.I.M. se consultèrent à propos de la structure à la réunion de la commission centrale européenne à Göttweig en Autriche, les 15 et 16 juin 1993³. La présence de l'Abbé primat, J. Theisen, a permis d'aborder la question de la structure de la commission interreligieuse et de sa place dans

¹ Voir NAB46[93]4.

² «Monastic interreligious Dialogue. Preferred Organizational Structure; december, 1992» (A53).

³ Voir MID48[93]5 et *Bulletin de la Commission Francophone d'Europe* 9 (novembre 1993), p. 8.

l'Ordre monastique. Le rapport de la réunion publié dans le bulletin n°48 indique le désir de J. Theisen de voir le dialogue interreligieux mieux connu au sein de l'Ordre (MID48[93]6). Le désir de l'Abbé primat devint rapidement réalité: celui-ci s'est réuni à Göttweig avec B. Soos, N. Wolf et P.-F. de Béthune; ensemble, ils décidèrent que le temps était venu de donner leur autonomie aux sous-commissions interreligieuses nord-américaine et européenne. Il restait à trouver une structure appropriée à la nouvelle orientation. Cette structure fut conçue après consultation auprès du synode des abbés présidents de la confédération bénédictine et les abbés généraux cisterciens¹. Finalement, la structure définitive fut approuvée par l'Abbé primat (MID51[94]4), lequel annonça 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 (MID52[95]2) (Schéma 5²).

¹ MID48[93]6. Dans sa lettre du 12 avril 1994 à M.-M. Funk, J. Theisen annonce: «I now have the agreement of the abbots general of the Cistercians and the Trappists in regard to the re-structuring of the DIM and MID. They agree that we should appoint a General Secretary of DIM who would function in a manner akin to that of the General Secretary of AIM» (A113).

² Les régions mises entre parenthèses correspondent à celles où le Secrétariat général n'est pas encore représenté.

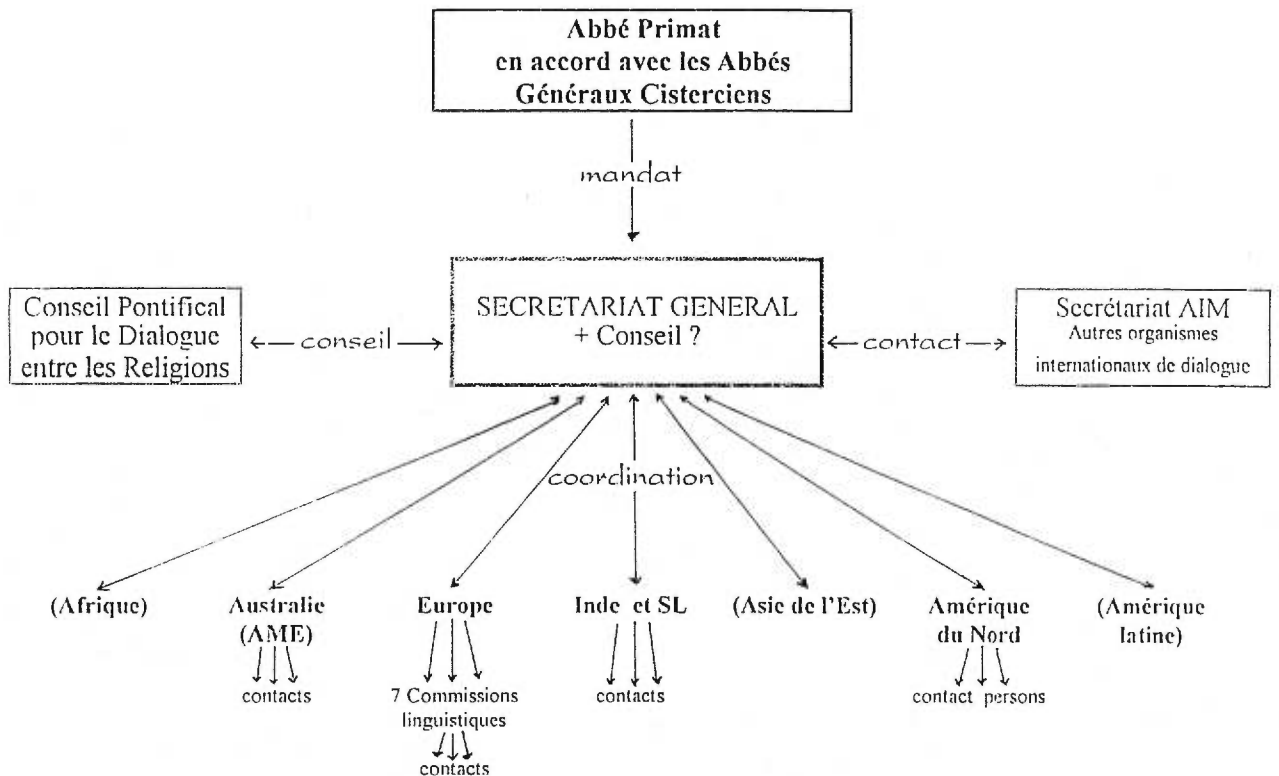


Schéma 5

La nouvelle structure comporte trois grandes caractéristiques: la mise en place d'un secrétariat général à la fois indépendant et complémentaire de l'A.I.M. et qui représente l'ensemble des commissions interreligieuses; la présence d'un secrétaire général qui rend des comptes à l'Abbé primat et qui coopère avec le C.P.D.I.; et le rattachement au secrétariat général d'autres commissions

interreligieuses, linguistiques et culturelles dans le grand mouvement international du dialogue monastique.

Le nouveau secrétariat général du dialogue interreligieux monastique et l'A.I.M. sont deux structures indépendantes. Par conséquent, le M.I.D. n'est plus une sous-commission de l'A.I.M., mais bien une ramification du nouveau secrétariat général. Toutefois, D.I.M.-M.I.D. et A.I.M. sont appelés à collaborer en vertu de la complémentarité de leurs objectifs comme cela fut rappelé à Göttweig en juin 1993:

Un représentant de l'A.I.M. devrait faire partie du Conseil du D.I.M.¹ et réciproquement, pour que la préoccupation complémentaire, respectivement la mission ou le dialogue soit toujours bien présente au cœur de chaque Secrétariat².

La préoccupation de l'A.I.M. est missionnaire, liée à l'implantation et l'inculturation; tandis que le M.I.D. a pour mission avant tout le développement du dialogue interreligieux. Or, il s'agit là de deux aspects d'une même activité³ comme le rappelle P.-F. de Béthune aux commissions interreligieuses en août 1991: «[les] deux préoccupations sont centrales pour l'annonce de l'Évangile⁴». A.I.M. et M.I.D. sont complémentaires. Cela fut réitéré par J. Theisen dans sa lettre du 13 avril 1993 à K. Howard:

¹ Ici, D.I.M. se rapporte aussi bien à la commission européenne qu'à la commission nord-américaine.

² *Dialogue Interreligieux Monastique. Bulletin de la commission francophone d'Europe* 9 (novembre 1993), p. 8. Voir aussi MID48[93]6.

³ Voir les documents du C.P.D.I. Les documents «Dialogue et la mission» (1984), «Dialogue et annonce» (1991) et l'encyclique de Jean Paul II *Redemptoris missio* (1991).

⁴ P.-F. de Béthune, «Un Avis personnel au sujet du N.A.B.E.W.D.», p. 3 (A35).

I see AIM as helping new and struggling monasteries, especially in the third world, in matters of formation and finance. I see MID in terms of understanding and dialogue between religious groups. Of course, the point of departure is the monastic life pursued in various religious traditions (A111).

Sensibiliser les monastères au dialogue nécessite la création de commissions régionales, nationales et continentales, qui tiennent compte des contextes particuliers. Le M.I.D. met l'accent sur la régionalisation à l'opposé de l'A.I.M. qui favorise la centralisation, sa tâche consistant à faire circuler les informations et les subsides vers les monastères du monde entier.

Le secrétariat général, situé au monastère Saint-André de Clerlande, en Belgique, est composé d'un secrétaire général, d'un comité constitué de délégués nationaux et régionaux et d'un représentant de l'A.I.M. En 1994, P.-F. de Béthune fut nommé secrétaire général par l'Abbé primat pour une période d'un an (MID51[95]4), le temps de chercher un secrétaire général permanent¹. Cette recherche n'ayant pas débouché, le moine belge a été nommé pour deux années supplémentaires; puis, Marcel Roumi, le nouvel Abbé primat, lui demanda de rester en charge pour encore trois ans, jusqu'en l'an 2000. La tâche du secrétaire général exige beaucoup de travail. Les principales responsabilités liées à la fonction de secrétaire général sont les suivantes: promouvoir un dialogue profond, ou intrareligieux² dans tous les monastères, et ce, en

¹ Voir Lettre du 29 juillet 1994 de P.-F. de Béthune à M.-M. Funk (A36).

² Voir «General Secretary DIM-MID (proposed job description 5/95)» (A49). La notion de «dialogue intrareligieux» est un néologisme de R. Panikkar qui désigne un dialogue qui s'effectue à l'intérieur de l'individu, engageant ce dernier jusque dans sa foi et qui, de ce fait, se révèle comme un acte religieux en soi.

collaboration avec le C.P.D.I.; représenter le dialogue monastique au plan international (A38); maintenir de bonnes relations entre le Vatican et la confédération bénédictine et les groupes nationaux et régionaux; développer des réseaux *ad intra* et établir des liens avec des groupes religieux engagés dans le dialogue, comme les Dominicains, les sœurs Maryknoll et les Jésuites; visiter les monastères; informer les abbés sur leur rôle à l'égard des personnes-contacts; favoriser la collaboration avec le secrétariat de l'A.I.M.¹; coordonner les activités interreligieuses monastiques à l'échelle mondiale (A38); préserver l'autonomie des monastères; veiller à ce que chaque commission engage en priorité un dialogue dans son propre milieu (A49); entreprendre des recherches²; et mettre sur pied un Bulletin international³. Le secrétaire général assume toutes ces fonctions de concert avec les responsables des différentes commissions interreligieuses (MID52[95]2).

Le secrétaire général est l'élément-clef de la nouvelle structure du dialogue interreligieux monastique, étant l'intermédiaire entre les différentes commissions interreligieuses et les hautes instances bénédictines et faisant le lien avec le C.P.D.I. P.-F. de Béthune rend des comptes à l'Abbé primat des Bénédictins et aux abbés généraux des Ordres cisterciens sur le déroulement

¹ Voir A49, A38 et MID51[94]4.

² Dans le rapport A49, nous lisons: «To research (to provide homework for designated monastics (frame the questions for Christian Dialogue e.g. political vs. spiritual dialogue); to name methods that assist monastic focus of teaching and conversing with Buddhism, Hinduism, Islam etc.; To assist the Pontifical council with networking with the best contemplative writers on these topics. Make necessary translation available)».

³ Voir MID51[94]4 et A38.

des activités interreligieuses en milieu monastique¹ et informe également le C.P.D.I. qui, toutefois, n'intervient pas dans les affaires administratives du secrétariat général. Le conseil pontifical se réserve 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 secrétaire général établit aussi la communication entre les commissions monastiques linguistiques et continentales.

Aux commissions européenne et nord-américaine, se sont ajoutées les commissions indo-sri-lankaise² et australienne (Annexe IX). L'originalité de cette dernière commission, qui prit le nom de «Australien Monastic Encounter» (A.M.E.) en mai 1994, réside dans le fait qu'elle est composée non seulement de moines bénédictins et cisterciens, mais aussi de «moines» bouddhistes et hindous³. En plus des quatre commissions interreligieuses en place, P.-F. de Béthune espère l'établissement, dans un proche avenir, d'une cinquième qui couvrirait l'Asie du Sud-Est (E1[97]1). Chose certaine: vingt ans après le congrès de Bangalore, le projet de C. Tholens visant à promouvoir un

¹ Voir J. W. Wiseman, «1994 Report on the Work of Monastic Interreligious Dialogue. Prepared for American Monastic Superiors» (A48) et A49.

² Voir MID51[94]4; MID52[95]2. La responsable de cette commission est I. Misquitta (o.s.b.) de l'abbaye Shanti Nilayam (Bangalore). La commission indienne fut établie en 1993, à la suite d'un échange intermonastique où Tai Situ Rinpoche invita dans son monastère à Shérab Ling, un groupe de moines chrétiens d'Europe, dont M. de Dreuille. C'est lors de cette rencontre que B. Griffiths donna sa dernière conférence publique (MID48[93]6). Le M.I.D. indien vit le jour officiellement au début de 1995 (E13[96]1-2).

³ Les objectifs de l'organisme sont reproduits dans le bulletin n°51 (MID51[94]5). Voir aussi MID50[94]7.

dialogue Orient-Occident non seulement en Asie, mais à travers le monde¹, était devenu réalité.

4 - Coopérer avec le nouveau Secrétariat et les autres commissions

L'organisme nord-américain conserve ses objectifs tout en favorisant la coopération avec la commission européenne; ce qu'A. Veilleux encourageait déjà dans un rapport d'activités daté du 12 mai 1980: «Le N.A.B.E.W.D. croit qu'une collaboration avec le D.I.M. européen serait tout à fait désirable et veut rechercher les possibilités de contacts plus fréquents» (A3). Dans le bulletin n°13, il est question d'un pèlerinage en Inde financé par le D.I.M., auquel les moines européens et américains étaient invités à prendre part (NAB13[82]11). Mais de façon générale, les deux organismes se sont ignorés jusqu'en 1985 (E1[96/2]1), année de la nomination du coordonnateur à la tête de la commission centrale; ce sera l'élément déclencheur pour l'établissement de liens malgré la distance qui les sépare².

Leur collaboration s'est concrétisée par la présence d'un représentant du N.A.B.E.W.D. aux réunions annuelles du D.I.M., et inversement. Mais c'est

¹ Voir D. O'Hanlon, «Les Moines d'Asie découvrent l'Asie», *Bulletin de l'A.I.M.* 16 (1974), p. 21.

² La non communication avant 1985 entre le D.I.M. et le N.A.B.E.W.D. est due uniquement à la distance qui les sépare et au fait que leurs intérêts divergent de par leur contexte propre. Mais, il n'y a jamais eu de problèmes entre les deux commissions, comme ce fut le cas entre le N.A.B.E.W.D. et l'A.I.M. En 1991, P.-F. de Béthune affirmait: «le NABEWD et le D.I.M. entretiennent depuis les débuts de bons contacts (échanges d'informations, visites), mais ils ne peuvent pas effectivement collaborer, à cause de la distance et de la différence des situations. Je ne connais donc pas tellement bien le N.A.B.E.W.D.»; «Un Avis personnel au sujet du N.A.B.E.W.D.», p. 1 (A35).

surtout grâce à la mise en place de la nouvelle structure que les commissions interreligieuses se sont rapprochées l'une de l'autre. Bien qu'autonomes, elles devaient coordonner leurs activités pour éviter les doublons et être en mesure de s'entraider en vue d'un enrichissement mutuel. Comme le suggère le logo du secrétariat général créé en 1995 (Figure 6), le M.I.D. et le D.I.M. étaient appelés à travailler ensemble pour une cause commune.



Figure 6

5 - «Contemplation et dialogue interreligieux» (1993)

L'élaboration, dès 1991, du texte «Contemplation et dialogue interreligieux» est le résultat de la coopération entre les commissions nord-américaine et européenne¹. Ce texte, qui constitue la première synthèse, à l'échelle internationale, des quinze ans d'expérience interreligieuse

¹ Il faut noter la création par P.-F. de Béthune depuis janvier 1995 d'un bulletin D.I.M.-M.I.D. international, appelant une coopération entre les commissions européenne et nord-américaine dans la diffusion des nouvelles concernant le dialogue monastique. Voir E3[97]1.

monastique, marque une nouvelle étape pour l'organisme nord-américain et permet de mieux saisir la spécificité du dialogue des moines.

5.1 - Origine et objectif

Il devenait important de nommer l'expérience dialogale des moines. Ce besoin fut précipité par la publication de la Lettre du Cardinal Joseph Ratzinger sur «Quelques aspects de la méditation chrétienne».

a) J. Ratzinger (1989): méconnaissance des acquis monastiques

Lorsque nous avons demandé à P. Coff quels avaient été les répercussions de la publication de la Lettre de J. Ratzinger sur le N.A.B.E.W.D., la Bénédictine nous répondit en ces termes:

We collected all the responses and tried to answer inquiries but the greatest effect was the document drawn up from polled responses to a questionnaire among our membership who have been involved in the exchanges, in meditation practices and teachings since the effort at the Intermonastic Dialogue was initiated. The document was edited by Pere Pierre de Béthune and printed by the International Commission for Monastic Interreligious Dialogue. The document was intitled: Contemplation and Interreligious Dialogue — References and Perspectives drawn from the Experiences of Monastics 1993¹.

La lettre de la Congrégation pour la doctrine de la foi, signée le 15 octobre 1989 et publiée le 14 décembre de la même année, entend définir la prière

¹ Lettre que P. Coff nous adressa le 9 mars 1998 (A118).

chrétienne, tout en décourageant les catholiques de s'engager dans des pratiques issues des religions d'Extrême-Orient. Elle est adressée aux évêques «afin qu'ils en fassent l'objet de leur sollicitude pastorale à l'égard des Églises qui leur sont confiées, de sorte que tout le Peuple de Dieu — prêtres, religieux et laïcs — soit invité à prier avec une vigueur nouvelle Dieu notre Père, dans l'Esprit du Christ notre Seigneur» (AMC,16). Selon P.-F. de Béthune, les conseils de prudence émis par J. Ratzinger ne s'adressaient pas aux moines bénédictins, lesquels bénéficient d'une bonne réputation auprès du Cardinal allemand, mais aux chrétiens qui, pour assouvir leur soif d'intériorité, s'engagent sans discernement dans des pratiques orientales, ou d'influence orientale, au risque de s'exposer au syncrétisme.

Parmi les textes qui ont certainement influencé la rédaction de la Lettre, il y a l'article de H. Urs Von Balthasar «Meditation als Verrat¹», paru en 1977 dans la revue *Geist und Leben* et qui visait directement les moines de saint Benoît. La traduction française de cet article fut publiée notamment dans un ouvrage de 1983, *Des Bords du Gange aux rives du Jourdain*. Ce collectif regroupe des auteurs qui déplorent l'influence des pratiques orientales chez nombre de chrétiens, parmi lesquels des moines:

¹ Plusieurs caractéristiques du collectif de 1983 se retrouvent dans la Lettre de 1989. Par exemple, les deux documents limitent leur vision de l'Orient spirituel au *zen*, au *yoga* et à la méditation transcendante. Par ailleurs, ils définissent les religions orientales selon un principe général, partagé par les mystiques grecques, d'après lequel l'homme naturellement religieux veut échapper à la prison de ce monde. Ils font aussi allusion au caractère égoïste des méditations orientales (voir H. U. von Balthasar et als, *Des Bords du Gange aux rives du Jourdain*, Paris, Saint Paul, 1983, p. 162; et AMC,19), et à l'importance de se référer aux Pères de l'Église pour savoir comment assimiler les pratiques non-chrétiennes (H. U. von Balthasar, *Ibid.*, p. 156; AMC,17.20).

Dans certains monastères, des moines bouddhistes sont venus initier au zen l'ensemble de la communauté. Telle abbaye en Hollande possède une salle-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 Croix¹.

Ces propos renvoient aux échanges spirituels Orient-Occident qui s'effectuèrent, dès 1979, entre des membres de la commission interreligieuse européenne et des bouddhistes *zen* du Japon². La dénonciation de l'usage des pratiques orientales par les moines bénédictins est particulièrement véhémement chez H. Urs von Balthasar:

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 branlante³!

¹ H. U. von Balthasar, *Ibid.*, p. 7.

² La commission européenne est la première à mettre sur pied des rencontres avec des bouddhistes appelées «Échanges Spirituels». Ces échanges débuteront en 1979 avec des bouddhistes *zen* du Japon. La commission nord-américaine suivra l'exemple des Européens avec des rencontres avec des bouddhistes tibétains. Ces rencontres s'inscrivent dans le «Monastic Hospitality Program» initié en 1981.

³ Ceci est la traduction française telle que disponible dans *Des Bords du Gange aux rives du Jourdain*, p. 161. Voir aussi H. U. von Balthasar, «Meditation als Verrat», *Geist und Leben. Zeitschrift für Azese und Mystik*, 50 (1977), p. 266.

Le théologien allemand, qui fut l'auteur d'un document de travail du congrès de Bangalore (NPHM,106), estimait que ces moines chrétiens s'étaient compromis avec des pratiques implicitement identifiées au serpent et à l'Antéchrist¹. Ils se rendent coupables de trahison (*Verrat*) et d'adultère (*Ehebruch*) à l'égard de l'amour crucifié et incarné de Dieu². 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 retiraient à l'abri du vent dans une méditation non chrétienne pour s'y donner du bon temps³.

Notons que l'article de H. U. von Balthasar, qui eut un retentissement certain à l'échelle internationale, fut rendu public en 1977, année décisive pour le dialogue interreligieux monastique, avec les réunions de Petersham et de Loppem. Suite aux accusations du théologien, l'A.I.M. demanda à Pierre Massein (o.s.b.), chargé de cours à l'Institut Catholique de Paris, de donner son point de vue sur les propos de H. U. von Balthasar; ce qu'il fit dans un article, paru dans le bulletin n°27 de l'A.I.M. et intitulé: «Le point de vue bouddhiste et le point de vue chrétien sur les techniques de méditation⁴». P. Massein s'est attaqué aux préjugés qui, encore fortement ancrés dans les milieux chrétiens,

¹ H. U. von Balthasar et als, *Des Bords du Gange aux rives du Jourdain*, *Op. cit.*, p. 160.

² *Ibid.*, pp. 160-161.

³ *Ibid.*, p. 160.

⁴ P. Massein, «Le Point de vue bouddhiste et le point de vue chrétien sur les techniques de méditation», *Bulletin de l'A.I.M.* 27 (1979), pp. 50-55.

portent atteinte aux religions orientales et en biaise la compréhension juste. Mais cela n'a pas empêché, quelques années plus tard, la publication de la Lettre de J. Ratzinger qui, de toute évidence, n'a pas pris acte des mises au point du Bénédictin français, même s'il ne fut plus question, dans la Lettre, des moines de saint Benoît. Il ne pouvait guère en être autrement, le dialogue interreligieux monastique étant prôné par le C.P.D.I. et encouragé par le Pape lui-même¹.

Les moines engagés dans le dialogue se sont malgré tout sentis concernés par la Lettre de J. Ratzinger, non seulement parce qu'elle niait à toute fin pratique la possibilité de rencontrer profondément l'Orient spirituel tout en restant fidèle aux valeurs fondamentales du christianisme, mais encore parce qu'elle faisait fi du travail de l'A.I.M., du D.I.M. et du N.A.B.E.W.D. Plusieurs moines ont donc décidé de réagir.

Quatre types de réactions se dégagent du Bulletin de la commission nord-américaine. Le premier utilise la Lettre pour y voir un encouragement à la prière apophatique, à l'étude des religions orientales et au dialogue interreligieux². Dès le bulletin n°37 (janvier 1990), J. Conner rapporte dans l'éditorial: «malheureusement, la plupart des nouvelles ont parlé [de la Lettre] comme étant seulement une mise en garde concernant l'utilisation des

¹ Selon C. Tholens, il n'y a pas eu de réprobation à l'endroit des commissions interreligieuses tant au sein de l'Église catholique qu'en dehors, sauf parmi les moines plus conservateurs; voir la lettre que le moine hollandais nous adressa le 20 janvier 1998 (A117).

² Dans l'éditorial du bulletin n°37, J. Conner écrit: «The Letter should encourage a deeper dialogue in an effort to clarify some of the issues raised» (NAB37[90]13).

méthodes orientales non-chrétiennes dans l'effort de s'unir à Dieu» (NAB37[90]13). En fait, J. Conner y voit, avec John J. Borelli¹, un encouragement à pratiquer de telles méthodes à condition de les envisager dans une perspective authentiquement chrétienne². Dès la sortie de la Lettre, John J. Borelli a rendu public ses «Réflexions sur la <Lettre aux Évêques de l'Église Catholique sur quelques aspects de la méditation chrétienne>³». Il tente d'en montrer le bien-fondé, en affirmant qu'elle devait être lue comme étant destinée uniquement aux catholiques et non aux bouddhistes ou aux hindous. De plus, il estime que la Lettre encourage l'étude des mystiques apophasiques comme Eckhart, même si nous croyons plutôt avec A. Samy que le mystique rhénan est cité par J. Ratzinger comme un contre-exemple (NAB39[90]10). La Lettre montrerait implicitement l'importance d'étudier les

¹ Voir J. J. Borelli, «Reflections on <Letter to the Bishops of the Catholic Church on Some Aspects of Christian Meditation>», *Buddhist-Christian Studies* 11 (1991), pp. 139-147. J. J. Borelli, évêque, est responsable du Secreteriat for Ecumenical and Interreligious Affairs of the National Conference of Catholic Bishop et conseiller du N.A.B.E.W.D.

² Cela signifie «based on our nature as creatures related to the Creator in Christ and also related to one another in Christ» (NAB37[90]13).

³ J. J. Borelli, «Reflections on <Letter to the Bishops of the Catholic Church on Some Aspects of Christian Meditation>», 14 décembre 1989 (A78). Ces réflexions ont été publiées dans *Origins* 30 (28 décembre 1989), pp. 492-498; et dans *Buddhist-Christian Studies* 11 (1991), pp. 139-147.

traditions orientales¹. C'est du moins ce qu'affirmait Thomas Keating, président du N.A.B.E.W.D., dans l'édition du 1^{er} avril 1990 de *Our Sunday Visitor*. Plus tôt, en janvier, il déclarait au *Sunday New York Times* que certaines des mises en garde du Vatican étaient opportunes, tout en regrettant l'impression négative laissée par la Lettre². Notons que les réactions des quelques membres officiels de la commission nord-américaine vont dans le sens de la Lettre de la Congrégation et tentent d'y trouver les moyens de justifier leurs propres activités. Ils rejoignent ainsi la voie officielle du C.P.D.I. qui, par l'entremise de Felix Machado, affirme que la Lettre fut écrite dans l'intention de redire aux évêques le sens de la prière chrétienne et non de rejeter les pratiques orientales, si bien qu'«une fois le sens de la prière chrétienne compris, si les autres méthodes nous aident alors tant mieux³.»

¹ J. J. Borelli écrit: «There is also an implicit recognition of the importance to study the Buddhist and Hindu traditions, to name two, so that there will be no misunderstandings of what these traditions teach regarding meditation. It is also important to consult informed scholars of these traditions and to enter into dialogue with the meditation teachers of these traditions so that no attempt will be made to integrate a practice which is not understood correctly or which would not fit the belief of the practitioner. (12)» (A78). Or, la section 12 de la Lettre se lit: «Ces propositions [les différentes utilisations des méthodes orientales], ou d'autres analogues, pour harmoniser méditation chrétienne et techniques orientales, devront être continuellement examinées avec un sérieux discernement des contenus et de la méthode, pour éviter de tomber dans un pernicieux syncrétisme»; dans H. U. von Balthasar et als, *Ibid.*, p. 12. Compte tenu de l'imprécision de la Lettre quant à la définition du «discernement sérieux», l'interprétation de J. J. Borelli, dans l'esprit de la Lettre — qui fait fi de la dimension dialogale comme le remarqua P.-F. de Béthune —, revient, croyons-nous, à forcer quelque peu la signification de la section 12. En outre, P.-F. de Béthune, dans son rapport au C.P.D.I. sur la Lettre, regrette que «la Lettre n'invite nulle part, au moins certains chrétiens, à étudier de plus près la réalité des spiritualités d'Orient.»; «Rapport présenté au Conseil pontical pour le Dialogue Interreligieux au sujet de la Lettre de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi sur quelques aspects de la méditation chrétienne», p. 4 (A34).

² «Trying to Reconcile the Ways of the Vatican and the East», *Sunday New York Times* (1^{er} juillet 1990).

³ Ces propos nous ont été confiés par F. Machado au C.P.D.I. à Rome le 29 mai 1993 (E4[93]2).

Mais le souci d'approuver les propos de la Congrégation ne fut pas partagé par tous. Dans le bulletin n°38, Paul Philibert, provincial des Dominicains de New Orleans, constate qu'«en dépit des efforts sincères de la part de certaines autorités catholiques américaines pour recevoir cette lettre comme un document de soutien (*supportive*) et d'encouragement pour ceux qui mènent une vie contemplative, la vérité est que la lettre exprime fondamentalement le soupçon» (NAB38[90]7).

La réaction de P. Philibert s'inscrit dans le deuxième type de réactions où s'expriment la consternation et la critique sévère. Dans son article, «An Open Letter to American Religious concerning Cardinal Ratzinger's Instruction on Aspects of Christian Meditation» (NAB38[90]7), Paul Philibert, adepte de la *centering prayer*, passe en revue les lacunes du document avant d'appuyer la détermination des contemplatifs américains de poursuivre leurs efforts pour «approfondir leur expérience de l'Évangile et leur adoration de Dieu en Christ à travers la voie du silence dynamique, telle que définie par la *centering prayer*, le *sesshin*, et la prière de l'inconnaissance» (NAB38[90]10). De son côté, B. Griffiths déclare que:

As a response to the challenge presented by Hindu and Buddhist spirituality today I find it extremely disappointing. There is no hint of the tremendous depth of this spirituality or of its profound wisdom. (NAB38[90]11)

Dans son article, «Monk's Response to Document on Christian Prayer from the Congregation Doctrine of Faith¹», le maître de Shantivanam soutient que la Lettre offre non seulement une vision superficielle des méditations orientales, réduites ici à des «fragments» (*bits and pieces*) (AMC,19) dangereux, mais aussi une conception inadéquate de la prière chrétienne, ignorant ce qu'elle a de plus significatif selon l'Évangile et la tradition catholique (NAB38[90]11).

Le troisième type de réaction combine les deux précédents. On y retrouve le souci de montrer la bonne intention de J. Ratzinger et le désir de mettre en lumière les lacunes de sa Lettre. C'est ce que tenta de faire Ama Samy dans «May a Christian Practice Zen or Yoga?» Pour le Jésuite indien, la Lettre

is filled with solid doctrine and guidelines which are timely and of great help to spiritual directors and others. Nevertheless, it is an inadequate treatment, seemingly composed of many disparate parts and so lacking in flow and harmony. (NAB39[90]8)

Les déclarations que Pascaline Coff fit 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

¹ NAB38[90]11. L'article de B. Griffiths fut aussi publié dans le *National Catholic Reporter* du 11 mai 1990. Il est intéressant de noter que les réactions de P. Philibert et de B. Griffiths furent sélectionnées parmi d'autres par T. Keating, comme le révèle cet extrait de lettre écrite le 7 août 1990 par le président du N.A.B.E.W.D. à P.-F. de Béthune: «I had gathered a number of commentaries on the letter of Cardinal Ratzinger but I can't find a couple of them that were especially good. Actually, two of the better ones appeared in the Bulletin of the N.A.B.E.W.D. I include the other reports that I think are worth noting.»

occidentale¹». La secrétaire exécutive regrette l'absence de références aux mystiques chrétiens et aux religions orientales dans la définition de la prière authentique. Si la Lettre ne rejette pas d'un revers de la main les prières orientales, précise P. Coff, elle ne leur prête pas non plus un grand intérêt d'un point de vue spirituel.

Enfin, le quatrième type de réaction consiste à justifier le fondement chrétien de la *centering prayer*. T. Keating, dans «Centering Prayer and the Christian Contemplative Tradition» (NAB40[91]9), entend répondre à l'appel du Cardinal J. Ratzinger de renouveler la tradition contemplative chrétienne, mais il se garde bien de rappeler l'influence du *zen*, du *yoga* et de la méditation transcendante dans l'élaboration de la *centering prayer*. Pourtant cette influence fut clairement reconnue en 1978 notamment par Thomas E. Clarke (s.j.)² et par Bede Griffiths³. Alors que la Lettre de J. Ratzinger et, avant elle, l'article de H. U. von Balthasar, mettaient en garde contre l'utilisation du *zen*, du *yoga* et de la Méditation Transcendante, B. Pennington, quant à lui,

¹ Voir aussi P. Coff, «The Inner Journey: Reflections on the Awakening of Mind and Heart in Buddhism and Christianity», *Buddhist-Christian Studies* 11 (1991), pp. 173-195.

² «One of the exercises of interiority which has come into favor in the past few years in the United States has been termed the centering prayer. Like other recent approaches to prayer, most of which have been influenced by Zen Buddhism, Transcendental Meditation, or other currents of eastern spirituality, it directs the focus of mind and spirit inward, toward the self, the center, the still-point.», dans *Finding Grace at the Center*, St. Bede's Publications, Petersham, 1978, p. 49.

³ B. Griffiths, se rapportant à l'article de B. Pennington, «Centering Prayer» (Doubleday, 1982) déclare que «The art of the mantra consists in the repetition of a sacred word or a verse from the Bible, which has the effect of <centering> the person, unifying all the faculties and focusing them on the indwelling presence of God. The discovery was made in Spencer Abbey under the influence of the Maharishi's Transcendental Meditation and led to the concept of <centering prayer>»; B. Griffiths, *The New Creation of Christ*, Springfield, Templegate, 1992, p. 39.

fréquentait ces trois types de méditations dès avant 1977¹ et il encourageait les chrétiens à se familiariser avec elles:

We should not hesitate to take the fruit of the age-old wisdom of the East and «capture» it for Christ. Indeed, those of us who are in ministry should make the necessary effort to acquaint ourselves with as many of these Eastern techniques as possible. [...] Many Christians who take their prayer life seriously have been greatly helped by yoga, Zen, TM and similar practices, especially where they have been initiated by reliable teachers and have a solidly developed Christian faith to give inner form and meaning to the resulting experiences².

Les promoteurs de la *centering prayer* semblent avoir changé quelque peu leur approche suite aux critiques du Vatican sur la place des méthodes orientales dans l'expérience contemplative chrétienne. B. Pennington nous déclara, lors d'une entrevue en août 1996 à Gethsémani, que la *centering prayer*, fondamentalement chrétienne, a été enseignée depuis les Pères du désert, et qu'elle n'a rien emprunté aux pratiques orientales³. La *centering prayer* serait donc l'aboutissement de la longue tradition contemplative chrétienne qui remonte aux «Pères du désert d'Égypte, de Palestine et de Syrie [...]» (NAB40[91]11). B. Pennington met l'accent sur le caractère profondément

¹ T. Keating situe l'origine de la *centering prayer* à l'abbaye de Spence (MA), où un maître zen et un maître de Méditation Transcendantale furent invités à donner des séances de méditation. Voir «The Origins of Centering Prayer» dans T. Keating, *Intimacy with God*, New York, Crossroad, 1994, pp. 11-21.

² «Centering Prayer», dans *Finding Grace at the Center*, Petersham, St. Bede's Publications, 1978, pp. 5-6.

³ E15[96]1. M.-M. Funk reconnaît pour sa part une influence bouddhique sur la *centering prayer*, puisqu'en parlant de cette dernière, elle nous confia en 1994: «[...] we unshamefully borrowed some teachings from the Buddhists, namely it is a practice [...]» (E2[94]1).

chrétien de cette prière¹ et montre en quoi elle se distingue des techniques orientales². Il faut reconnaître que cette prière soulevait déjà des soupçons au sein du catholicisme américain et s'attirait l'ire de Mère Angelica. La réaction de T. Keating, qui visait à clarifier les choses, était de nature à calmer les esprits inquiets, puisqu'elle montre que la *centering prayer* correspondait au souhait de J. Ratzinger de voir les chrétiens approfondir leur propre tradition.

P.-F. de Béthune, consultant du C.P.D.I., s'est pour sa part montré plus audacieux face à la Lettre. Dans son rapport présenté au C.P.D.I., en mars 1990, le moine belge admet que la Lettre «ne porte pas de jugement sur les traditions ni même sur les méthodes spirituelles des autres religions³», mais il précise aussitôt que les destinataires de la Lettre 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, doctrinale, mais non dialogale. Or,

¹ Ainsi face à l'inquiétude de J. Ratzinger de voir les méditants chrétiens abandonner l'idée de Dieu un et trine, en faveur d'une immersion confuse dans la divinité, T. Keating souligne en 1992 que la source de la *centering prayer* est la Trinité en nous. Voir T. Keating, *Intimacy with God*, New York, Crossroad, 1994, pp. 32.148. Il fit allusion à ce rapport prière contemplative-Trinité dans son article publié en 1991 (NAB40[91]10). Or, dans le collectif sur la prière du recentrement, *Finding grace at the center*, publié en 1978, T. Keating ne s'en préoccupe pas.

² T. Keating écrit: «This is what distinguishes Centering Prayer from Eastern methods. Eastern methods are primarily concerned with awareness. Centering Prayer is concerned with divine love»; dans T. Keating, *Ibid.*, p. 125. Il ajoute aussi que «The Eastern traditions put greater emphasis on what the self can do and hence contain the innate hazard of identifying the true self with God. The Christian tradition, on the other hand, recognizes God present but distinct from true self. In other words, our uniqueness remains and becomes the vehicle for the divine expression, which was why we were created: to share by grace in the oneness of the Father and the Son»; *Ibid.*, p. 126.

³ P.-F. de Béthune, «Rapport présenté au Conseil pontical pour le Dialogue Interreligieux au sujet de la Lettre de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi sur quelques aspects de la méditation chrétienne», p. 1 (A34).

précise-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 dialogue¹». Même de bonne foi, l'auteur de la Lettre s'est fourvoyé en entrant dans le domaine du dialogue sans le vouloir. Parler des chrétiens pratiquant le *zen*, c'est inévitablement qualifier le *zen* d'une certaine façon et susciter des réactions parmi les bouddhistes. P.-F. de Béthune écrit: «en faisant ainsi abstraction de la dimension dialogale, désormais constitutive pour la vie de l'Église, les auteurs de la Lettre affaiblissent considérablement la pertinence de leur intervention auprès des chrétiens²». Le coordonnateur du dialogue interreligieux monastique reproche au 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. Pour compenser cette lacune, il propose d'engager un dialogue avec la Congrégation de la doctrine pour la foi³ et de continuer le travail de discernement en donnant la parole aux nombreux catholiques pratiquant «une méditation chrétienne très influencée par d'autres types de méditation et qui attestent en avoir été aidés dans leur pratique chrétienne⁴». Il conclut son rapport en annonçant son intention de faire une enquête avec l'aide des commissions interreligieuses et d'experts, sur la pratique actuelle entourant le dialogue d'expérience religieuse. Le Cardinal Francis Arinze donna son appui au projet du moine de Clerlande.

¹ *Ibid.*, p. 2.

² *Ibid.*, p. 3.

³ Ce dialogue entre le C.P.D.I. et la Congrégation est d'autant plus important que Ratzinger n'a pas pris la peine de consulter le C.P.D.I. pour la rédaction de la Lettre; il a simplement demandé à F. Arinze de la diffuser.

⁴ P.-F. de Béthune, *Ibid.*, p. 6.

b) F. Arinze (1991): pour une articulation du dialogue des moines

Le 7 juillet 1991, le secrétaire du C.P.D.I. rendait publique une lettre sur le dialogue interreligieux monastique, en réponse à celle de J. Ratzinger. F. Arinze commence par rappeler les grandes étapes du dialogue monastique: Bangkok, Bangalore, la lettre de S. Pignedoli, en précisant que chacune d'elles a fait l'objet d'un encouragement de la part des plus hautes instances de l'Église catholique¹. Il rappelle aussi le soutien constant du C.P.D.I. aux échanges spirituels entre l'Orient et l'Occident. Puis, il met l'accent sur la richesse de l'expérience accumulée par les 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 du C.P.D.I. prend le contre-pied de H. U. von Balthasar, qui dénonce le comportement des moines aux congrès pan-asiatiques et l'infiltration de méthodes non-chrétiennes dans les monastères. De plus, elle entend contrebalancer et compléter la Lettre de J. Ratzinger², en encourageant les commissions inter-monastiques à évaluer leur longue expérience dialogale pour le bénéfice de la famille bénédictine et de toute l'Église:

¹ Cette précision fait possiblement écho aux propos de H. U. von Balthasar: «Il n'a pas manqué non plus d'autorités chrétiennes pour vanter une méditation orientale, de laquelle ils prétendaient avoir chassé le paganisme pour en faire un instrument neutre utilisable pour tout genre de méditation»; dans *Des Bords du Gange aux rives du Jourdain*, *Op. cit.*, p. 161.

² «The Letter of CDF has given sound guidance in setting forth the nature of Christian prayer and meditation. There are nevertheless questions which require further study, particularly with regard to the integration of different forms of spirituality» (NAB43[92]16).

The time would seem to be ripe to make an evaluation of this experience, to see the benefits which have come from contacts with other forms of monasticism and spirituality, but also to examine some of the problems arising in this domain. (NAB43[92]16)

La Lettre fut composée par le C.P.D.I. à la demande de P.-F. de Béthune (A120) qui, en tant que coordonnateur des commissions interreligieuses, muni d'un mandat officiel et explicite, pouvait réaliser son projet en sensibilisant plus facilement les moines à sa cause et en donnant à celle-ci un rayonnement à l'échelle de l'Église. La problématique du dialogue d'expérience concernait dorénavant tous les catholiques, et la Lettre de la Congrégation était l'occasion d'une première collaboration entre le D.I.M. et le M.I.D., visant à clarifier la spécificité du dialogue des moines: «Il ne suffit pas [...] de rendre possible des expériences, il faut encore assurer la nécessaire réflexion sur ce qui a été ainsi vécu¹». L'effervescence autour des propos de J. Ratzinger contribua à donner force et cohésion au processus de restructuration du N.A.B.E.W.D. qui débuta un an plus tard. Ajoutons enfin que la publication de la Lettre de F. Arinze dans le bulletin n°43, où le mot «monastique» apparaît pour la première fois dans le nom du Bulletin, revêt un caractère particulièrement symbolique, dans la mesure où le début du rapprochement entre le M.I.D. et le D.I.M. sur le plan organisationnel, coïncide avec le commencement de leur collaboration effective.

¹ Manuscrit en français de la préface pour les actes de la rencontre de Gethsémani, p. 2 (A100).

5.2 - Collaboration transatlantique inédite

Suite à la publication de la Lettre de F. Arinze, le M.I.D. et le D.I.M. furent sollicités pour partager leurs expériences et réfléchir sur le rapport entre dialogue et contemplation. Leur collaboration s'effectua en deux étapes. La première consista dans l'envoi d'un questionnaire — établi en 1991 et publié dans le bulletin n°7 du D.I.M. — aux moines européens et nord-américains. Dans le cas du M.I.D., le questionnaire fut distribué aux personnes-contacts qui, aidés de leur abbé respectif, avaient la charge de sonder leur propre monastère¹. Katherine Howard a joué un rôle majeur dans cette étape initiale; elle retoucha le questionnaire, l'envoya aux personnes-contacts et récolta les réponses, dues pour avril 1992. Une cinquantaine de réponses en provenance de sept pays furent envoyées à une petite commission francophone (D.I.M.) de cinq personnes qui s'est réunie en avril 1993 pour en dégager le contenu.

La deuxième étape consistait à faire la synthèse des réponses reçues. Un autre groupe de trois personnes s'est réuni pour dresser un plan en fonction des thèmes relevés; une première ébauche, rédigée par P.-F. de Béthune et intitulée «Contemplation et dialogue interreligieux», fut discutée à la réunion annuelle du D.I.M. à Göttweig en Autriche² et soumise à plusieurs experts, dont R. Panikkar. En juillet, P.-F. de Béthune demanda à K. Howard de vérifier si la synthèse répondait aux souhaits des membres de la commission nord-

¹ Voir «North American Board for East-West Dialogue. Report on December 6-8, 1991 Meeting. St. Paul's Priory. Saint Paul, Minnesota», p. 3 (A11).

² Voir MID48[93]6 et l'éditorial de J. Conner (MID49[94]28).

américaine (A37) qui en discutèrent à leur réunion annuelle à l'abbaye de St. Procopius en août 1993. Finalement, le texte définitif fut rendu public en novembre 1993, et chaque commission locale y ajouta sa propre bibliographie¹. Le M.I.D. le publia dans son Bulletin en janvier 1994 (MID49[94]12).

Le document «Contemplation et dialogue interreligieux. Repères et perspective puisés dans l'expérience des moines» est le fruit de la collaboration entre les commissions européenne et nord-américaine; mais il est surtout le produit de nombreuses années d'expérience religieuse faite par des chrétiens en dialogue avec les spiritualités d'Orient. Si la version finale du document est le résultat d'une longue concertation, il faut préciser que le rôle du M.I.D. fut déterminant dans la première étape, alors que celui du D.I.M. le fut dans la seconde. Mais ce texte est avant tout l'œuvre de P.-F. de Béthune, initiateur du projet et rédacteur du document-synthèse, si bien qu'il fut publié sous son nom en 1997 dans le recueil de textes intitulé *Par la foi et l'hospitalité*².

5.3 - Expériences de l'absolu en dialogue

Le document né de l'expérience du M.I.D. et du D.I.M. est un pas de plus dans la compréhension du dialogue interreligieux au sein de l'Église catholique. Publié également dans le bulletin n°84 du C.P.D.I., «Contemplation

¹ MID48[93]6. Voir aussi MID51[94]1: «The Board also approved a fundamental bibliography drawn up by Fr. James W. Wiseman, OSB, the Board's Chair, which is to be affixed to the paper on Contemplation and Dialogue that was done in collaboration with D.I.M. of Europe.»

² P.-F. de Béthune, *Par la foi et l'hospitalité*, Clerlande, Publications de Saint-André [Cahier de Clerlande, 4], pp. 97-129.

et dialogue interreligieux» (1993) complète en quelque sorte la série des documents du C.P.D.I. sur le dialogue, en s'ajoutant à «Dialogue et mission¹» (1984) et «Dialogue et annonce» (1991)². Plus spécifiquement, il développe le quatrième type de dialogue envisagé par ces deux textes pontificaux: le dialogue d'expérience religieuse. John Shirieda écrit au sujet du nouveau document:

Il répond au souhait de notre Conseil de clarifier la nature du «dialogue de l'expérience religieuse», tout particulièrement en ce qui concerne la prière et la contemplation. Le document présente des réflexions et suggestions rassemblées sur la base d'expériences réalisées depuis de nombreuses années. Il peut être vu comme un approfondissement de certaines questions abordées dans la lettre de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi [...]

Toutefois, «Contemplation et dialogue interreligieux» n'est pas un exposé doctrinal qui viendrait se substituer à la Lettre de J. Ratzinger. Il présente plutôt des conseils de sagesse monastique, alliant prudence et audace. Le texte de P.-F. de Béthune adopte une attitude courageuse face à l'accueil des pratiques bouddhiques telles qu'elles sont comprises par leurs propres adeptes; il se démarque ainsi du document de J. Ratzinger qui, en optant pour une position apologétique, alimente la méfiance à l'égard des pratiques non-chrétiennes. Mais, la différence entre les deux textes est encore plus grande si l'on considère que le Cardinal allemand envisage la pluralité religieuse comme une menace à l'intégrité et à l'identité chrétiennes. Ce faisant, il refuse

¹ Abréviation de «Attitude de l'Église catholique devant les croyants des autres religions. Réflexions et orientations concernant le dialogue et la mission».

² P.-F. de Béthune précise d'ailleurs s'y être référé constamment, à côté de *Nostra Ætate* et de la Lettre de la C.D.F., pour la rédaction de son document (CD,4).

de reconnaître l'absolu bouddhique comme tel et réduit le bouddhisme à des éléments partiels¹, relatifs (AMC,20), qu'on peut éventuellement intégrer à une pratique chrétienne:

on pourra recueillir en elles ce qui s'y rencontre d'utile, à condition de ne jamais perdre de vue la conception chrétienne de la prière, sa logique et ses exigences, puisque c'est de cette totalité que ces fragments devront être reformulés et assumés. (AMC,19)

Puisque l'absolu chrétien est inégalable², ces «fragments assumés» peuvent donc au mieux aider «celui qui prie à se tenir devant Dieu dans une attitude de détente intérieure [...]»³. Selon ce point de vue, le christianisme est appelé à «accomplir» les voies bouddhiques et, ce faisant, à miner leur spécificité propre⁴. Or, le document de P.-F. de Béthune est en faveur non pas d'une assimilation culturelle⁵, mais d'un dialogue en profondeur envisagé sous un angle différent: le chrétien, engagé dans une pratique de méditation bouddhique, considère cette pratique, non pas comme un fragment à

¹ Selon Augustin, il s'agit, dans la prière, «de se concentrer en soi-même, mais aussi de transcender le moi qui n'est pas Dieu, mais une créature» (AMC,19). Or, la Congrégation limite implicitement le bouddhisme au fait de se concentrer en soi-même. Se borner au *dharma* seul, c'est alors être en proie à l'égoïsme. D'où la nécessité d'assimiler les éléments bouddhiques dans une perspective chrétienne pour les envisager dans la transcendance divine. Cela nous rappelle ces propos de H. U. von Balthasar: «On s'occupe d'<hygiène de l'âme>, parce que de tels exercices de vidage à un tel; cette façon de voir est du pur égoïsme, elle est directement opposée au motif de la méditation chrétienne [...]»; H. U. von Balthasar et als, *Des Bords du Gange aux rives du Jourdain*, *Op. cit.*, p. 162.

² Voir AMC,18.

³ AMC,21.

⁴ C'était aussi la position de H. U. von Balthasar, lequel précisa la nécessité d'enrichir le christianisme de mystiques étrangères: «Il est vrai aussi que la mystique non chrétienne a toujours, à travers les siècles, fécondé la spiritualité chrétienne, mais quand cette influence était correctement assimilée, comme un <défi> qui suscitait la réponse spécifiquement chrétienne [...]»; dans H. U. von Balthasar et als, *Ibid.*, p. 162.

⁵ Voir *Ibid.*, p. 161.

«accomplir», mais comme une voie englobante qui conduit à une expérience de l'absolu¹. Il n'est pas question ici de séparer les méthodes de méditation orientales d'une conception spécifique du monde². C'est plutôt en préservant le caractère unique de la pratique bouddhique, que le méditant chrétien, le moine en l'occurrence, parvient à entrer dans un dialogue intérieur, source d'un éventuel renouveau monastique et ecclésial. Nous touchons ici à la question du dialogue intrareligieux que nous aborderons dans la seconde partie de la thèse.

6 - Approfondissement des liens et nouveaux défis

La mise en place de la nouvelle structure du M.I.D. a consolidé quatre grands réseaux de l'organisme nord-américain. Le premier renvoie au lien privilégié désormais établi entre les différentes commissions interreligieuses. À mesure que l'organisme nord-américain gagnait son indépendance, ses liens se resserraient avec la sous-commission européenne. La Lettre de F. Arinze encouragea cette collaboration avant même que le N.A.B.E.W.D. change de nom. Une fois dégagés de la tutelle de l'A.I.M., le M.I.D. et le D.I.M. sont devenus le moteur d'un mouvement international dont la vitalité dépend

¹ P.-F. de Béthune précise très justement que «le Bouddhisme n'est donc pas une <idéologie du soupçon>, mais une approche résolument apophatique de la Réalité Ultime»; P.-F. de Béthune, «Le défi du bouddhisme», *Bulletin international des commissions pour le dialogue interreligieux monastique* 5 (1998), p. 30. Voir aussi «Bouddhisme et christianisme: convergences et divergences. Déclaration finale d'un colloque interreligieux à Taiwan», *Documentation catholique* 2130 (21 janvier 1996), p. 93: «Dans leurs traditions respectives, bouddhisme et christianisme proposent un idéal concret de perfection humaine.»

² P.-F. de Béthune et H. U. von Balthasar s'entendent sur ce point. Voir H. U. von Balthasar, *Ibid.*, p. 155.

dorénavant de leur capacité à communiquer et à coopérer. Dans sa lettre du 20 janvier 1998, C. Tholens nous confia que le D.I.M. se caractérisait par un dialogue cérébral et théologique, et le M.I.D. par un dialogue dynamique et actif. Cela s'est vérifié dans l'élaboration du document de 1993 où la contribution des Américains s'est démarquée par les nombreux témoignages d'expériences interreligieuses, tandis que les Européens ont joué un rôle plus important dans la synthèse des témoignages reçus. Cette collaboration doit aussi s'étendre aux commissions indienne et australienne. De cette façon seulement, le mouvement interreligieux monastique sera en mesure de rencontrer ses objectifs.

L'élaboration du texte «Contemplation et dialogue interreligieux» a mis en évidence un deuxième réseau de moines engagés dans une pratique de méditation orientale comme le *zen*, le *yoga* ou la pratique de *vipassanâ*. Un tel réseau, encore que très limité, existait déjà au congrès de Bangalore. Il fallait attendre le document de 1993 pour qu'il puisse se déployer au grand jour sans peur d'être taxé d'hérétique¹. Entrer dans l'expérience de l'autre était devenue une voie reconnue officiellement comme spécifique au dialogue des moines. Réunis pour réagir à la Lettre de J. Ratzinger, les contemplatifs qui se laissent transformer par un dialogue intérieur avec l'Orient spirituel, étaient invités à partager leurs expériences respectives et à enrichir leur communauté.

¹ P.-F. de Béthune rappelle qu'en «1956, when Father J.M. Dechanet published *The Way of Silence*, in which he proposed a way to integrate yoga with Christianity, his superiors counseled him to write it under a pseudonym in order not to compromise his reputation nor that of his monastery while taking up such a doubtful cause. Since that time, many things have changed!»; «The Orient in Our Midst», *A.I.M. Bulletin* 32 (1982), p. 39.

S'enracinant dans les exemples de H. Le Saux, de T. Merton et de B. Griffiths, ce réseau, qui continue de croître, joue, croyons-nous, un rôle déterminant dans le renouveau monastique souhaité par les commissions interreligieuses¹.

Le troisième réseau se rapporte à la relation de confiance qui s'est établie entre les membres du M.I.D. et leurs partenaires bouddhistes. Fruit des échanges organisés depuis le début des années 1980, cette relation a révélé sa profondeur à la rencontre de Gethsémani. La qualité de ce réseau chrétien-bouddhiste se traduit au moins de trois façons: d'abord, l'amitié qui lie les partenaires de dialogue est assez forte pour ne pas être affectée par les déclarations officielles, récurrentes de surcroît, qui projettent une image biaisée, voire négative, des religions orientales et plus spécifiquement du bouddhisme. Ensuite, cette relation de confiance a encouragé les bouddhistes à mieux apprécier la spiritualité chrétienne. Donald Mitchell écrit en ce sens:

The Buddhist world has gained a new respect for Christian spirituality through its contact with Christian monasticism in MID. I think that the intermonastic exchanges have made this happen².

La rencontre de 1996 a permis de vérifier la profondeur de cette confiance, puisque les bouddhistes, de diverses traditions, étaient assez à l'aise pour dévoiler leurs différences devant leurs partenaires chrétiens. Gethsémani réunissait en effet des bouddhistes des trois véhicules et l'on assistait parfois à de vifs échanges entre bouddhistes de provenances différentes. Le M.I.D. joue

¹ L. Lefebure, conseiller du M.I.D. depuis 1995, partage aussi cette idée, puisqu'il entreprit en 1998 une étude aux États-Unis sur les enjeux de ce type de pratique.

² Cette citation est tirée de la lettre que D. W. Mitchell nous adressa le 18 août 1996.

un rôle important et unique pour les bouddhistes eux-mêmes, celui de réunir autour de questions essentielles différents membres de la *saṅgha*, non seulement les bouddhistes des diverses traditions, mais aussi les bouddhistes asiatiques et les Occidentaux convertis, qui ont en temps normal peu de contacts. Les rencontres interreligieuses monastiques sont l'occasion pour les bouddhistes d'Occident et d'Asie de collaborer davantage et se remettre en question pour s'enrichir mutuellement.

Dans le bulletin d'octobre 1991, l'éditeur éveille pour la première fois le lecteur à l'islam et au dialogue islamo-chrétien; il multipliera par la suite les références à la religion musulmane, ouvrant ainsi la voie à un quatrième réseau. Mis à part la croissance rapide de l'islam en Occident, l'origine des contacts entre le M.I.D. et la communauté musulmane est à rechercher dans la guerre du Golfe. Dans le Bulletin, aucun article sur l'islam n'est publié avant 1991¹ et c'est après cette date qu'on recommande des livres sur cette religion². La première réunion nationale des personnes-contacts, qui s'est tenue en juin 1991 à l'abbaye de St. John au Minnesota³, porta sur le bouddhisme et sur l'islam. La volonté des moines américains était claire: encourager la compréhension mutuelle entre chrétiens et musulmans à une époque

¹ Voir NAB42[91]16; NAB44[91]9; NAB44[91]10; MID50[94]15; MID55[96]18; MID55[96]22.

² Parmi les livres recommandés dans le Bulletin, un seul concerne l'islam dans la première période éditoriale (K. Crag, NAB 25[86],11), alors que la seconde réfère plus à l'islam qu'à l'hindouisme. Islam: voir NAB 36[89]13; M. Shafii (MID43[92]17); K. E. Helminski (NAB 46[93]23); M. Jouadi (MID49[94]24, MID53[95]19, MID53[95]20); N. Seyyed Hossein (MID53[95]18); N. Seyyed Hossein (MID53[95]18); W. C. Chittick (MID53[95]20); L. Angel (MID53[95]20); V. Martiso (MID54[95]24).

³ Voir NAB40[91]2 et NAB41[91]1.

particulièrement tendue entre les deux communautés. La lettre d'A. Veilleux adressée à K. Howard le 20 avril 1991 est explicite sur ce point:

At a time when more than 90% of the American population backs the war policies of George Bush, such a appeal to Non-Violence is both more necessary than ever and bound to have little publicity. But we should certainly not stop advocating peace, even if so many want to solve the world problems through massive destructions... I am very please to hear that there will be something on Islam at the June Meeting of the Contact Persons at Colledgeville. At a time when so much hatred has been generated through the war, and when so many Westerners identify Islam with Saddam Hussein [...] it is important to make known in the West the spiritual depth of Islam.

Le dialogue avec l'islam engagé par les moines depuis 1991 est de première importance; d'abord, parce que les sociétés occidentales projettent une image généralement négative de l'islam, ce qui réveille les haines du passé; ensuite, parce que le dialogue islamo-chrétien semble ne pouvoir réussir que s'il est engagé sur le plan de l'expérience religieuse. Enfin, la confrontation de l'islam et du christianisme ne peut que s'amplifier avec les années, et ce, pour plusieurs raisons qu'on ne peut débattre ici. La volonté des moines de découvrir la profondeur spirituelle de l'islam ne peut que contribuer à adoucir cette confrontation et éventuellement à la changer en dialogue.

Nous ne pouvons pas conclure ce survol des réseaux du M.I.D. sans constater que, depuis sa création, le M.I.D. est une commission essentiellement américaine dont les membres sont tous américains et qui centre ses activités aux États-Unis. Étant donné que ses intérêts sont d'ordre continental et non

pas national, il est censé couvrir aussi le Canada et le Mexique¹. Certes, des efforts ont été faits par A. Veilleux au début des années 1980 pour inclure des Canadiens dans le cercle des contacts-personnes. À la cinquième réunion annuelle au monastère d'Osage, on rapporta qu'au moins une personne dans chaque monastère canadien était intéressée à en faire partie². Mais dans l'ensemble, on ne peut que reconnaître le peu d'intérêt des communautés monastiques du Canada pour le dialogue interreligieux. Le premier événement organisé par la commission hors des États-Unis n'eut lieu qu'en octobre 1998 avec la tenue de la vingt-deuxième réunion annuelle du M.I.D. au monastère d'Oka, près de Montréal.



Au terme de ce troisième chapitre, nous mesurons plus justement l'ampleur des changements qui accompagnent la nouvelle appellation de la commission nord-américaine. Du point de vue structurel, le M.I.D. ne dépend plus de l'A.I.M. et il est appelé à coopérer avec les autres commissions interreligieuses. Du point de vue de ses orientations, il se concentre davantage sur le fait de cerner la spécificité du dialogue des moines. Il faut souligner que la coopération entre les commissions nord-américaine et européenne

¹ Notons qu'une des seules fois, sinon la seule fois, où il est question du Mexique, pays d'Amérique du Nord, dans les documents du N.A.B.E.W.D., c'est en rapport avec le fait de ramasser des fonds. En effet, bien que nord-américaine, la commission est avant tout américaine. Peu de place est faite au Canada, et pratiquement aucune au Mexique.

² Voir «Minutes. Aide Inter-Monastique. North American Board for East-West Dialog, rapport de la 5e réunion annuelle (5-6 décembre 1981)», Osage+Monastery, Tulsa, OK (A88).

constitue en soi un apprentissage du dialogue. Les rapports entre moines européens et américains, bien qu'ils aient toujours été de nature cordiale, montrent l'importance de ménager la sensibilité de chacun. D'un côté, P.-F. de Béthune déplore de ne pas avoir été entendu à la réunion annuelle du N.A.B.E.W.D. en 1986. De l'autre, P. Regan avoue se sentir parfois étranger dans certaines réunions en France et en Italie¹. Mais, malgré les différences de sensibilité, les moines sont conscients de la nécessité de dépasser leurs propres limites culturelles. Le dialogue avec les moines des autres religions commence par un dialogue *ad intra*, à l'intérieur de sa propre communauté ou, pour le dire autrement, le dialogue interreligieux commande d'entrer en dialogue avec ses propres frères. P. Coff est explicite à ce sujet dans sa lettre du 16 janvier 1992 à P. Regan, dans laquelle, au nom de la commission, elle demande pardon à P.-F. de Béthune pour le malentendu de 1986; elle écrit: «Le dialogue intermonastique est une œuvre sacrée où nous sommes tous engagés, et elle exige l'amour-compassion et des cœurs compréhensifs, et même la réconciliation et le pardon quand c'est nécessaire²». P. Regan va dans le même sens lorsqu'il lui répond quelques jours plus tard: «dans un âge où le dialogue est au niveau international, nous sommes appelés à transcender les limites de notre propre culture et à accepter d'être dérangés (*stretched*) pour le bien de la rencontre de l'autre³». En cela, il ne fait aucun doute que la coopération transatlantique repose sur des bases solides, et si il y a eu des tensions vives qui

¹ Voir Lettre de P. Regan à P. Coff, 23 janvier 1992 (A123).

² Cela est notre traduction d'un extrait de la Lettre de P. Coff écrit le 16 janvier 1992 à P. Regan (A124).

³ Il s'agit de notre traduction d'un extrait de la Lettre de P. Regan à P. Coff, 23 janvier 1992 (A123).

ont existé entre l'organisme américain et les instances européennes, elles «n'étaient pas, au dire de M. de Dreuille, entre Europe et Amérique, mais entre tendances conservatrices et progressistes dans les deux continents¹.»

¹ Ces propos sont tirés de la lettre que nous adressa M. de Dreuille de 4 février 1996 (A116).

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE : au cœur du débat sur les méditations orientales

L'idée et la pratique du dialogue interreligieux en milieu monastique ont connu une avancée extraordinaire en l'espace d'une quarantaine d'années seulement, de la naissance de l'A.I.M. à la création du N.A.B.E.W.D. jusqu'à la nouvelle structure du M.I.D. Nous avons vu que le développement de chacune de ces structures monastiques correspond à une approche et à des enjeux spécifiques du dialogue.

L'idée d'une rencontre des monachismes au sein de l'A.I.M. s'est développée dans un contexte missionnaire, en fonction d'une «adaptation» du christianisme aux cultures locales. Cela correspond à la phase de la décolonisation qui, selon Jacques Gadille, va de 1945 à 1964, puis à celle des Églises indépendantes avec la revendication de théologies inculturées depuis 1965¹. En Asie plus qu'ailleurs, la rencontre avec les religions locales se révéla incontournable. L'hindouisme et le bouddhisme sont des religions trop bien organisées et ancrées culturellement pour être ignorées plus longtemps par le missionnaire chrétien. D'où l'idée de Michel Amaladoss: «l'indianisation peut être confondue avec l'hindouisation²». Être chrétien en Asie nécessitait de s'investir dans une pratique de l'hindouisme et du bouddhisme; ce qu'ont fait

¹ J. Gadille, «La <Transversale> contemplative des modèles missionnaires», dans *La Mutation des modèles missionnaires au XX^e siècle. Expériences d'inculturation chrétienne* [Les Cahiers de l'Institut Catholique de Lyon] 12 (1983), p. 29.

² M. Amaladoss, *À la rencontre des cultures. Comment conjuguer unité et pluralité dans les Églises?*, Paris, De l'Atelier, 1997, p. 25.

H. Le Saux et B. Griffiths qui usèrent de méthodes de méditation comme porte d'entrée dans ces univers religieux non-chrétiens. Mais le rapprochement intime du christianisme et d'une autre «voie de salut» déclencha l'indignation de plusieurs personnalités, dont H. U. von Balthasar, au congrès de Bangalore. Étant donné que les implications théologiques en jeu dépassaient les compétences de l'A.I.M., il devenait urgent de rassembler des moines intéressés et avertis en une sous-commission pour faire face aux nouvelles exigences. Cela s'est concrétisé par la création du N.A.B.E.W.D. et du D.I.M.

La commission nord-américaine s'inscrit avant tout dans l'expérience de T. Merton, figure prophétique (américaine) du dialogue avec l'Orient spirituel. Le moine de Gethsémani a souligné l'urgence pour le chrétien de s'engager dans une pratique de méditation orientale, moins dans l'intérêt de la mission en Asie, que dans celui d'un renouveau du monachisme occidental. Avec le N.A.B.E.W.D., le développement du dialogue concernait avant tout le monachisme nord-américain dans le contexte de la culture mondiale émergente. Il s'agissait moins de jeter un pont entre l'Orient et l'Occident, que d'unir l'Orient et l'Occident en soi, afin de poser les bases d'une spiritualité globale. Le N.A.B.E.W.D. ancre sa vision «universaliste¹» dans l'expérience contemplative, laquelle conduit tous les hommes là où ils sont un, quelle que soit leur appartenance culturelle et religieuse. Le sentiment d'unité et de

¹ Il faut préciser avec E. H. Cousins que parler de conscience globale ne veut pas dire fusion des différences: «According to Teilhard, this new global consciousness will not level all differences; rather it will generate what he calls creative unions in which diversity is not erased but intensified» (MID56[96]16).

fraternité qui découle d'une telle expérience peut aller jusqu'à ébranler les structures existantes. L'organisme nord-américain s'est alors attiré de vives critiques de la part de plusieurs abbés, critiques auxquelles s'ajoute la Lettre de J. Ratzinger qui eut un effet déterminant dans l'articulation de l'expérience dialogale des moines et précipita le rapprochement des commissions d'Europe et d'Amérique du Nord. Le N.A.B.E.W.D. se restructura et fut rebaptisé M.I.D., signe de l'autonomie du mouvement interreligieux monastique.

En tant que nouvelle structure, le M.I.D. n'insiste plus autant sur l'idée d'une culture mondiale ou sur l'ouverture à la diversité religieuse, il se situe davantage dans la perspective d'un renouveau monastique, en menant une réflexion sur le dialogue comme voie spirituelle. L'idée défendue au congrès de Bangkok par T. Merton, selon laquelle le dialogue appelle un renouveau monastique¹, commence à peine à s'incarner dans les années 1990. On assiste à une double approche du dialogue. D'un côté, la spécificité du dialogue monastique se précise: il est question du dialogue de l'expérience religieuse. De l'autre, ce type de dialogue ne se cantonne plus dans le seul monachisme, mais devient une préoccupation de toute l'Église. La vision universelle du N.A.B.E.W.D. qui mettait l'accent sur l'interdépendance du monde et sur l'unité de la race humaine, s'est déplacé avec le M.I.D. vers une vision plus incarnée, partant de l'expérience spirituelle née d'un dialogue intérieur entre l'Orient et l'Occident. La rencontre de Gethsémani (1996) en est le meilleur exemple.

¹ Voir aussi A. Pieris, «Origins and Place of Monasticism in Buddhist-Christian Dialogue», *A.I.M. Bulletin* 20 (1976), p. 44.

L'A.I.M., le N.A.B.E.W.D. et le M.I.D. correspondent à trois approches spécifiques du dialogue qui, loin de s'exclure mutuellement, sont inséparables. De l'A.I.M. au M.I.D., l'évolution de la conception et de la pratique du dialogue va dans le sens d'une articulation de la spécificité du dialogue des moines. Plusieurs acteurs ont joué un rôle déterminant dans ce développement. Sans pouvoir tous les nommer, nous voulons souligner en particulier les contributions de C. Tholens, J. Leclercq, P. Coff et de P.-F. de Béthune.

C. Tholens a en effet joué un rôle de premier plan dans l'établissement de liens profonds, structurés et officiels entre les monachismes chrétiens et non-chrétiens. Il porta avec ferveur les projets de l'A.I.M. et des sous-commissions interreligieuses, et participa vivement à leur réalisation.

Il faut également insister sur le rôle déterminant joué par J. Leclercq (1911-1993) dans la sensibilisation des moines chrétiens à la nécessité d'engager un dialogue avec les moines des autres religions. La cause du dialogue a effectivement bénéficié de la grande réputation académique du moine français, qui n'a pas reculé devant le risque de se compromettre dans la défense du dialogue interreligieux monastique avant même la création des sous-commissions, à une époque où ce type de dialogue était considéré par beaucoup comme une activité douteuse¹. Il faut de plus rappeler que c'est grâce

¹ Dans son «In Memoriam», P.-F. de Béthune écrit au sujet de J. Leclercq: «Où en serait la rencontre interreligieuse monastique sans le Père Jean Leclercq? [...] il a compris combien la rencontre des autres cultures et surtout le dialogue avec les autres spiritualités et religions pouvait stimuler la créativité qui nous est si nécessaire pour être fidèles à nos sources spirituelles»; *Bulletin de la Commission Francophone d'Europe* 9 (novembre 1993), p. 3.

à sa demande pressante à l'abbé de T. Merton que ce dernier a pu quitter son monastère pour séjourner en Asie.

En ce qui a trait spécifiquement à l'organisme nord-américain, il faut noter la contribution exceptionnelle de Pascaline Coff qui s'est dévouée corps et âme au développement du N.A.B.E.W.D. de 1978 à 1988. Dans le bulletin n°60 nous lisons: «Si le Monastic Interreligious Dialogue a une mère fondatrice, c'est Sr. Pascaline Coff¹». Sans le dévouement et la créativité de P. Coff, la commission nord-américaine aurait aujourd'hui un autre visage et ne serait pas parvenue à rencontrer ses objectifs avec autant d'assurance.

Enfin, il faut souligner le rôle crucial de P.-F. de Béthune, comme Secrétaire général, dans l'articulation de la spécificité du dialogue des moines. D'un côté, il est celui qui, dans le monde monastique, a produit les plus nombreux écrits sur le dialogue des moines; de l'autre, il est à plusieurs égards l'initiateur de ce grand mouvement de collaboration entre les commissions interreligieuses qui déboucha sur le document de 1993.

L'articulation de la spécificité du dialogue monastique, faut-il le redire, fut provoquée et accélérée par des critiques sévères visant certains agissements jugés non conformes aux normes ecclésiastiques ou aux usages courants². La Lettre de J. Ratzinger a poussé les moines, qui se sentaient concernés, à

¹ MID60[98]8. Voir aussi NAB40[91]16.

² A. Brunett d'Helena (Montana), évêque et président du *Ecumenical and Interreligious Affairs for the National Conference of Catholic Bishops*, précise que de tels événements sont l'occasion d'explorer encore plus nos enseignements respectifs; voir MID58[97]14.

articuler les fondements évangéliques, spirituels et théologiques de leur expérience dialogale; ce qui leur a permis d'oser des actions encore plus audacieuses¹. Ce fut également l'occasion pour les moines de préciser leurs positions sur certains sujets controversés, comme la place de la *centering prayer* dans le dialogue monastique. Le document de 1993 suggère en effet que la promotion de la *centering prayer* n'est pas l'activité la plus féconde pour le dialogue monastique². Finalement, la Lettre de J. Ratzinger a alimenté un processus de «critique-réaction» qui s'est poursuivi après 1993.

Nous identifions dans le Bulletin deux autres événements similaires mais de moindre envergure cependant. Dans le bulletin n°52, J. Conner souligne, dans une recension du livre de Jean Paul II, *Entrez dans l'espérance*, publié en 1994³, que ce dernier ouvrage

led to the incident of the Buddhist leaders boycotting his talk in Sri Lanka [...] Even some Catholics involved in interreligious dialogue have raised objections to some of the Pope's comments. (MID52[95]30)

¹ Ainsi, la sortie en 1993 de «Contemplation et dialogue» a probablement justifié, dès la phase VI en 1994, les enseignements sur la méditation donnés par des bouddhistes dans des monastères chrétiens dans le cadre du programme d'hospitalité monastique. Cela fut condamné par H. U. von Balthasar et mal vu par J. Ratzinger. C'est probablement une définition plus systématique de l'expérience du dialogue monastique, reconnue et appuyée par le C.P.D.I., qui a permis aussi que des bouddhistes entonnent, en 1996, des prières dans la salle du chapitre de l'abbaye de Gethsémani.

² Voir CD,100-101.

³ Jean Paul II, *Entrez dans l'espérance*, Paris, Plon-Mame, 1994. Cet ouvrage fut publié en anglais sous le titre de *Crossing the Threshold of Hope*, New York, Alfred A. Knopf, 1994.

Jean Paul II semble s'être inspiré de la Lettre de J. Ratzinger pour définir le bouddhisme et mettre en garde contre une utilisation des méthodes bouddhiques de méditation dans des milieux qu'il se garde de nommer:

Dans certains milieux, ces pratiques sont devenues une sorte de mode, acceptée quasiment sans critique. Il conviendrait au contraire de mieux approfondir notre propre patrimoine spirituel et de se demander si ses ressources ne sont pas injustement négligées. Il faut rappeler ici le document important, quoique bref, de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi Sur quelques aspects de la méditation chrétienne (15 octobre 1989)¹.

Une fois de plus, le M.I.D. a réagi en publiant «Remarks of Pope on Buddhism Cause Reactions²» de Donald W. Mitchell, ainsi que le discours du Pape qui, prononcé au Sri Lanka le 21 janvier 1995, fut boycotté par les bouddhistes de l'île³. Pour remédier à la situation, le C.P.D.I. a organisé à Kaohsiung (Taïwan), du 31 juillet au 4 août 1995⁴, un colloque théologique incluant experts bouddhistes et chrétiens, dont D. W. Mitchell. L'événement fit l'objet du bulletin n°90 du C.P.D.I. Le Bulletin du M.I.D. en publia la déclaration finale et l'éditorial, où Félix Machado et John Shirieda précisent que

[la] rencontre entre chrétiens et bouddhistes n'est pas un nouveau phénomène de nos jours. Thomas Merton, moine trappiste de renommée et auteur prolifique, s'efforça de rencontrer des

¹ Jean Paul II, *Entrez dans l'espérance*, *Op. cit.*, p. 146.

² Voir MID52[95]24. Sur le même sujet, l'éditeur du Bulletin se réfère aussi aux commentaires de D. W. Mitchell parus dans le *Newsletter* de la S.B.C.S. D. W. Mitchell est professeur de philosophie à l'Université Purdue et conseiller du M.I.D. depuis 1995 et éditeur du *Newsletter* cité ci-dessus.

³ Voir MID52[95]27.

⁴ Voir MID52[95]9-12 et *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 90 (1995/3), pp. 211-219.

bouddhistes et d'étudier le bouddhisme [...] L'expérience des échanges spirituels organisés (Dialogue Monastique Interreligieux) entre moines des deux traditions est désormais en bonne voie. Cependant, ce fut la première fois que l'Église catholique officielle prenait l'initiative [...] de dialoguer sur le thème des convergences et des divergences entre le bouddhisme et le christianisme. (MID52[95]9)

Un pas supplémentaire venait d'être franchi dans le domaine du dialogue monastique; ce pas consistait à établir officiellement les éléments qui rapprochent et séparent le christianisme et le bouddhisme. Pourtant, cela n'a pas empêché J. Ratzinger de reformuler une critique acerbe contre le bouddhisme et de décourager à nouveau tout dialogue avec lui. Dans *l'Express* du 20 mars 1997, à la question « Craignez-vous que les catholiques perdent leur âme en dialoguant avec [...] le bouddhisme? », le Cardinal allemand rétorqua: « [...] Si le bouddhisme séduit, c'est parce qu'il apparaît comme une possibilité de toucher à l'infini, à la félicité sans avoir d'obligations religieuses concrètes. Un autoérotisme spirituel, en quelque sorte¹ ». Des réactions à cette déclaration furent rapportées dans le Bulletin. Dans « Remarks of Cardinal Ratzinger Cause Strong Reactions » (MID58[97]7), J. J. Borelli tenta de justifier l'écart du Cardinal. F. Arinze profita quant à lui de la fête du *Vesâkh*² pour s'adresser aux bouddhistes en définissant le christianisme et le bouddhisme comme des « communautés de pardon et de compassion³ ». De son côté, Mary-Margaret

¹ M. Cool, « Le Testament du Panzerkardinal », *L'Express* (20 mars 1997), p. 70. Il est intéressant de noter que le Cardinal aurait très bien pu être influencé, dans ces propos, par J. Monchanin lui-même qui avait l'habitude de retenir plusieurs aspects du yoga particulièrement difficile à intégrer dans la tradition chrétienne, dont son narcissisme spirituel. Voir « The Second Meeting of the Monks of Asia », *Cistercian Studies* 9 (1974), p. 174.

² Fête bouddhiste célébrant les grands événements de la vie du Bouddha Siddharta Gautama.

³ MID58[97]7-8. Voir aussi MID58[97]12.

Funk précisa à l'éditeur du *USA Today* qui avait publié les commentaires du Cardinal:

As Catholics we must apologize to our Buddhist brothers and sisters. As an organization sponsored by the Vatican our Board of Monastic Interreligious Dialogue is charged to extend hospitality, dialogue and interfaith prayer with Buddhists [...] Jesus Christ would certainly have extended hospitality with the Buddha and asked him to share wisdom and compassion¹.

Le dossier qui a trait à l'emprunt de pratiques bouddhiques et hindoues n'est pas clos²; au contraire, un vif débat autour de ces questions existe au sein de l'Église catholique surtout depuis la fin des années 1980³. L'issue de ce débat dépend en grande partie, croyons-nous, de ceux qui ont été officiellement mandatés en 1974 par le Saint-Siège pour relever le défi du dialogue avec les religions orientales au niveau de l'expérience religieuse. Les moines en dialogue estiment que l'engouement des Occidentaux pour les religions orientales est un signe des temps (NAB12[81]9) et, qu'en ce sens, ce serait une erreur de résister à leur expansion en Occident (NAB5[89]4). Beaucoup y voient

¹ MID58[97]8. Quelques pages plus loin, l'éditeur publia un «Message to U.S. Buddhists» d'A. Brunett (Évêque et président du Ecumenical and Interreligious Affairs for the National Conference of Catholic Bishops.) d'Helena (Montana) (MID58[97]13-14) dans lequel ce dernier fit ses excuses aux bouddhistes offensés: «If at times, comments of Catholics, including comments reported perhaps inaccurately or with exaggeration by the media, have offended American Buddhists, I am sorry» (MID58[97]14).

² Le 25 août 1998, J. Ratzinger publia une mise en garde contre l'œuvre d'A. Di Mello dont la pratique fut largement influencée par le bouddhisme: «Par la présente note, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi estime devoir déclarer, pour protéger le bien des Fidèles, que les positions susdites sont incompatibles avec la foi catholique et peuvent causer des torts graves»; J. Ratzinger et T. Bertone, «Note sur les écrits du Père Anthony Di Mello, s.j.», *L'Osservatore Romano* 34 (25 août 1998), p. 9.

³ Voir F. Lenoir, «Les Spiritualités orientales en Occident» dans *Encyclopédie des religions*, Thèmes 2, Paris, Bayard, 1997, p. 2388.

l'occasion de purifier et d'approfondir leur foi, et croient que l'avenir du christianisme dépend de sa capacité à relever le défi des religions orientales¹. Face à la crainte de l'altérité religieuse et au comportement fondamentaliste, l'alternative consiste à développer une spiritualité du dialogue. À Bangkok, Bangalore, Petersham ou encore Gethsémani; chez H. Le Saux, B. Griffiths, T. Merton ou P.-F. de Béhune; dans le Bulletin du M.I.D. ou dans «Contemplation et Dialogue interreligieux», il appert que l'emprunt de pratiques de méditation comme le *zen* ou le *yoga* représente la voie privilégiée pour entrer en contact réel et profond avec l'Orient spirituel.

¹ Le Bulletin y fait écho à plusieurs reprises: en 1984, les membres de la Commission nord-américaine constataient que «the influence and ressources of the Eastern traditions need to be placed, along with the riches of our own tradition, in relation to the human and specifically monastic crisis facing our communities» (NAB19[84]2). Au séminaire de J. Main de 1992, on fit la remarque: «This renewal is also being enriched by meeting in dialogue with other Asian faiths» (NAB46[93]7). Le document de 1993, «Contemplation et dialogue interreligieux», révèle que «les monastères où de telles personnes sont plus nombreuses deviennent souvent des foyers de prière contemplative. A plus longue échéance, cette rencontre avec l'Orient est une chance pour l'Ordre monastique occidental en permettant un réveil de cette quête contemplative qui lui est si constitutive» (CD,127).

L'Église a sa part de responsabilité dans ce phénomène, dans la mesure où elle n'est pas capable de répondre à la demande de ceux qui désirent faire une expérience intérieure profonde: «This is linked to a repugnance toward the institutional Church and its ritualism, moralism, and hierarchical structures» (NAB22[85]3). En outre, on posa souvent la question suivante à Theophane Boyd lors de seshins auxquels il participa: «Where can we make a Christian retreat like this» (NAB31[88]4)? De son côté, D. Gira soutint à Vanves en 1989 que «it is necessary for monasteries to be able to respond to the request of those who are desiring to find help in meditation and contemplation. He felt that the success of many Buddhist centers in the West is due at least in part to the failure of the Church and monasteries to respond to the deeper questions which people ask today» (NAB35[89]4)?

SECONDE PARTIE

EXPÉRIENCE DU M.I.D.

Cette seconde partie se propose d'articuler l'expérience de dialogue du M.I.D.¹ et d'en dégager les enjeux existentiels et théologiques. Nous n'avons pas la prétention d'offrir une synthèse, car l'expérience est récente et très peu d'études lui sont consacrées. Nous nous limiterons à jeter les bases d'une approche réflexive. D'abord, nous identifierons les grandes coordonnées de l'expérience du M.I.D. afin d'en dégager la spécificité pour être en mesure de la situer par rapport à d'autres types d'expériences dialogales. Ensuite, nous nous arrêterons sur le processus du dialogue monastique, étant donné que ce dialogue est une expérience dynamique qui vise la transformation des personnes qui s'y engagent. Nous tenterons de saisir la nature et les étapes d'une telle transformation. Enfin, nous nous intéresserons, dans un dernier chapitre, aux principales questions théologiques soulevées par l'expérience du M.I.D.; ce qui permettra non seulement de situer cette expérience dans le panorama théologique actuel, mais aussi d'en dégager les exigences par rapport à la théologie elle-même.

Notons que le moine en dialogue présenté ici est plus une figure idéale qu'un individu particulier. Il se situe plus dans l'ordre de l'exemplarité que dans celui de la facticité. À vrai dire, le moine en dialogue n'existe pas dans la

¹ Dans cette partie, les grandes coordonnées de l'expérience du M.I.D. que nous allons tenter de mettre en évidence ne sont pas exclusives à la commission nord-américaine, mais peuvent se rapporter aussi à la commission européenne, étant donné que nous fondons cette étude principalement sur le document de 1993 (CD) issue de la collaboration D.I.M.-M.I.D.

réalité; ce qui existe, ce sont des moines qui pratiquent, chacun à sa manière et selon son charisme, le dialogue de l'expérience religieuse.

En tant que type, le moine en dialogue est un modèle théorique, abstrait d'un réel donné, ou encore un portrait idéal dressé à partir d'une longue observation du terrain, d'une grande attention portée aux figures inspiratrices du dialogue monastique (T. Merton, H. Le Saux et B. Griffiths), ainsi que d'une étude appliquée de nombreux documents et d'une fréquentation personnelle de moines pratiquant le dialogue. Nous avons dégagé, de la diversité des expériences, des caractéristiques qui constituent une présomption en faveur d'une unité typologique.

Certes, en passant d'une réalité concrète polymorphe et dynamique à un modèle théorique nécessairement statique, nous sommes conscients de faire un saut périlleux. Mais nous nous sommes efforcé tout au long de notre étude de résister à la tentation de simplifier le réel ou de le forcer dans un schème théorique. Le type du moine en dialogue est un modèle exemplaire qui sert à la compréhension de ce qui se passe sur le terrain du dialogue intermonastique. Il offre aux moines une instance critique, un idéal à poursuivre et un miroir où chacun peut se regarder sans complaisance.

CHAPITRE PREMIER

COORDONNÉES DE BASE

Nous nous proposons dans ce chapitre de dégager les coordonnées de l'expérience du M.I.D. en nous posant deux questions: avec qui les membres de l'organisme nord-américain entrent-ils en dialogue, et comment entrent-ils en dialogue? Les éléments de réponse permettront d'articuler l'expérience du M.I.D. autour de deux pôles: d'abord l'expérience interreligieuse entre l'Orient et l'Occident, plus particulièrement entre moines chrétiens et moines bouddhistes; ensuite, l'expérience «intrareligieuse», qui permet de connaître de l'intérieur la religion de l'autre.

1 - Rencontre de l'Orient et de l'Occident

Avec qui les membres du M.I.D. entrent-ils en dialogue? La réponse doit s'envisager à deux niveaux dont le premier est général et peut sembler un peu abstrait. Le M.I.D., dont les membres sont des chrétiens occidentaux, entre en dialogue avec l'Orient (*East-West dialogue*), et le sens de ce dialogue, qui apparaît dans le logo dès le bulletin n°4, resta inchangé malgré la nouvelle raison sociale approuvée en 1993¹. L'intérêt pour ce dialogue avec l'Orient remonte en partie à T. Merton qui, d'après Dennis Q. McInenry, s'était consacré à l'étude des grandes traditions religieuses du monde pour participer à la

¹ Voir Figure X, p. 261.

construction de ponts entre «l'Orient et l'Occident¹». Mais, l'Orient est une notion relative qui se définit par rapport à un Occident tout aussi relatif; et une notion abstraite, qui désigne un ensemble de traditions religieuses parfois très éloignées les unes des autres et évoque un idéal spirituel à retrouver en soi. Le dialogue qui en découle est par conséquent général et désigne un rapprochement autant global qu'archétypal. Le second niveau se démarque au contraire par son caractère spécifique et concret résultant du contact des membres du M.I.D. avec des personnes appartenant à des traditions religieuses particulières: bouddhistes tibétains, bouddhistes *zen*, bouddhistes du *theravâda*, hindous ou encore musulmans. Seule, cette rencontre de personnes différentes rend possible un vrai dialogue: car sans un rapport direct à l'autre, sans une rencontre existentielle de la différence religieuse, il ne peut y avoir de dialogue véritable. À la rencontre de Petersham, A. Veilleux précisa que le «dialogue entre l'Orient et l'Occident ne peut avoir lieu de façon abstraite, entre deux cultures, mais doit se dérouler entre des personnes dans un esprit d'amour et de compréhension²». La référence à un dialogue Orient-Occident n'est pas pour autant exclue et insignifiante et elle fournit le terreau d'où peut germer un dialogue plus spécifique. D'un côté, la compréhension du dialogue général entre Orient et Occident, qui remonte au-delà du XIX^e siècle, oriente à plusieurs égards les échanges avec les moines tibétains ou *zen*; de l'autre, la rencontre directe de croyants d'une autre tradition écarte tout discours romantique et théosophique sur l'Orient et sur son rapport à l'Occident.

¹ Voir D. Q. McInenry, «Thomas Merton and Oriental Thought», *Cistercian Studies* 14 (1979), p. 71.

² M.-L. O'Hara, *Op. cit.*, p. 32.

Il devient important de préciser d'entrée de jeu les raisons qui font des bouddhistes les partenaires privilégiés du M.I.D. pour ensuite présenter la façon dont le M.I.D. définit l'Orient et l'Occident, et leurs rapports réciproques. Nous pouvons ainsi saisir l'influence d'une telle compréhension sur le dialogue de terrain entre chrétiens et bouddhistes. Nous tenterons enfin de prouver que l'expérience dialogale du M.I.D. avec les bouddhistes n'est pas le résultat d'une mode passagère, mais qu'elle couronne plutôt une longue série de rencontres qui remontent au début de l'ère chrétienne.

1.1 - Les bouddhistes: partenaires privilégiés

La commission nord-américaine choisit son partenaire de dialogue non pas en fonction de l'appartenance religieuse, mais du désir d'approcher la réalité ultime grâce à une démarche mystique et contemplative. Aussi a-t-elle engagé plusieurs dialogues spécifiques, principalement avec l'hindouisme¹, le bouddhisme et l'islam. Si, le vœu de J. W. Wiseman, président actuel du M.I.D., est d'intensifier le dialogue avec les hindous, les taoïstes et les confucéens², il ressort du Bulletin que l'islam est une préoccupation croissante. Mais de tous ces dialogues, c'est le dialogue avec le bouddhisme qui

¹ Parmi les livres recommandés dans le Bulletin sur l'hindouisme: voir Sivananda Rama (34[89]13); Sivananda Radha (43[92]17, MID47[93]19); Chetananda (46[93]22); R. Schiffman (MID47[93]20); Sivaya Subramuniyaswami (MID50[94]17); D. Eck (MID51[94]31, MID55[95]23); Sivaranam Krishna (MID53[95]18). À propos de l'hindouisme, voir NAB7[80]7 et NAB8[80]6 et NAB9[80]7. En ce qui concerne le dialogue chrétien-hindou, voir NAB4[79]2 et MID54[95]27.

² Voir propos que J. W. Wiseman nous confia en réponse à notre questionnaire (A66).

domine¹ et s'avère le plus fructueux. Le Bulletin en témoigne: les articles sur les religions non-chrétiennes concernent le plus souvent le *dharma* et le dialogue chrétien-bouddhiste², les quelques articles signés par des non-chrétiens, le sont presque tous par des bouddhistes³; quant aux livres recommandés sur les grandes religions autres que le christianisme, la majorité traite du bouddhisme⁴.

Comment expliquer le rapport privilégié qui existe entre les moines chrétiens et bouddhistes? Trois raisons méritent d'être mentionnées: premièrement, le «monachisme» bouddhique est le plus structuré des monachismes non-chrétiens. Cela offre deux avantages: la vie monastique est un terrain d'entente, puisqu'elle implique pauvreté, obéissance à une règle,

¹ En 1988, à l'occasion du 10^e anniversaire de l'organisme monastique, B. Griffiths signalait que «it is with Buddhists on the whole that dialogue has been most enriching [...]» (NAB31[78]2).

² Nous distinguons ici les articles proprement dits et les rapports d'activités et autres textes. Articles: voir NAB11[81]7; NAB28[87]9; NAB32[88]10; NAB33[88]6; NAB33[88]12; NAB42[91]10; MID51[94]9. Rapports: voir NAB12[81]1; NAB15[82]6; NAB19[84]8; NAB20[84]9; NAB21[84]10; NAB24[85]9; NAB27[86]6; NAB27[86]6; NAB27[86]8; NAB30[87]10; NAB37[90]6; NAB37[90]9; NAB41[91]8; NAB43[92]6; MID48[93]15; MID51[94]8; MID51[94]11; MID52[95]16; MID52[95]24; MID54[95]12; MID55[96]17; MID56[96]9; MID56[96]10; MID56[96]11; MID56[96]13.

³ Sur sept auteurs non-chrétiens, cinq sont bouddhistes: Kalsang Dadul, Bouddha, Lekshe Tsono, le Dalai lama et Maha Ghosananda. Les deux autres sont: Swami Buddhanda, un hindou, et Ibrahim Gamard, un musulman.

⁴ R. Field, NAB15[82]12; J. Avedon et A. Knopf, NAB22[85]10; A. Govinda, NAB23[85]12; A. Fernando et L. Swidler, NAB27[86]11; Shantideva, NAB29[87]11; Habito, NAB29[87]11; A. Khema, NAB33[88]13; Shantideva, NAB36[89]11; R. Corless, NAB39[90]12; S. Batchelor, NAB39[90]14; Dalai lama, NAB40[91]13; Dalai lama, NAB40[91]13; Thich Nhat Hanh, NAB 41[91]14; Thich Nhat Hanh, NAB44[92]15; Thich Nhat Hanh, NAB46[93]21; H. Dumoulin, NAB46[93]22; A. Govinda, MID47[93]20; M. Abe, MID47[93]21; J. Gorin, MID48[93]29; S. Sivaraska, MID48[93]29; C. Khong, MID49[94]25; R. L. F. Habito, MID49[94]26; K. Uchiyama, MID51[94]30; D. Chadwick, MID52[95]29; Thich Nhat Hanh, MID52[95]29; Thanissaro, MID52[95]30; T. Yochinori, MID53[95]18; Y. Giryō, MID53[95]19; S. Johnson, MID56[96]21.

organisation de la vie en fonction de la réalité ultime et, dans certains cas, célibat et engagement à vie; d'où une connivence presque naturelle entre les moines chrétiens et bouddhistes. L'autre avantage réside dans la structure hiérarchique du monachisme qui offre une base solide à la pratique du dialogue.

Deuxièmement, les bouddhistes et particulièrement les Tibétains sont ceux qui manifestent le plus le désir d'entrer en dialogue avec leurs confrères chrétiens. Déjà au congrès de Bangalore, le Dalaï lama annonçait aux abbés dans une lettre du 25 septembre 1973 qu'il était prêt à accueillir tout projet de collaboration interreligieuse¹, une disponibilité réitérée par la délégation tibétaine dépêchée sur les lieux du congrès². Il faut dire que les Tibétains, de par leur situation d'exilés, sont naturellement portés au dialogue pour faire entendre leur voix. M. de Dreuille nous a particulièrement éveillé à cette dimension et nous avons pu lire ce qui suit dans une lettre adressée à B. de Givè: «leur intérêt à susciter des rencontres avec nous est tout aussi politique que religieux; ils ne distinguent d'ailleurs pas comme nous ces deux domaines. Ils sont des réfugiés qui ont besoin d'une audience internationale pour faire valoir leurs droits et ils mesurent le résultat de leurs relations avec nous à la publicité que cela leur fait. Ceci m'est apparu très clairement dans leur façon de juger le Congrès Monastique de Bangalore auquel ils ont participé, et aussi dans la formulation de leurs désirs pour des rencontres futures³». Mais les Tibétains

¹ Voir «The Second Meeting of the Monks of Asia», *Cistercian Studies* 9 (1974), p. 330.

² *Ibid.*, pp. 331-332.

³ «Secretariat D.I.M. à Vanves», Circulaire 2 (juillet 1978), p. 2 (A91).

ne sont pas les seuls exilés, les chrétiens le sont aussi. P.-F. de Béthune est explicite à ce sujet: «Nous sommes de part et d'autre comme exilés hors de la Chrétienté ou du Sangha [...] qui offriraient tous les repères nécessaires à une grande sécurité culturelle et spirituelle» (HR,27). Une telle situation pousse les uns et les autres à entrer en dialogue, non seulement en faveur de la paix mondiale, mais aussi pour répondre à une cause plus immédiate et plus personnelle. Leur proximité est en quelque sorte à la mesure de leur dépendance mutuelle: d'un côté, les Tibétains recherchent chez leurs partenaires chrétiens la sympathie pour leur cause; de l'autre, les moines chrétiens estiment avoir besoin de leurs frères bouddhistes pour relever le défi des nouvelles exigences missionnaires et engager un renouveau monastique. Le dialogue chrétien-bouddhiste peut alors être vu à la lumière des propos de A. N. Whitehead selon lesquels le déclin que connaissent le christianisme et le bouddhisme prendra fin si ces religions interagissent entre elles¹.

Troisièmement, la vision du monde bouddhique est certainement très éloignée de la vision chrétienne². Or ce qui *a priori* semble constituer un obstacle au dialogue se révèle au contraire un avantage. Au congrès de Bangalore, il est apparu clairement que, pour réussir, le dialogue chrétien-bouddhiste devait s'enraciner dans l'expérience religieuse et non dans une

¹ Voir «Buddhist-Christian Dialogue: Past, Present, and Future», *Buddhist-Christian Studies*, 1 (1981), p. 18; et aussi D. S. Lopez et S. C. Rockefeller, 1987, p. 30.

² Voir MID48[93]16.

discussion de type philosophique¹. H. Le Saux précise que l'expérience religieuse dont il est question ici est celle de la non-dualité:

Communion in depth is especially necessary if Christians wish to engage into dialogue with the religions of the East, namely Buddhism and Hinduism. Even more than Christianity and Islam, these are primarily religions of inner experience. [...] No dialogue, therefore, is possible between Christians and Hindus or Buddhists which does not take into account that experience of self-awareness and the advaitic expression given to it by those who have made it².

Chrétiens et bouddhistes cherchent à se rencontrer en profondeur, en-deça des rigidités dogmatiques et théologiques.

Pour toutes les raisons susdites, le dialogue avec les moines bouddhistes s'est avéré jusqu'alors le plus avancé et le plus fructueux. B. Griffiths le constata en 1988³, E. H. Cousins le rappela à la rencontre de Gethsémani (1996), estimant que ce dialogue monastique constitue le meilleur exemple de la communauté spirituelle globale émergente (MID56[96]17), et P. Coff nous le confirma dans sa lettre du 3 septembre 1996 dans laquelle elle affirme que «le bouddhisme et le christianisme sont actuellement au premier plan dans le dialogue. Les hindous et les musulmans ne sont pas aussi préparés puisqu'ils sont plus préoccupés à faire un travail *ad intra* (*intra work*)⁴». Christianisme et

¹ Voir P.-F. de Béthune, «Le Silence, chemin de dialogue. Réflexions sur l'expérience des moines en dialogue», *Chemins de dialogue* 6 (octobre 1995), p. 204.

² NAB13[82]6-7. Voir aussi NAB26[86]3 et NAB41[91]5.

³ Voir NAB31[88]2.

⁴ P. Coff nous écrit: «Yes, Buddhism and Christianity are more to the forefront in the dialogue today. Hindus and Muslims are not as prepared as they are doing more *intra work*» (A69).

bouddhisme semblent donc jouer un rôle particulier dans la rencontre des religions. Plusieurs propos tirés du Bulletin vont dans ce sens: selon Yamada Koun Roshi, si un point de contact entre le *zen* et le christianisme pouvait être découvert, ce serait un *epoch-making event* en faveur du progrès culturel et de la paix mondiale (NAB23[85]8). Kalsang Dadul, un des participants du programme d'hospitalité, déclare que le «christianisme et le bouddhisme sont à plusieurs égards les parents spirituels du monde [...]» (NAB20[84]9). À la phase III du programme d'hospitalité, il est reconnu que chrétiens et bouddhistes ont ensemble le potentiel de changer le monde pour le mieux¹. Le Dalaï lama soutient — à Dharamsala en 1989 lors de la phase V — que ce dialogue monastique est un *ideal model* et contribue ainsi à la paix universelle². Masao Abe considère que les deux religions sont en mesure d'entrer dans un dialogue profond et créateur, capable de surmonter les idéologies antireligieuses (MID48[93]16). Enfin, Jakusho Kwong Roshi renvoie à l'idée d'Arnold Toynbee selon laquelle l'événement du XX^e siècle que retiendront les historiens de demain, est la rencontre entre le christianisme et le bouddhisme³. Cela n'est d'ailleurs pas sans rappeler les propos de l'historien français du XIX^e siècle, Hippolyte Taine, qui, en mettant l'accent sur la

¹ Voir R. Fox, «S. Ruth Recounts Tibetan Buddhist Hospitality», *The Benedictine Witness* (janvier 1987), p. 3. Cela sera rappelé en 1994 lors du colloque interreligieux de Taïwan; voir «Bouddhisme et christianisme: convergences et divergences. Déclaration finale d'un colloque interreligieux à Taiwan», *Documentation catholique* 2130 (21 janvier 1996), p. 94.

² NAB38[90]3. L. Freeman tiendra des propos similaires à l'occasion du John Main Seminar avec le Dalaï lama organisé par la World Community for Christian Meditation en 1994; voir *Le Dalaï Lama parle de Jésus*, Paris, Brepols, 1996, p. 188.

³ Voir MID51[94]6. Cette idée de l'historien a été rapportée par W. Johnston en 1971 dans *Christian Zen*, New York, Harper and Row, 1971, p. 1; voir aussi D. S. Lopez et S. C. Rockfeller, *The Christ and the Bodhisattva*, New York, State University of New York Press, 1987, p. 30.

compassion et la charité comme points de ressemblance entre les deux religions, déclarait: «De tous les événements de l'histoire, cette concordance est la plus grande¹». En endossant toutes ces déclarations, le M.I.D. affirme le caractère prophétique et salutaire de la rencontre du christianisme et du bouddhisme; il rejoint en cela la pensée de T. Merton qui affirme que le *zen* et le christianisme sont l'avenir². Le M.I.D. s'inscrit donc dans ce courant de pensée qui souligne le caractère déterminant de la rencontre du bouddhisme et du christianisme, et dont Alfred N. Whitehead, Romano Guardini³, Claude Lévi-Strauss⁴, John B. Cobb, David Chappell, Dennis Gira⁵ sont des représentants illustres.

1.2 - Sur la base d'une conception nouvelle de l'Orient

La rencontre spécifique avec les moines bouddhistes doit s'envisager sur l'arrière-fond d'un dialogue plus général entre Orient et Occident, dont la

¹ S. Batchelor, *The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture*, Berkeley, Parallax Press, 1994, p. 261.

² Voir J. Moffitt, «La Rencontre de Bangkok. Chronique», *Bulletin de l'A.I.M.* 9 (1969), p. 12.

³ R. Guardini soutenait en 1945 que «le Bouddha est peut-être le dernier génie religieux avec lequel le christianisme aura à s'expliquer, incitant ainsi à comprendre et à apprécier chrétiennement sa vision du Nirvana et de l'anéantissement de l'illusion et de l'être»? R. Guardini, *Le Seigneur*, Paris, Alsatia, 1946, t.1, p. 346. Voir aussi *L'Actualité religieuse dans le monde*, 2 (octobre 1993), p. 4. Cela n'est pas sans rappeler l'idée de Felix Nève qui, en 1853, décrit le bouddhisme comme «the only moral adversary that Western civilisation will find in the Orient.»; dans S. Batchelor, *Op. cit.*, p. 243.

⁴ C. Lévi-Strauss rêve à «cette lente osmose avec le Bouddhisme qui nous eût christianisés davantage [...]»; C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Union Générale des Éditeurs, 1992, p. 346.

⁵ D. Gira termine son livre *Comprendre le bouddhisme* en ces termes: «une rencontre authentique entre ces deux grandes traditions rendrait service aussi à toute l'humanité en mettant en valeur la dimension spirituelle de l'homme, et c'est peut-être la condition de sa survie.»; (Paris, Centurion, 1989), p. 197.

dynamique s'articulerait autour de quatre éléments: 1- l'Orient et l'Occident sont complémentaires, 2- ils ont un fond religieux commun, 3- l'avenir de l'Occident et du christianisme dépend de sa rencontre intime avec l'Orient spirituel, et 4- l'Orient et l'Occident doivent se rencontrer en soi (Schéma 7).

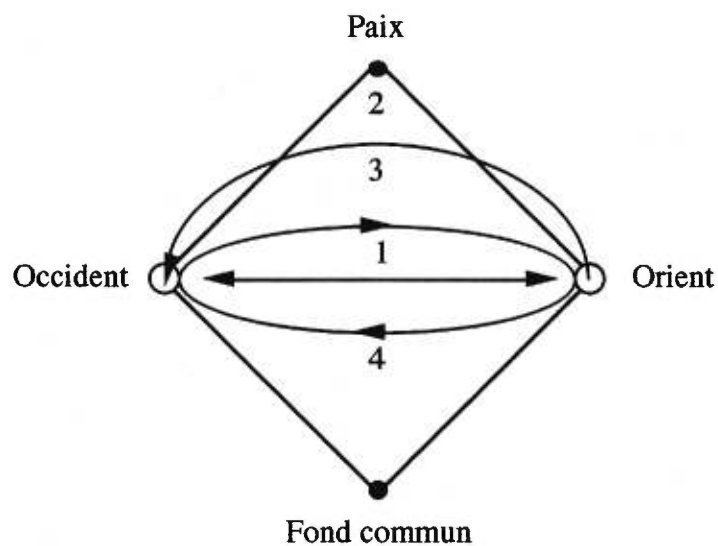


Schéma 7

a) Rapport de complémentarité avec l'Occident

Nous dégageons du Bulletin une double vision de l'Orient: l'une extérieure, l'autre intérieure. L'Orient désigne d'abord les traditions millénaires d'Asie (NAB2[78]4); le M.I.D. retient celles qui mettent l'accent sur l'expérience de la non-dualité, qu'elle se nomme *satori*, *śūnyatā* ou *advaita*. Un tel choix concorde avec une conception plutôt archétypale de l'Orient,

conception que l'on peut envisager à partir de trois points de vue: expérientiel, métaphysique et anthropologique.

D'un point de vue expérientiel, l'Orient, à commencer par l'Inde, désigne le lieu où nombre de chrétiens ont fait une expérience spirituelle déroutante et révélatrice: expérience de piété pour Hermann Keyserling (DI,155-156), d'*illumination* pour T. Merton¹, de *wholeness* et de non-dualité (*not-twoness*) pour C. Tholens (NAB5[79]6), d'immanence pour Michaël von Brück², de *sacredness* pour B. Griffiths³, ou encore d'intériorité pour P. Coff (MID60[98]9).

Du point de vue métaphysique, ces expériences de l'Orient contribuent à la découverte de l'«Orient intérieur», synonyme du Divin en soi ou encore du «Royaume de Dieu en nous et parmi nous⁴». Dans le bulletin n°3, T. Merton évoque ce caractère ultime de l'Asie:

Asia in its purity [...] is clear, pure, complete. It says everything, it needs nothing. And because it needs nothing it can afford to be silent, unnoticed, undiscovered. It does not need to be discovered. It is we, Asians included, who need to discover it⁵.

¹ Voir T. Merton, *Thoughts on the East*, New York, New Directions, 1995, p. 84.

² M. von Brück écrit en effet: «One of the strongest experiences I brought back from India is, that our life is guided by God everywhere and at all times and in all respects» (NAB6[79]5).

³ Voir le document audiovisuel sur B. Griffiths: *The Space in the Heart of the Lotus*, Orsino Productions, octobre 1987.

⁴ Voir A. Pieris, «East in the West: resolving a spiritual crisis», *Monastic Studies* (1988), p. 84.

⁵ T. Merton, *Thoughts on the East*, New York, New Directions, 1995, p. 84. Voir aussi NAB3[78]1.

Enfin, d'un point de vue anthropologique, l'Orient intérieur apparaît comme la partie négligée de notre personnalité, comme le suggère P.-F. de Béthune dans «The Opening stage of dialog with non-christian monks»:

What is this <Orient> where the Christian life has equally to take root? C.G. Jung once said: <It seems certainly true that the East is at the origin of the spiritual changes through which we are passing today. Nevertheless, this East is not a Tibetan monastery or some meeting of Mahatmas, it is in us.> We feel that it is time to awaken this <Orient within us>, namely all the aspects of our personality which have become atrophied in our western civilization; the place given to intuition, symbols, bodily expression, acceptance of what is tangible - in short, the feminine pole of our personality. Yet this polarity must not be over emphasized. (NAB12[81]10)

Cette conception des choses renvoie à l'Orient et à l'Occident comme symboles des deux dimensions fondamentales et complémentaires de l'être humain. L'Orient s'identifie au pôle féminin, qui se rapporte à l'intuition, aux symboles, au corps, à l'immanence, et l'Occident au pôle masculin qui, lui, renvoie à la raison, à la transcendance¹. Des romantiques comme W. Goethe² soutenaient déjà cette vision duelle d'un Orient et d'un Occident anthropologiques.

Contrairement aux romantiques, le moine en dialogue n'identifie pas l'Orient anthropologique au continent asiatique. Au congrès de Bangkok (1968), l'Abbé primat affirmait explicitement que «l'Orient et l'Occident sont des concepts relatifs; d'un point de vue culturel, ils se rencontrent partout dans

¹ Voir NPHM, 109.

² W. Goethe soutient en effet que «Whoever knows others as well as himself [...] must also recognize that East and West are now inseparable»; dans S. Batchelor, *Op. cit.*, p. 253.

le monde; et l'anthropologie estime que chaque homme peut découvrir en lui des éléments de l'Orient et de l'Occident¹». R. Panikkar a soutenu des propos similaires au Symposium d'Holyoke en 1980: l'Orient et l'Occident ne sont pas «des lieux géographiques, mais anthropologiques²»; ce qui bien évidemment contraste avec l'idée que l'Occident désigne les religions bibliques et l'Orient les religions non bibliques (NPHM,109). Si les grandes religions encore existantes sont d'origine orientale³, il n'en demeure pas moins, soutient A. Pieris, qu'elles ont subi des influences autant de l'Orient que de l'Occident et qu'elles renferment toutes un aspect à la fois «gnostique» et «agapéique⁴». De là, les expressions «religions orientales» et «religions occidentales» — popularisées par des sociologues contemporains et des écrivains comme C. G. Jung et Teilhard de Chardin⁵ — se révèlent inadéquates. Pourtant, il faut constater, avec S. Batchelor, que les Européens pensent encore à l'Orient comme un monolithe culturel contrastant avec un autre monolithe: l'Occident⁶.

¹ M.-L. O'Hara, *Op. cit.*, p. 4.

² ES,33. Voir aussi NAB35[89]11. A. Pieris précise de son côté que «It was really not in Asia that Merton discovered the East; there he only recognized and named what he had already sought and found in his own monastic cell.»; dans «East in the West: resolving a spiritual crisis», *Monastic Studies* 1988, p. 84.

³ Voir A. Pieris, «Western Christianity and Eastern Religions», *Cistercian Studies* 15 (1980), p. 63.

⁴ Voir «East in the West: resolving a spiritual crisis», *Monastic Studies* 1988, pp. 82-84; et «Western Christianity and Eastern Religions», *Op. cit.*, p. 65. Voir aussi R. Panikkar (ES,33).

⁵ Voir A. Pieris, *Ibid.*, p. 84, et «Western Christianity and Eastern Religions», *Cistercian Studies* 15 (1980), p. 64.

⁶ S. Batchelor, *Op. cit.*, p. 278.

b) Du fond religieux commun

C. Tholens (NAB5[79]6), T. Merton¹, B. Griffiths², T. Keating³, J. Conner⁴ parlent de la nécessité de s'éveiller au fait que tous les hommes sont essentiellement un. C'est à partir de cette unité fondamentale qu'il faut chercher un fond commun aux religions du monde ou, pour le dire autrement, entre l'Orient et l'Occident. Cette unité fondamentale entre l'Orient et l'Occident est illustré par le logo que l'on retrouve sur les bulletins n°2 et n°3 (Figure 8). Selon P. Coff, ce logo combine Marie, la mère de Jésus, et le mantra sacré hindou, «OM», qui renvoie à la transcendance divine⁵.



Figure 8

¹ Voir M. Braybrooke, *Inter-faith Organizations, 1893-1979: An Historical Directory*, New York/Toronto, The Edwin Mellen Press, 1980, p. 52. Voir aussi AJ,308.

² NAB14[82]10. Voir aussi NAB5[79]12, NAB14[82]11 et NAB36[89]7.

³ Voir le Rapport «North American Board for East-West Dialogue. Contact Persons' Conference. June 27-30, 1991. Saint John's Abbey, Collegeville, Minnesota», p. 15 (A62).

⁴ NAB41[91]16. Voir aussi NAB45[92]24.

⁵ Cette information est tirée d'une lettre que P. Coff nous adressa le 9 mars 1998 (A118).

Plusieurs romantiques et ésotéristes postulaient déjà aux XVIII^e et XIX^e siècles, quoique dans une visée différente, une origine commune à toutes les religions qu'ils localisaient en Inde, berceau de l'humanité. L'idée d'un fond religieux commun fut aussi défendue au parlement de 1893 sous l'influence de Vivekananda, et plus tard, au World Congress of Faiths (1936)¹ et au Temple of Understanding (1968)².

Trois remarques nous aideront à cerner la façon dont le M.I.D. comprend le postulat de l'unité des religions. Il faut en premier distinguer deux niveaux de langage, celui de la foi ou de l'expérience religieuse qui est en soi incommunicable et celui de l'expression religieuse ou des croyances où l'expérience essaie de se dire. A. Veilleux remarque qu'au niveau de la foi fondamentale, il est vrai d'affirmer que connaître une religion revient à les connaître toutes³. T. Keating fait état d'un *deep level* où les humains sont un quelle que soit leur religion⁴ et auquel ils n'accèdent que par la voie de la

¹ F. Younghusband, fondateur de la W.C.F. défendait dès 1912 l'idée que la joie «was the ground and the crown of all religion», M. Braybrooke, *Ibid.*, p. 23. La W.C.F. «was a attempt to give practical expression to the mystic's vision of unity» (cela, en s'écartant de l'intention de formuler une autre religion syncrétiste), *Ibid.*

² Au cinquième sommet spirituel du *Temple of Understanding*, tenu à New York en 1975, dont le thème était «One is the Human Spirit», D. Steindl-Rast anima une prière qui clôtura l'événement. À cette occasion, il fit plusieurs fois référence à cette unité ontologique: «we are truly one in heart» (NAB5[78]6); ou encore: «like plants standing on a good plot of ground, let us sink our roots deep into our hidden unity» (NAB5[78]7). Voir aussi M. Braybrooke, *Ibid.*, p. 45.

³ Voir l'entrevue que A. Veilleux nous accorda à la Casa Generalizia Cistercensi, à Rome, le 20 mai 1993 (E1[93]1).

⁴ Voir le Rapport «North American Board for East-West Dialogue. Contact Persons' Conference. June 27-30, 1991. Saint John's Abbey, Collegeville, Minnesota», p. 15 (A62).

contemplation et du silence (NAB5[79]6). À ce niveau profond, les différences culturelles et religieuses sont plus apparentes que réelles¹.

Mais, A. Veilleux ajoute que sur le plan des croyances, il est impossible d'en dire autant. D'où notre deuxième remarque. En aucun moment, le M.I.D. ne fait la promotion d'une super-religion; il se démarque ainsi des positions romantique et théosophique² qui promeuvent l'idée d'une sorte de religion une et transcendante. La commission nord-américaine défend plutôt l'unité dans la diversité, à l'instar de H. Le Saux: «L'unité et la compréhension visées par le dialogue interreligieux n'est pas un syncrétisme facile et superficiel, mais l'acceptation courageuse à la fois de l'unité et de la diversité de la création de Dieu» (NAB13[82]4). Le M.I.D. ne conçoit pas l'unité entre les religions de façon éthérique, hors de tout contexte, mais elle l'inscrit, à la suite de S. Pignedoli³, dans l'*homo religiosus* (M. Eliade) ou pour parler comme R. Panikkar dans l'*humanum* (ES,29).

Troisièmement, le M.I.D. met les traditions religieuses sur un pied d'égalité et écarte tout rapport inférieur-supérieur, une attitude que l'on retrouve en Occident au XVIII^e et au XIX^e siècles. Cette idée s'est développée à une époque marquée par l'antycléricalisme, le rationalisme⁴ et la découverte

¹ Voir MID47[93]14 et aussi M. Braybrooke, *Ibid.*, p. 19.

² Voir S. Batchelor, *Op. cit.*, p. 268.

³ Dans sa lettre de 1974, S. Pignedoli reprendra cette notion et dira du moins qu'il est la figure la plus représentative de l'*homo religiosus* (NAM,62).

⁴ Voir S. Batchelor, *Ibid.*, p. 231.

des textes sacrés de l'hindouisme et du bouddhisme¹; assez paradoxalement, elle trouvera un écho plutôt favorable dans plusieurs passages de documents conciliaires tels que *Unitatis Redintegratio* ². Le Bulletin du M.I.D. y fait aussi référence. J. Wiseman rapporte qu' H. Le Saux refuse de comparer les religions en fonction d'une échelle de valeur, car le mystère de Dieu, en tant que <mystère cosmique>, ne peut se manifester de façon opposée d'une religion à l'autre (NAB45[92]12). R. Panikkar prétend pour sa part qu'il est stérile de vouloir comparer les religions avec l'intention de défendre le caractère unique de sa propre religion³. Toute comparaison entre les religions est finalement une entrave au dialogue interreligieux qui, en aucun cas, ne peut se fonder sur une attitude de supériorité⁴ ou de condescendance⁵. Le document «Contemplation et dialogue interreligieux» précise en ce sens qu'il faut se garder «de juger les autres croyants, ni même leur religion et leur spiritualité. Chaque religion doit faire sa propre critique» (CD,114). Les religions en dialogue ne se définissent pas dans un rapport de compétition, mais en

¹ S. Batchelor écrit en ce sens: «Henceforth Europe was to receive a steady flow of translated Indian texts, which were to have a profound impact in challenging the West's sense of its own uniqueness»; *Ibid.*, p. 232. On commença alors à montrer Bouddha «as an historical figure, comparable in an alarming number of respects to Jesus. In addition to the crisis of home-grown unbelief surging all around it, the Church now had to contend with the emergence of a fully fledged rival from Asia»; *Ibid.*, p. 244. Voir aussi S. Batchelor, *Ibid.*, p. 253.

² Voir dans P.-A. Martin, *Vatican II. Les documents conciliaires. Texte intégral*, Fides, Montréal et Paris, 1966, p. 9.

³ Il écrit en ce sens: «Something is unique, not when it is better or worse, but when it cannot be compared. It is incommensurable. Any comparison misses the point. Comparison is a quantitative category, and life is incomparable» (NAB31[88]1).

⁴ Voir DIA, 106 et l'article de P.-F. de Béthune «L'hospitalité religieuse»: «Tant que celui qui accueille est imbu de sa supériorité, il pourra certes beaucoup donner, mais il ne pourra pas recevoir. Il ne saura pas accepter l'invitation en retour et il ignorera toujours la grâce spécifique de l'hospitalité réciproque» (HR,25).

⁵ Voir NAB22[85]5 et aussi NAB26[85]6.

fonction d'une communion qui repose sur le Dieu transcendant et immanent; ce que suggère le second logo qui fait son apparition dès le bulletin n°4 (Figure 9).

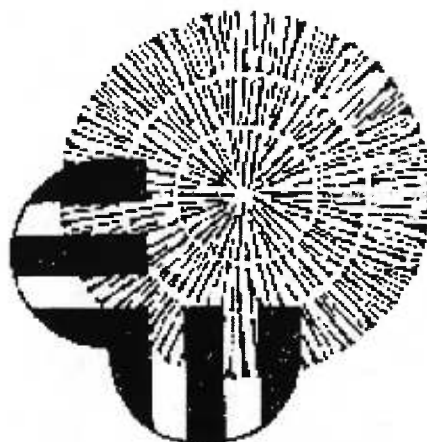


Figure 9

Ce logo revêt à nos yeux une riche symbolique¹ grâce aux deux éléments qui le composent: un disque solaire, constitué de trois bandes concentriques, à la périphérie duquel, en bas à gauche, se trouve une demi-croix. Le disque solaire, avec ses trois bandes de rayonnement, évoque le Dieu trinitaire, à la fois transcendant et immanent. D'un côté, ce Dieu est innommable et au-delà de toute forme, cela est représenté par le vide au centre du disque. De l'autre, Il s'incarne et pénètre l'ensemble de la création, les trois bandes concentriques (ou rayonnements) suggérant les trois personnes de la Trinité. Or, ce Dieu qui est au centre du logo ne s'identifie ni au christianisme ni à aucune autre religion. Bien que le Dieu Trinitaire soit ici suggéré, il ne se réfère pas à une

¹ Dans une lettre du 9 mars 1998, P. Coff nous confia que lorsqu'elle demanda à l'artiste la signification de ce logo, il rétorqua: «if art needs explanation it is not good art!» (A118).

symbolique typiquement chrétienne. Si traditionnellement, la croix se trouve au centre des emblèmes, comme dans le cas du logo de l'A.I.M., où le rayonnement du christianisme à travers le monde est clairement évoqué (Figure 10), ici nous avons tout au plus une demi-croix décentrée. Nous voyons en celle-ci une croix brisée que nous rapportons à la kénose, à la pauvreté évangélique, qui rend possible l'ouverture à la réalité ultime. En cela, ce logo illustre bien la parabole du grain, mais suggère davantage: la pauvreté évangélique s'inscrit dans la démarche dialogale entre l'Orient et l'Occident, la demi-croix étant composée d'un «E», pour *East*, et d'un «W», pour *West*. Sans se faire face, les deux lettres sont à égale distance du centre vers lequel elles s'orientent, unies dans le même élan. Le logo suggère ainsi l'unité fondamentale à laquelle l'Orient et de l'Occident sont, ensemble, appelés à s'éveiller.



Figure 10

c) Au service du christianisme occidental

Le M.I.D. reconnaît explicitement la nécessité pour l'Occident et le christianisme de s'enrichir au contact des sagesse orientales. À plusieurs reprises, le Bulletin évoque cette urgence avec les mots mêmes de T. Merton¹. Cette façon de voir n'est pas nouvelle; elle fut déjà proposée à l'époque romantique. Mais le M.I.D. s'éloigne de la vision romantique dans la mesure où, pour lui, il n'est pas question de faire du christianisme la copie d'une religion soit-disant originelle cachée en Inde. Le M.I.D. n'entend pas fondre la spécificité de la tradition chrétienne dans le creuset oriental, mais il souhaite une confrontation réelle qui débouche sur un enrichissement mutuel où chacun pourra allier l'ouverture à l'autre et l'approfondissement de sa propre identité. Pour W. Dinges, T. Merton, H. Le Saux, B. Griffiths, W. Johnston, A. Graham et d'autres, il y a «beaucoup à apprendre de l'Orient et autant de sagesse à découvrir dans notre tradition²». Cette idée a été évoquée lors de la réunion annuelle du D.I.M. de juin 1984, à laquelle participait le Cardinal Marcello Zago. Au cours de cette rencontre, on constata l'urgence de créer une nouvelle spiritualité qui resterait totalement chrétienne tout en incorporant des valeurs orientales (NAB22[85]3). Ce point de vue sera repris par B. Griffiths en 1989: «nous sommes mis au défi de repenser notre religion, écrit-il, non plus uniquement à la lumière de la pensée occidentale, mais aussi de la pensée

¹ T. Merton soutient: «by openness to Buddhism, to Hinduism, and to these great Asian traditions, we stand a wonderful chance of learning more about the potentiality of our own traditions [...]» (MID49[94]23; AJ,343).

² NAB3[78]5. Voir aussi les citations initiales suivantes: NAB21[84]1, NAB24[85]1, NAB30[87]1, NAB38[90]1, NAB42[91]1.

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 ne l'a été pour l'Église primitive le passage de son lieu originel juif dans le monde gréco-romain¹». Il s'agit donc pour le M.I.D. de repenser la tradition chrétienne et non de l'évacuer au profit d'une religion commune, supérieure et transcendante. En d'autres mots, l'Orient et l'Occident sont appelés à s'unir et non à fusionner.

Leur union ne peut être que salutaire, puisqu'elle rétablit l'équilibre entre les pôles masculin et féminin, en redonnant toute son importance au pôle féminin trop longtemps brimé par un Occident matérialiste et rationaliste qui prône l'objectivité et dévalorise l'intériorité spirituelle. Dans *The Marriage between East and West* (1980)², B. Griffiths soutient que la rencontre avec la pensée orientale est cruciale:

Christianity cannot grow as a religion today unless it abandons its western culture with its rational, masculine bias and learns again the feminine, intuitive understanding of the East³.

¹ *Dialogue Interreligieux Monastique. Bulletin de la Commission Francophone d'Europe* 8 (mars 1993), p. 1. Voir aussi NAB18[83]7. Cette idée est également défendue par W. Johnston (NAB18[83]6).

² La traduction française a paru sous le titre *Expérience chrétienne. Mystique hindoue*, Paris, Cerf, 1985 et aux Éditions Albin Michel en 1995.

³ NAB14[82]12. Voir aussi NAB36[89]5. J. Leclercq soutient également que «l'Occident religieux doit approfondir, au contact de l'Orient religieux, le sens de l'intériorité, de la sérénité, de la non-violence intérieure» (NPHM, 81).

d) Réaliser l'œcuménisme en soi

Si l'union entre l'Orient et l'Occident est une nécessité, comment doit-on l'envisager? Le M.I.D. propose de faire se rencontrer l'Orient et l'Occident à l'intérieur de soi¹. Il s'agit là non pas d'une démarche purement individuelle, coupée de tout contexte religieux et culturel, mais au contraire d'un processus d'unification intérieure qui se fonde sur une rencontre réelle entre des moines chrétiens et bouddhistes. On est donc loin de l'approche romantique qui, sans contact direct avec le *dharma*, était essentiellement intellectuelle et sentimentale. Dans ce processus d'unification intérieure, il s'agit de faire coïncider en soi les trois facettes de l'Orient dégagées plus haut — expérientiel, métaphysique et anthropologique. D'abord, il s'agit d'entrer dans une expérience bouddhique ou hindoue, ou bien de faire l'expérience d'un lieu, comme l'Inde (Orient expérientiel). B. Griffiths souligna à l'occasion du dixième anniversaire de la commission que

the real encounter of the Catholic Church with the religions of Asia has hardly begun and the challenge before the monastic order today is to enter in depth into the experience of God or, as in Buddhism, of ultimate Reality, in the religions of Asia and relate that experience to the experience of God in Christ in the West. (NAB31[88]2)

Cette expérience fut également encouragée à Bangkok en 1968 par T. Merton, lui-même influencé par son mentor, J. Tucci, qui «contrairement à beaucoup d'universitaires, [...] avait un autel dans sa maison et se considérait lui-même

¹ Voir C. Tholens (NAB2[78]4); CD,123; R. Panikkar (NAB11[81]4) et T. Merton (NAB22[85]6; NAB34[89]8).

comme un bouddhiste pratiquant de l'école Kagyu¹». Ensuite, l'accueil en soi d'une spiritualité orientale permettra à celle-ci d'agir comme catalyseur dans un processus d'unification intérieure (CD,123). La rencontre entre Orient et Occident, en devenant constitutive du cheminement existentiel du moine, motive en ce dernier l'unification des deux pôles fondamentaux de sa personnalité (Orient anthropologique), et le conduit finalement à découvrir le Divin en soi (Orient métaphysique), appelé «Asie» par T. Merton ou «Inde» par H. Le Saux².

Les quatre éléments de compréhension d'un dialogue entre Orient et Occident ont orienté les moines chrétiens dans deux grandes directions: vers une intériorisation de leur dialogue avec les bouddhistes en postulant l'existence de l'«Orient intérieur» et d'un «fond religieux commun»; et vers un renouveau monastique par la redécouverte de l'Orient «anthropologique»

¹ S. Batchelor, *Op. cit.*, p. 319. Si cette pratique du dialogue est spécifique au dialogue monastique, elle fut encouragée bien avant la création du N.A.B.W.E.D. dans des cercles non monastiques. À la réunion de la World Congress of Faith à Appleton en 1977, on affirma: «we can enlarge and deepen our initial and basic faith by the experience and insights of people from other religions and cultures, without disloyalties to our own commitment», M. Braybrooke, *Ibid.*, p. 33. On y fit même référence aux pionniers bénédictins: «[...]it is also a attempt to enter into one another's spirituality, as practised and reported by Swami Abhishiktanda, Dom Bede Griffiths or Fr. Murray Rogers. The Congress itself has arranged a number of small meditation weekends with leaders belonging to different faiths to explore each other's spiritual disciplines», *Ibid.*, pp. 33-34. Par ailleurs, en 1959, la fondatrice du Temple of Understanding, J. Hollister, réalisa au cours d'une rencontre interreligieuse: «We spend hours at the conference table — but no time at all in trying to understand what is going on in the other man's mind», *Ibid.*, p. 39. Citons encore l'exemple de Vivekananda qui en 1893 déclara: «Christian is not to become a Hindu or a Buddhist, nor is the Hindu or Buddhist to become Christian. But members of each religion must assimilate the spirit of the others and yet preserve their individuality and grow according to their own law of growth» (MID48[93]2).

² H. Le Saux écrit: «India is wherever you find the Lord of the innermost depth, the Lord of the Guha (cave). And the cave is the deepest center of the heart and the deepest center of the Father's heart. Live there, whatever may be your circumstances» (NAB45[92]14).

et «métaphysique» au cœur de la tradition religieuse chrétienne. Quant aux échanges sur le terrain avec les bouddhistes, ils ont conduit à une vision plus équilibrée de la rencontre de l'Orient et de l'Occident. La rencontre directe avec le *dharma* fut l'occasion de démasquer un Orient imaginaire, projection des peurs et des espoirs d'une Europe coloniale en phase de remise en question. Frédéric Lenoir remarque en ce sens que

depuis une trentaine d'années, il semble en effet que l'homme occidental apprenne à reconnaître, à apprivoiser et à faire vivre cette part irrationnelle, imaginaire, «mystique», qu'il porte en lui et qu'il combat avec force depuis la Renaissance. La relation fantasmée avec l'Orient mythique tend dès lors lentement à s'estomper au profit de la rencontre avec l'Orient véritable. Il s'ensuit un retour vers les traditions mystiques d'Occident longtemps refoulées, mais aussi l'établissement d'un dialogue entre l'Occident et les spiritualités orientales plus lucide, et donc plus fécond¹.

1.3 - Aboutissement après des siècles de rencontres

À une époque où le bouddhisme exerce une grande influence en Occident, il y a lieu de se demander si l'expérience du M.I.D. n'est pas le résultat d'un enthousiasme passager. Certains emprunts aux traditions orientales, que ce soient des pratiques de relaxation comme le *hatha-yoga* et le *taï chi* ou des concepts comme *karma* et *nirvâna*, témoignent certainement d'un effet de mode. Toutefois, tout nous porte à croire que cela ne soit pas le cas du M.I.D. L'intérêt des moines pour les religions d'Asie ne relève pas du caprice soudain et momentané d'âmes désabusées. En fait, le dialogue

¹ F. Lenoir, «Les Spiritualités orientales en Occident», dans *Encyclopédie des religions, Thèmes 2*, Paris, Bayard, 1997, p. 2390.

interreligieux monastique s'inscrit non seulement dans une longue série de rencontres entre chrétiens et bouddhistes souvent obscures qui remontent aux premiers temps de l'ère chrétienne, mais il en est aussi le résultat heureux. C'est ce que nous nous proposons de démontrer en nous contentant d'exposer les résultats des études récentes et peu connues en ce domaine. En nous référant principalement à l'œuvre maîtresse de Stephen Batchelor, *The Awakening of the West*¹, nous retenons quatre périodes au cours desquelles le christianisme et le bouddhisme ont interagi: la naissance du monachisme chrétien (III-IV^e siècles), l'épopée jésuite en Asie (XVI-XVII^e siècles), la Renaissance orientale (XVIII-XIX^e siècles) et le dialogue interreligieux monastique (XX^e siècle).

a) Naissance du monachisme chrétien et ignorance mutuelle

Le christianisme des premiers siècles n'est pas sans rapport avec le bouddhisme et certaines de ses idées, même si des historiens ont souvent tendance à minimiser ce rapport et se contentent d'évoquer une influence strictement hindoue principalement sur le gnosticisme². Pourtant, le bouddhisme connut son apogée en Inde au V^e siècle après J.C. et étendit son influence bien au-delà du bassin méditerranéen³. Toutefois, rien ne montre

¹ Une recension du livre de S. Batchelor fut publiée dans le Bulletin (MID50[94]17) et deux autres de ses ouvrages furent cités: *The Jewel of the Lotus* (NAB32[88]14) et *The Faith to Doubt: Glimpses of Buddhist Uncertainty* (NAB39[90]14).

² J. Chevalier met l'accent en 1955 sur l'influence des idées hindoues sur le gnosticisme; il ne fait aucune mention du bouddhisme. Voir *Histoire de la pensée. La pensée antique*, Vol. 1, Paris, Flammarion, 1955, pp. 29-30.

³ S. Batchelor, *Ibid.*, p. 25. Voir aussi *Ibid.*, pp. 9.28.

qu'il y ait eu chez les chrétiens un intérêt pour le *dharma*. Les deux religions, chrétienne et bouddhique, se seraient mutuellement ignorées:

Their relationship was largely one of mutual ignorance and disinterest, tinged, in periods of self confidence, with the assurance that all other peoples were barbarians, and, in periods of self-doubt, with the romantic notion that «people of whom we know little or nothing have all the virtues we lack¹».

Si les historiens restent généralement prudents sur l'origine du courant gnostique², d'autres tels R. Field³, P. Griffiths⁴ et S. Batchelor n'hésitent pas à affirmer que le gnosticisme aurait incorporé des idées issues du bouddhisme. S. Batchelor fait en effet état d'une influence bouddhique sur le christianisme par l'intermédiaire du gnosticisme⁵ et de certains philosophes grecs⁶. Le *dharma* aurait eu une incidence notamment sur la pensée de Basilide⁷ et sur la religion de Mani⁸. Chose certaine: le gnosticisme apparaît à une période où plusieurs grecs affichent un engouement pour l'Inde:

¹ *Ibid.*, p. 35.

² Voir A. Benoît et M. Simon, *Le Judaïsme et le christianisme antique*, Paris, P.U.F., 1968, p. 284.

³ Voir la recension du livre de R. Field, *How the Swans Came to the Lake*, Boulder, Shambala, 1981 (NAB16[83]11).

⁴ Voir P. Griffiths, partie III: «Buddhist Perceptions of Christianity in the Twentieth Century», dans *Christian Through Non-Christian Eyes*, New York, Orbis Book, 1990, p. 135.

⁵ J. E. Bruns va même jusqu'à déceler des influences bouddhistes dans le Nouveau Testament dans *The Christian Buddhism of St. John*, N.Y. Mahwah, Paulist Press, 1971; ce que tenta avant lui Arthur Schopenhauer. S. Batchelor, *Op. cit.*, p. 257.

⁶ Pyrrhon, fondateur de l'école des sceptiques, à l'époque d'Alexandre (*Ibid.*, p. 5), Plutarque sous Ménandre (*Ibid.*, p. 12), unique roi grec ayant adopté le bouddhisme (*Ibid.*, p. 13), et Plotin qui chercha l'inspiration en Orient à une époque marquée par un déclin du monde hellénistique (*Ibid.*, p. 26).

⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁸ *Ibid.*, p. 30.

In contrast to the proud classical period, when everything non-Greek was seen as «barbarian», now it was believed that Greek civilization had its origins in the distant and barely known cultures of India and Egypt. (AW,26)

Il n'est donc pas trop hasardeux de supposer qu'une certaine forme de cohabitation entre chrétiens et bouddhistes ait pu favoriser les premiers développements du monachisme chrétien. Dans la seconde moitié du II^e siècle, des chrétiens d'Égypte sont partis dans le désert, comme ermites (*ἔρημος*), pour vivre les valeurs essentielles de l'Évangile. Les Pères du désert ont connu leur âge d'or dans la seconde moitié du IV^e siècle et la première du V^e siècle. Des milliers d'individus trouvèrent refuge dans le désert et des petites communautés se constituèrent chacune autour d'un vieux moine; ce fut le premier pas vers le monachisme cénobitique. Faut-il y voir une influence du bouddhisme, qui était alors en pleine expansion et qui depuis presque mille ans se définissait surtout par son «monachisme», influencé lui-même par le «monachisme» hindou?

Pour Basil Pennington, point n'est besoin de postuler une influence orientale pour expliquer les origines du monachisme chrétien; car, d'un côté, le monachisme en tant que tel semble être inhérent à la nature humaine et, de l'autre, les fondements du monachisme chrétien se trouvent dans la Bible¹. Katrin Åmell soutient au contraire que «le monachisme [...] n'est pas prévu

¹ Voir «Monasticism in World Religions. Seminar at Asirvanam», *Bulletin de l'A.I.M.* 33 (1982), p. 52.

dans le Nouveau Testament¹» et rappelle que le monachisme est si étranger au christianisme et à l'Évangile que certains pères de l'Église l'ont taxé de «sainte déviation²». Au-delà des divergences d'opinions, un fait est établi: les figures du *brahman* et du *śramaṇa* (ascète et renonçant) étaient connues des milieux grecs et chrétiens de l'époque. Clément d'Alexandrie, dans *Les Stromates*, signale l'existence en Inde de gymnosophistes, de «sarmanes» et de «brachmanes» ainsi que de «ceux qui obéissent aux préceptes de Bouddha³». Déjà au IV^e siècle avant Jésus-Christ, Mégasthène, ambassadeur à la cour de Chandragupta, avant de revenir en Grèce, fit état dans ses mémoires de deux catégories de philosophes: les *brahman* qui ont une vie simple, s'abstenant de nourriture animale, des plaisirs sexuels et communiquant leur savoir, et les *śramaṇa* qui, vivant dans les bois, subsistent de feuilles d'arbre, de fruits sauvages et s'abstiennent de relations sexuelles et de vin⁴. S. Batchelor précise aussi qu'à l'époque de Plotin les *brahman* et les *śramaṇa* étaient tenus en haute estime et les écrivains contemporains les vantaient constamment⁵. S'il y a effectivement des indications «muettes» et «souterraines», comme le soutient Roger Corless, que le christianisme emprunta l'idée du monachisme à l'Inde⁶, nous sommes alors en droit de nous interroger avec J. Leclercq: les moines chrétiens ne sont-ils pas les héritiers des anciens «renonçants» indiens⁷?

¹ K. Åmell, *Contemplation et dialogue. Quelques exemples de dialogue entre spiritualités après le concile Vatican II*, Uppsala, The Swedish Institut of Missionary Research, 1998, p. 215.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ S. Batchelor, *Op.cit.*, p. 7.

⁵ Voir *Ibid.*, p. 26.

⁶ Voir R. J. Corless, *The Vision of Buddhism*, New York, Paragon House, 1989, p. 98.

⁷ Voir NPHM,101.

Disons seulement avec Katrin Åmell qu'«on ne peut pas démontrer actuellement qu'il y ait eu une influence directe de l'Inde sur l'Orient chrétien en ce domaine. Pourtant il n'est pas du tout exclu que les récits sur les ascètes de l'Inde n'aient pas influencé l'imaginaire des premiers chrétiens en quête d'Absolu¹.»

b) Épopée jésuite en Asie et adaptation stratégique

Le XVI^e siècle marque le début de l'expansion européenne en Asie et de l'épopée jésuite caractérisée par un contact plus immédiat avec les religions orientales: François-Xavier en Inde et au Japon, Matteo Ricci en Inde et en Chine, Robert de Nobili en Inde, Ippolito Desideri au Tibet et en Inde. Ces missionnaires tentèrent d'adapter la doctrine chrétienne à des éléments traditionnels de la culture religieuse locale. Dans cet effort destiné à la conversion des âmes, il n'est guère question de compréhension mutuelle, dans la mesure où les échanges ne sont pas envisagés d'égal à égal². La connaissance de l'autre religion était une arme pour la combattre; et l'amitié, un moyen de changer l'autre à sa façon³. Il faut toutefois noter les efforts sincères d'adaptation surtout de la part de R. de Nobili⁴. Il reste que, suite à la «querelle

¹ K. Åmell, *Ibid.*

² S. Batchelor, *Ibid.*, p. 175.

³ *Ibid.*, pp. 167.171-172.192.

⁴ Selon B. Griffiths, R. de Nobili «a tenté d'exprimer la foi chrétienne en fonction du Vedanta et de la tradition Tamil. Mais ses efforts n'ont pas continué longtemps après sa mort» (NAB18[83]7).

des rites», les autorités catholiques interdirent en 1704 tout effort d'adaptation du culte romain en Asie¹.

c) Renaissance Orientale et Orient imaginaire

Le XIX^e siècle marqua un tournant décisif dans les rapports entre l'Orient et l'Occident. D'un côté, l'hindouisme et le bouddhisme firent l'objet d'études scientifiques; de l'autre, l'Orient est présenté comme le lieu d'où l'Occident tire sa pureté originelle. Il s'agit, selon l'expression de Friedrich Schlegel, d'un mouvement de «Renaissance Orientale», dont la clef réside dans les premières traductions des principaux textes religieux hindous². 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. F. Schlegel, F. Novalis et d'autres romantiques firent en effet de l'Inde le berceau de l'humanité; lieu où se trouve censément 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 Voltaire³. En fait, la Renaissance Orientale coïncide avec l'émergence du Romantisme: «C'est en Orient que nous devons chercher le romantisme suprême», affirme F. Schlegel en 1800⁴.

¹ S. Batchelor, *Ibid.*, p. 183.

² Voir *Ibid.*, pp. 232.252 et aussi R. Fields (NAB16[81]11).

³ Voir S. Batchelor, *Ibid.*, p. 252.

⁴ F. Lenoir, «Les Spiritualités orientales en Occident» dans *Encyclopédie des religions*, Thèmes 2, Paris, Bayard, 1997, p. 2372; et S. Batchelor, *Ibid.*, p. 252.

Mais l'Orient romantique avait peu en commun avec les réalités culturelles et religieuses d'Asie. Le bouddhisme, qui fit son entrée soudaine et imposante sur la scène occidentale dès la deuxième moitié du XIX^e siècle¹ seulement, était en partie une construction occidentale spécifique à Eugène Burnouf². Le bouddhisme avait alors peu de rapport avec le *dharma*, ce qui fit dire à S. Batchelor qu'«en dépit de leurs préjugés, les Jésuites ont au moins reconnu que le bouddhisme était un aspect vital des cultures dans lesquelles il était pratiqué³». Né de l'imaginaire occidental, le bouddhisme romantique répondait avant tout aux intérêts eurocentriques de plusieurs groupes idéologiques⁴.

Bien qu'elle n'ait eu que très peu d'influence sur la société occidentale d'alors, la renaissance orientale a toutefois ouvert la porte à une meilleure compréhension de l'Orient spirituel et préparé l'accueil inconditionnel de ce dernier. Frédéric Lenoir identifie deux filières par lesquelles les sagesses orientales se sont répandues en Occident: la filière savante et la filière ésotérique. Du côté savant, l'engouement pour l'Inde et le bouddhisme suscita la publication de nombreux textes religieux orientaux; l'Orient spirituel et religieux devint l'objet d'enseignements universitaires; ce qui donna du crédit aux sagesses orientales⁵. Du côté ésotérique, l'idéalisation de l'Orient spirituel

¹ *Ibid.*, p. 231.

² Voir *Ibid.*, pp. 242.235. Voir aussi O. Vallet, *Jésus et Bouddha. Destins croisés du christianisme et du bouddhisme*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 9.

³ S. Batchelor, *Ibid.*, p. 242.

⁴ *Ibid.*, p. 254.

⁵ Celles-ci auraient influencé nombre d'érudits tels que J. W. von Goethe, A. Schopenhauer, H. Bergson, M. Heidegger ou encore L. Wittgenstein. Voir Frédéric Lenoir, *Ibid.*, p. 2373.

s'est perpétuée par l'entremise de sociétés secrètes, dont la plupart des membres étaient de tendance romantique. Parmi ces groupes, la Société de Théosophie joua un rôle déterminant¹ pour au moins trois raisons: elle favorisa le passage de l'illuminisme à l'orientalisme scientifique; ce faisant, elle contribua au réveil des religions orientales; par ailleurs elle véhicula un Orient imaginaire, merveilleux et syncrétiste².

Si la Société de Théosophie a favorisé l'accueil inconditionnel de l'Orient et surtout du bouddhisme, elle a favorisé moins la compréhension mutuelle que la fusion de l'Occident et de l'Orient dans une synthèse supérieure et universelle. Il faut attendre 1893 avec le parlement des religions de Chicago pour assister aux premières rencontres entre chrétiens et bouddhistes, prémices d'un dialogue interreligieux véritable.

d) Dialogue intermonastique et compréhension mutuelle

Le Parlement des religions de 1893 marque le début du dialogue interreligieux contemporain (DI,74). Dès lors, de nombreuses rencontres interreligieuses à l'échelle internationale ont été organisées. La première moitié du XX^e siècle se caractérise par la création de grandes associations, comme l'International Association for Religious Freedom (1900) et le Congress of Faith (1936) qui, reposant sur une infrastructure et des moyens financiers considérables, permettront au dialogue interreligieux de devenir un

¹ Voir NAB16[83]11.

² Voir F. Lenoir, *Ibid.*, pp. 2373-2375.

phénomène social reconnu à l'échelle mondiale¹. Le concept de dialogue interreligieux était très peu utilisé avant la seconde guerre mondiale (DI,67), alors que dans la deuxième moitié du siècle, le dialogue interreligieux s'impose comme une nécessité et une urgence. Les rencontres se multiplient surtout à partir de 1970, année de l'«explosion» du dialogue interreligieux (DI,413) avec la tenue de trois grandes rencontres internationales. Le Conseil Oecuménique des Églises tint sa première réunion interreligieuse en mars à Ajaltoun, le *Temple of Understanding* tint son deuxième sommet spirituel en mars-avril à Genève et la Conférence Mondiale des Religions pour la Paix tint sa première grande rencontre en octobre à Kyoto (DI,107-137). Mais très vite les rencontres internationales, aussi importantes soient-elles, se sont avérées somme toute limitées: étant réservées à une élite et privilégiant une approche neutre et universitaire, elles se déroulaient en marge des réalités contextuelles et quotidiennes et n'engageaient pas les participants au plan religieux et existentiel. D'où la remarque de Murray Rogers à Ajaltoun (1970) sur l'importance de la prière et de la méditation dans le dialogue. On chercha alors, au sein de la C.O.E., à concilier objectivité et engagement personnel, études des religions et dialogue existentiel. Connaître une religion nécessitait de s'y convertir un tant soit peu.

Cette approche participative était de plus en plus privilégiée à mesure que les rencontres directes et locales se développaient, annonçant par la même occasion le déclin de l'objectivité rationaliste si chère à l'histoire des religions.

¹ Voir DI,415.

Il faut toutefois reconnaître le rôle déterminant joué par l'histoire et l'étude comparée des religions dans le développement du dialogue interreligieux, et ce, à une époque où la foi chrétienne était insensible à tout enrichissement mutuel avec les autres religions. A. de Gubernatis au congrès international de Paris en 1900, et plus tard F. Heiler au congrès de Claremont en 1965, présentaient l'histoire des religions comme garante de la paix mondiale. Elle permettait selon eux de respecter les croyances d'autrui et de passer «des religions» à «la religion»; ce qui postulait l'unité fondamentale des traditions religieuses¹. Or, l'étude de la religion, qui écartait philosophie et théologie de la recherche historique, fut privilégiée aux dépens du dialogue (DI,86); si bien que l'histoire des religions perdit de son importance dès l'instant où les églises se montrèrent favorables à un dialogue avec les autres religions. La réforme de Vatican II fut en ce sens décisive.

En ouvrant la porte à «une écoute réciproque qui engage sur un pied d'égalité des croyants de différentes traditions religieuses» (DI,411), les autorités catholiques encourageaient le dialogue dans toute sa plénitude. Désormais, des personnalités religieuses se rencontraient dans des échanges formels, et des croyants de toute provenance partageaient leur quotidien et leur sentiment religieux profond. Sur la base de ces échanges, *in vivo*², fondés, non pas sur

¹ DI,85-86.94. L'idée d'une unité fondamentale à toutes les religions était déjà défendue au parlement de 1893. Notons aussi que lors du premier congrès hors Occident, à Tokyo en 1958, de l'International Association for the History of Religions (I.A.H.R.), l'histoire des religions fut présentée comme «un moyen de développer la compréhension mutuelle entre l'Orient et l'Occident» (DI,91).

² Ces échanges sont envisagés en contraste avec des rencontres plus académiques et formelles, expériences *in vitro*, sans lien véritable avec les réalités socio-politico-économiques (DI,140).

l'ἐποχή, mais sur l'engagement de la foi et la reconnaissance d'une humanité commune, l'approche dialogale se voulait libre des cadres institutionnels et universitaires¹; elle s'éloignait peu à peu d'une perspective historique et comparatiste qui, dominante jusque dans les années 1970, «présuppose la position neutre d'une observation extérieure» (DI,412) et fait fi de la «référence à l'absolu inhérent à toutes les religions» (DI,424). La compréhension mutuelle entre les religions et la paix mondiale ne reposaient plus dorénavant sur la neutralité scientifique, mais sur l'engagement d'une foi sage et intelligente. J.-C. Basset dégage quatre caractéristiques du dialogue inter-*religieux*: 1- la rencontre personnelle, l'engagement de la foi (*homo religiosus*) comme base commune, 2- le droit à la différence conduisant à l'égalité des partenaires et à la réciprocité des échanges, 3- l'équilibre à tenir entre engagement et ouverture en se référant à la réalité ultime qui dépasse toutes les traditions, 4- et le souci de faire passer les vérités particulières à «la sphère ultime jamais épuisée ni entièrement exprimable» (DI,417-418). La rencontre de Gethsémani (1996) a mis en valeur ces caractéristiques d'une façon toute particulière et a montré avec force ce qui fonde un dialogue authentique, où la communication devient communion.

Avec le dialogue des moines chrétiens et bouddhistes, on assiste à l'émergence d'une ère nouvelle, où, pour la première fois, l'Église officielle s'ouvre de façon conséquente aux valeurs religieuses de l'Orient et accepte de se laisser transformer à leur contact. L'expérience du M.I.D. hérite des

¹ Voir DI,417.

rencontres passées et les porte vers des horizons nouveaux. Loin d'être le résultat d'une mode, cette expérience renvoie les moines à l'origine du monachisme chrétien. L'expérience du M.I.D. témoigne des expériences passées tout en les dépassant. À l'instar des Pères du désert — s'il est vrai qu'ils ont été influencés par les monachismes bouddhiques et hindous —, le moine en dialogue retourne à une expérience de détachement, de l'«obscurité» de Dieu et de mort-résurrection sous l'influence des religions orientales. Mais contrairement aux Pères du désert, il envisage sa mission au cœur de la société¹ et reconnaît la nécessité d'une rencontre avec l'Orient. Comme les Jésuites en Asie, il encourage la participation à la vie religieuse de l'autre. Mais si les Jésuites du XVII^e siècle ont été portés à minimiser les croyances bouddhiques² au profit de la vraie foi, à l'inverse, les membres du M.I.D. adoptent une attitude d'écoute et promeuvent l'enrichissement mutuel. Enfin, à la suite des romantiques, le moine en dialogue conçoit l'Orient comme une source de renouveau, mais réussit à se défaire du spectre de l'Orient imaginaire, en s'efforçant de connaître de l'intérieur la religion de leurs partenaires.

2 - Au risque d'une expérience intrareligieuse

Comment les moines entrent-ils en dialogue? L'expérience du M.I.D. ne se fonde pas sur un échange conceptuel ou sur une action commune, mais sur

¹ Dans le bulletin n°49, L. Freeman affirme: «the instinct to meditate is an elemental human urge and that meditators are the new desert fathers/mothers, finding one's call in the midst of a busy world. [...] it was significant that three modern monks: Thomas Merton, John Main and Bede Griffiths had made the most significant contribution to the renewal of contemplative life among the laity» (NAB49[94]6).

² S. Batchelor, *Ibid.*, p. 171.

l'expérience religieuse. Les documents pontificaux «Dialogue et mission» et «Dialogue et annonce» font état, à côté des dialogues de vie, d'action et d'expert, du dialogue de l'expérience religieuse. Ce dernier, qui se rapporte à l'origine au dialogue des moines, fut ajouté aux trois autres types de dialogue après que S. Tonini eût participé au deuxième échange spirituel du D.I.M. entre chrétiens et bouddhistes *zen* en octobre 1983 au Japon¹. Le dialogue de l'expérience religieuse se définit ainsi dans le document de 1984:

A un niveau plus profond, des hommes, enracinés dans leurs traditions religieuses peuvent partager leurs expériences de prière, de contemplation, de foi et d'engagement, expressions et voies de recherche de l'Absolu. Cette forme du dialogue est un enrichissement mutuel et une coopération féconde pour promouvoir et protéger les valeurs et les finalités spirituelles, les plus élevées de l'homme. Le dialogue religieux conduit naturellement à se communiquer les uns aux autres les raisons de sa propre foi et ne s'arrête pas devant les différences, parfois profondes, mais se soumet, avec humilité et confiance, à Dieu «qui est plus grand que notre cœur» (1 jo. 3, 20). Ainsi, le chrétien a une occasion d'offrir à l'autre la possibilité de connaître, d'une manière vécue, les valeurs de l'Évangile (DM,19)

Ce dialogue est le plus exigeant de tous car il nécessite d'accueillir en soi l'expérience religieuse de l'autre et de témoigner des valeurs essentielles de sa propre tradition. Il s'agit aussi d'accepter d'abandonner confort et sécurité et de se remettre en route sous l'impulsion de l'«esprit de Jésus», expression empruntée à Rémi Parent². Un tel dialogue, où le participant risque sa vie et sa

¹ Voir M. Ishigami-Iagolnitzer, *Dialogue interreligieux monastique. Bouddhistes-Chrétiens au Japon et en Europe*, Paris, C.N.R.S., Sciences et Lettre, 1992, p. 38. Notons que c'est après cet événement que P.-F. de Béthune, qui en était l'organisateur, fut nommé consultant du C.P.D.I.

² Voir R. Parent, *L'Esprit vous rendra libres*, Montréal, Fides, 1998, 140p.

foi, correspond à ce que R. Panikkar appelle le dialogue intrareligieux qu'il définit comme un «dialogue intérieur avec moi-même, une rencontre au plus profond de ma religiosité personnelle, ayant rencontré une autre expérience religieuse à ce niveau intime» (DIA,93). Pour le théologien catalan il n'y a pas vraiment deux types de dialogue, l'un *inter-religieux*, l'autre *intra-religieux*¹; cette distinction ne fait qu'indiquer le degré d'engagement des participants. Le dialogue interreligieux renvoie avant tout à un échange conceptuel et discursif qui débouche essentiellement sur une comparaison des religions entre elles, tandis que le dialogue intrareligieux se rapporte davantage à un engagement existentiel et total. Ici, la mise n'implique pas les idées mais la foi, ce qu'il y a de plus intime en soi: le jeu est risqué. Il s'agit d'un rapport de «foi-à-foi» qui entraîne le participant à faire sienne la vérité universelle de l'autre (NAB15[82]11), et le pousse sur les traces du «Dieu des mystiques²». Le dialogue devient ainsi «un acte religieux en soi³.»

Nous nous proposons à présent de montrer comment l'expérience intrareligieuse est spécifique au dialogue des moines, et d'établir en quoi ce dernier s'apparente à une voie spirituelle à part entière.

¹ Cela fut rappelé par K. P. Kramer dans «A Silent Dialogue: The Intrareligious Dimension», *Buddhist-Christian Studies* 10 (1990), p. 128.

² Voir K. Armstrong, pp. 254-305.

³ DIA,8. F. Arinze rejoint cette idée lorsqu'il écrit: «Such dialogue is not an activity irrelevant to religious or spiritual growth. It is very much part of it.»; «Spirituality in Dialogue», *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 96 (1997/3), p. 376.

2.1 - Affirmation d'une vocation universelle

Quand nous l'interrogeons pour savoir en quoi consiste l'expérience dialogale des moines, le Bulletin nous oriente vers six textes principaux que nous présentons ici selon la date de publication. Ces textes, qui nous renseignent sur le dialogue interreligieux, ses caractéristiques, ses conditions et ses implications, sont les suivants: «Panikkar Born in Two Major Religious Traditions - <The Supernature>, A Christophany» (NAB8[80]2); «The Depth-Dimension of Religious Dialogue» de H. Le Saux¹; une recension du livre de R. Panikkar: *The Intrareligious Dialogue*²; «Contemplation and Interreligious Dialogue³», rédigé par P.-F. de Béthune; «Abhishiktananda. An Interview with Odette Baumer-Despeigne» (MID51[94]17); et «Christian-Buddhist Dialogue as Spiritual Experience⁴» de P.-F. de Béthune. Ces textes mettent en scènes trois personnages-clés qui ont joué un rôle décisif dans l'articulation de la spécificité du dialogue des moines: R. Panikkar, H. Le Saux (Abhishiktananda) et P.-F. de Béthune. La disposition des textes en question dans le Bulletin est par ailleurs révélatrice (Schéma 11).

¹ NAB13[82]3. Ce texte fut publié dans *Vidyajyoti* 45 (1981), pp. 202-221.

² Ce livre a paru en 1978 chez Paulist Press (N.Y. Mahwah), ainsi qu'en français, chez Aubier Montaigne (Paris) en 1985 (NAB15[82]11).

³ MID49[94]12.

⁴ MID52[95]17. Ce texte parut en français en 1997 dans «Par la foi et l'hospitalité» sous le titre «L'expérience spirituelle du dialogue interreligieux».

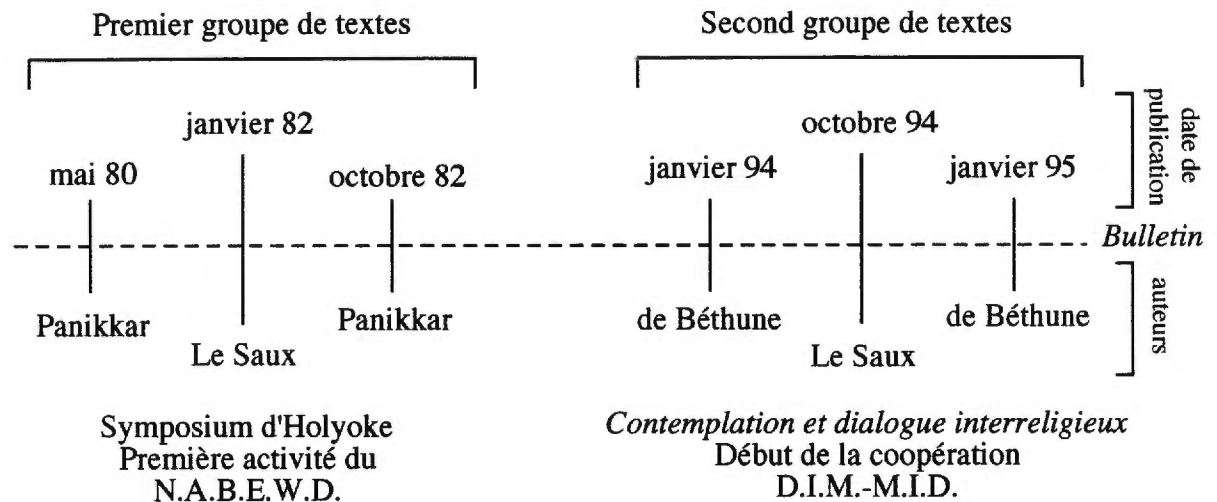


Schéma 11

Nous distinguons deux groupes de textes qui correspondent respectivement à deux événements majeurs dans l'histoire de l'organisme nord-américain. La publication du premier groupe de textes se rapporte en effet au symposium d'Holyoke (1980), première activité entièrement financée par le N.A.B.E.W.D. et où R. Panikkar fut le principal intervenant¹. La publication du second groupe de textes coïncide avec la parution de «Contemplation et dialogue interreligieux» qui marque le début de la coopération M.I.D.-D.I.M. Le symposium d'Holyoke et le document de 1993 marquent en fait deux événements initiateurs déterminants dans l'histoire de la commission. L'importance du dialogue intrareligieux y fut réaffirmée d'abord par R.

¹ La présentation de R. Panikkar faite par l'éditeur dans le bulletin n°8 annonce en quelque sorte la participation du théologien au symposium d'Holyoke comme principal intervenant: «Panikkar will be principal speaker at the East-West Symposium in Holyoke, Massachusetts, November 19-23, 1980» (NAB8[80]4).

Panikkar, puis par P.-F. de Béthune. Quant aux textes qui se rapportent à H. Le Saux, l'un s'intercale entre les deux textes sur R. Panikkar et l'autre entre ceux de P.-F. de Béthune. Cela suggère que le pionnier de Shantivanam fait figure de modèle et d'autorité en matière d'expérience intrareligieuse. En fait, H. Le Saux, R. Panikkar et P.-F. de Béthune ont tenté de rendre intelligible une telle expérience de dialogue¹, chacun en fonction d'un contexte et d'un public particuliers.

a) Expérience fondatrice de H. Le Saux

Le Bénédictin français s'efforce avant tout d'articuler son expérience personnelle de dialogue. Tous ses écrits sont autobiographiques (MID51[94]18): «Le message du Père Le Saux, écrit O. Baumer-Despeigne, est son cheminement même²». L'intention du Bénédictin n'est pas *a priori* d'élaborer une théologie du dialogue, même s'il est conscient des retombées théologiques éventuelles de ses écrits sur les générations futures (MID51[94]24). Il assumait le poids de cette expérience au nom de l'Église (MID51[94]19), pour la communauté chrétienne et, en fin de compte, pour l'humanité. H. Le Saux a vécu hors des sentiers battus; il s'est isolé et mis en marge de l'enseignement de l'Église pré-conciliaire; mais sa double appartenance religieuse (hindou-chrétien), dont il reconnaît la folie mais aussi le caractère providentiel, ne l'a jamais poussé à

¹ À propos de R. Panikkar, il est écrit en ce sens: «The intellectual burden is no lighter than the existential risk. It consists in expressing these basic experiences in an intelligible way. Can the pluralism of one's own experiments and experiences find comprehensible expression» (NAB8[80]2)?

² O. Baumer-Despeigne, «Cheminement spirituel d'Henri Le Saux (Textes inédits)», *La Vie spirituelle* 144 (1990), p. 531.

quitter sa religion et encore moins sa tradition monastique¹. Au contraire, dans «The Depth-Dimension of Religious Dialogue» et «Abhishiktananda. An Interview with Odette Baumer-Despeigne», tout indique que H. Le Saux, fort de l'autorité de son expérience, à la fois dialogale et contemplative, et en vertu de la fidélité à sa propre tradition, lance un appel au renouveau, à la conversion des cœurs et au renouveau d'une Église malade d'autosuffisance. Il dénonce l'attitude qui consiste à mettre le Christ au service de sa propre identité (NAB13[82]7) et montre que tout dialogue vrai engage le participant au service de la vérité. Or, cet engagement consiste avant tout à se libérer de l'illusion de posséder la vérité (NAB13[82]7) qu'aucun mot ne peut circonscrire (MID51[94]24).

H. Le Saux articule son expérience en fonction d'un contexte «hostile» où il fait figure de pionnier. O. Baumer-Despeigne insiste sur le fait que «c'est une véritable <révolution copernicienne> qu'effectue le Père Le Saux dans le domaine du dialogue interreligieux²». Il défricha une voie nouvelle, où se trouvent réunis le dialogue interreligieux et la contemplation, la parole et le silence. Son expérience est fondatrice et devient une voie possible pour d'autres. Le moine de Kergonan fait figure d'autorité et son expérience donne force aux développements ultérieurs du dialogue monastique, dans lesquels R. Panikkar jouera un rôle déterminant.

¹ H. Le Saux écrit à son ami Lemarie: «I am afraid of risking eternity for a mirage [...] yet I have nothing to fear, Christ is my Sadguru, my true guru» (NAB11[81]10).

² O. Baumer-Despeigne, *Ibid.*, p. 534.

b) Cadre conceptuel de R. Panikkar et articulation du dialogue

R. Panikkar n'est pas moine, mais les moines en dialogue lui doivent beaucoup. Contrairement à H. Le Saux, il s'est efforcé de développer un cadre théorique pour saisir les tenants et les aboutissants du dialogue intrareligieux qu'il ne limite pas au cercle monastique. À l'instar de H. Le Saux, il fait du dialogue intrareligieux une condition préalable à tout dialogue interreligieux: «Le dialogue interculturel¹ doit commencer comme une expérience intrareligieuse²». En créant et en articulant la notion de dialogue intrareligieux, R. Panikkar est devenu une figure incontournable pour la compréhension du dialogue intermonastique³. D'abord, il aida H. Le Saux à traduire en mots son expérience de *sannyâsa* chrétien. Les deux hommes étaient en effet très proches; ils franchirent ensemble une étape du pèlerinage dans l'Himalaya, raconté par H. Le Saux lui-même dans *Une Messe aux sources du Gange*⁴. Même si le Bénédictin français ne parle pas de dialogue intrareligieux comme tel, mais plutôt de dialogue «religieux» ou «en profondeur», il n'en reste pas moins que ces qualificatifs désignent le même type de dialogue. Le document «Contemplation et dialogue interreligieux» parle en effet de moines qui

¹ Notons que, pour R. Panikkar, le dialogue interreligieux et le dialogue interculturel sont intimement liés.

² NAB8[80]2. Ces propos sont d'autant plus importants qu'ils sont la première référence au dialogue intrareligieux dans le Bulletin.

³ Notons que R. Panikkar est cité pour la première fois dans le bulletin n°3. On y fait une recension de son livre *Trinity and the Religious Experience of Man* (NAB3[78]8).

⁴ Étonnamment, ce livre, publié aux Éditions du Seuil en 1967, ne mentionne pas le nom de R. Panikkar, mais nous pouvons le reconnaître sur la photographie précédant la page 81. Il est intéressant de noter par ailleurs que R. Panikkar commence son développement du dialogue intrareligieux en utilisant le pèlerinage comme illustration du «modèle géographique», qui se rapporte aux diverses voies menant vers le sommet de la montagne (DIA,30).

entrent «dans une expérience intérieure de <dialogue intrareligieux> au niveau de la prière, comme ont pu le faire les Pères Henri Le Saux et Bede Griffiths» (CD,101).

La compréhension du dialogue développé par le théologien catalan a aussi inspiré P.-F. de Béthune dans son effort d'articuler l'expérience du dialogue proprement monastique. Le moine belge nous le confirma en ces termes: «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 [...]»¹. Cette dépendance à l'égard des idées de R. Panikkar est notamment illustrée par le fait que le dialogue monastique est qualifié d'intrareligieux dans «Contemplation and Interreligious Dialogue²» et dans «Christian-Buddhist Dialogue as Spiritual Experience³». Mais cette dépendance est somme toute relative. P.-F. de Béthune se défend de reprendre telles quelles les idées du théologien catalan, mais affirme faire sienne son intuition qui consiste à poser le dialogue comme «un lieu très fécond, comme une voie spirituelle en soi⁴». Cette intuition est centrale dans «Contemplation et dialogue interreligieux» (CD,105) et dans «L'expérience spirituelle du dialogue interreligieux» (ESD,63.80), dont le titre est en soi révélateur.

¹ Voir l'entrevue que P.-F. de Béthune nous accorda à l'abbaye de Saint-André en Belgique le 27 août 1997 (E3[97]1).

² Voir CD,101.104.

³ «[...] we can rightfully speak of a dialogue that is intra-religious, according to Panikkar's expression» (MID52[95]17). Notons que la version française de 1997 ne fait pas directement référence à R. Panikkar. Voir aussi ESD,63.

⁴ Voir l'entrevue avec P.-F. de Béthune (E3[97]1).

R. Panikkar, dont le nom se retrouve autant sur les premières listes des conseillers de la commission nord-américaine que sur les plus récentes, a inspiré bien d'autres moines engagés dans le dialogue, parmi lesquels B. Griffiths, C. Tholens¹, J. Wiseman² et A. Veilleux³. À l'occasion de la rencontre de Petersham, ce dernier reprit l'idée qu'un dialogue interreligieux «présuppose un dialogue intra-religieux dans l'individu⁴». R. Panikkar eut également une grande influence sur E. H. Cousins (conseiller du M.I.D.) qui, dans son *Christ of the Twenty First Century*, en fait un modèle religieux exemplaire pour notre temps (CTC,73). Il est intéressant de noter par ailleurs que R. Panikkar a proposé dans un mémoire présenté à Bangkok «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

¹ C. Tholens déclarait en 1979: «Particularly when I heard Professor Panikkar about the cosmotheandric reality that is but one reality, I said to myself <this is it!> [...] This Reality is not to take, not to find outside us, but that our whole way as man of spirituality is to awaken to the Reality that we already are [...] we are one» (NAB5[79]6)! Voir aussi sa lettre du 20 janvier 1998 (A117).

² À la réunion des personnes-contacts de 1991, J. W. Wiseman identifia quatre niveaux de dialogue: international, national, régional, et intrapersonnel; voir le Rapport «North American Board for East-West Dialogue. Contact Persons' Conference. June 27-30, 1991. Saint John's Abbey, Collegeville, Minnesota», p. 10 (A62).

³ Le moine de Mistassini s'est inspiré du théologien notamment en ce qui a trait au lien entre l'expérience et son expression religieuse (E1[93]1). Voir DIA,49.

⁴ M.-L. O'Hara, *Op. cit.*, p. 32.

leur contribution à la concorde entre les hommes¹». Il n'est pas improbable qu'un tel projet ait amené C. Tholens à créer un Secrétariat pour le dialogue interreligieux. Chose certaine, R. Panikkar a en partie inspiré le développement du dialogue interreligieux monastique, comme en témoignent ces propos de S. Gruber (o.s.b.): «[...] on nous a offert un guide pour un dialogue au cœur de l'activité humaine, de la foi et de la pratique religieuses²». Et c'est à l'aide de ce guide que P.-F. de Béthune a développé sa compréhension de la vocation dialogale du moine.

c) P.-F. de Béthune et le mouvement dialogal de masse

P.-F. de Béthune articule le dialogue interreligieux monastique en s'inspirant de H. Le Saux et de R. Panikkar tout en les dépassant. Il envisage le dialogue intrareligieux dans le milieu monastique et le présente comme l'aspect spécifique du dialogue des moines. Cependant, il le comprend non pas en fonction de sa seule expérience dialogale ou de celles des pionniers, bien qu'elles aient leur importance³, mais en fonction des nombreuses expériences répertoriées dans la famille de saint Benoît depuis la création des commissions interreligieuses. La réflexion de P.-F. de Béthune s'enracine dans un contexte suffisamment favorable pour espérer faire du dialogue intrareligieux une

¹ K. Åmell, *Ibid.*, p. 61.

² NAB15[82]11. Il ajoute dans le même sens: «As monastic communities remain in the vanguard of the Catholic apostolate of East-West dialog, Panikkar's vision offers accessible groundwork for rich inter-faith exchange [...]».

³ P.-F. de Béthune écrit qu'«on [...] redécouvre [les pionniers de l'échange spirituel] aujourd'hui avec admiration. Mais pour qu'un tel dialogue au niveau spirituel ne soit plus exceptionnel et marginal, pour qu'il soit même largement possible et encouragé par les instances officielles, il a fallu passer un seuil, sinon même une barrière» (ESD,61).

pratique, voire une vocation nouvelle du moine. La réforme de Vatican II, le travail de fond accompli par le M.I.D. et le D.I.M. et les encouragements venant des hautes instances ecclésiastiques y contribuent largement. Les documents «Contemplation and Interreligious Dialogue» et «Christian-Buddhist Dialogue as Spiritual Experience» ont une double visée: définir la spécificité du dialogue monastique en réaction à la Lettre de J. Ratzinger (CD,103; ESD,64) et conserver les expériences «réalisées en plusieurs continents [qui] se sont faites en ordre dispersé et [qui] risquent de se perdre» (CD,99). Cela a conduit le moine de Clerlande à relier l'expérience intrareligieuse aux principaux éléments de la vocation monastique comme l'hospitalité, la pauvreté, la simplicité, la patience, la contemplation et le silence.

Mais une question se pose: le dialogue intrareligieux peut-il concerner tous les catholiques? N'est-il pas plutôt réservé à une élite ou à quelques moines? Le caractère, sinon élitiste, du moins exceptionnel du dialogue intrareligieux repose sur trois considérations majeures. La première est que le dialogue interreligieux, et *a fortiori* le dialogue de l'expérience religieuse, suppose «une vocation particulière, d'ailleurs encore peu courante» (ESD,81) qui ne se force pas, mais se fonde sur le désir profond d'entrer en relation avec des croyants d'autres religions. Le document «Contemplation et dialogue interreligieux» est explicite à ce sujet: «La seule obéissance à un ordre du supérieur ne suffit pas pour engager un dialogue interreligieux si le moine ou la moniale n'est pas habité par un désir profond de rencontrer d'autres

croissants [...]» (CD,111). Le dialogue engage la vie du moine et ne peut en aucun cas s'apparenter à une simple activité¹.

Il faut ajouter à cela une deuxième raison: le dialogue monastique exige que l'on s'engage dans une recherche de Dieu, totale et sincère, en approfondissant sa propre tradition contemplative tout en se mettant à l'écoute des autres traditions religieuses (CD,111). Pour réussir, cette recherche requiert du moine qu'il ait une expérience du silence contemplatif². Or, à en croire M.-M. Funk, beaucoup de moines délaissent la dimension contemplative³; ce que constatait déjà T. Merton en 1972⁴.

Enfin, la troisième raison réside dans le caractère éprouvant et éventuellement dangereux de l'expérience intrareligieuse. P.-F. de Béthune précise en effet qu'il s'agit d'une expérience «parfois redoutable, à ne pas tenter si on n'est pas bien enraciné dans la foi chrétienne [...]» (ESD,70). H. Le Saux était explicite à ce propos et n'a jamais trouvé bon de recommander cette voie de la double appartenance religieuse; il déconseillait plutôt avec humour de l'imiter: «Un clown c'est assez⁵!» La voie de la double appartenance est

¹ C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la commission a tenu à engager un secrétaire exécutif à plein temps: « The decision of the N.A.B.E.W.D. Board to hire a full-time Executive Secretary highlights the fact that Dialogue is not simply a job such as teaching, preaching, etc. Dialogue is a part Life and flows from the very life of the monk him/her self» (NAB38[90]13).

² D'où ces mots de F. Arinze: «The holier a person is, the more that person qualifies to engage in interreligious dialogue.»; «Spirituality in Dialogue», *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 96 (1997/3), p. 374.

³ Voir notre entrevue avec la Secrétaire exécutive réalisée le 29 septembre 1994 (E1[94]1).

⁴ Voir T. Merton, *New Seeds of Contemplation*, New York, New Directions, 1972, p. 206.

⁵ NAB26[86]2 et MID51[94]24.

exigeante car elle passe par l'appropriation d'une pratique de méditation non-chrétienne (bouddhique ou hindoue) qui engage sur la voie de la non-dualité. J. Wiseman rapporte que pour H. Le Saux une telle voie n'est pas pour tout le monde, mais que pour certains elle peut être le chemin obligé:

«Vedantin experience just as much drains people and is just as dangerous as drugs or psychoanalysis. [...] We should only allow very strong people to get involved with it. [...] It is probably better for most people to pass the Shakti (God's active power) by than to be a carrier of it without realizing it. [...]» (NAB45[92]14)

Pourtant, P.-F. de Béthune constate que les moines qui font une telle démarche sont de plus en plus nombreux¹. Si, d'un côté, le dialogue intrareligieux est réservé à des personnalités fortes², qui répondent à des exigences bien spécifiques, de l'autre, plusieurs indices nous donnent à penser qu'il est appelé malgré tout à devenir l'affaire de tous. D'abord, le M.I.D. a comme mission principale de sensibiliser l'ensemble de la communauté monastique au dialogue avec les religions orientales. Ce faisant, il honore l'idée, rappelée par Jean Paul II notamment à Manille en 1981³, selon laquelle le dialogue interreligieux doit être une préoccupation pour tous les catholiques.

¹ Voir CD,99 et ESD,64.

² Voir DIA,63.

³ Voir le Rapport «North American Board for East-West Dialogue. Contact Persons' Conference. June 27-30, 1991. Saint John's Abbey, Collegeville, Minnesota», p. 4 (A62). Voir aussi NAB18[83]1 et Jean Paul II, «A Message of Hope to the Asian People», *Origins* 10/39 (12 mars 1981), p. 611. Le pape a réitéré son appel général au dialogue le 3 mars 1984 en ces termes: «All Christians are called to dialog [...]» (NAB21[84]1).

La commission nord-américaine se rallie en même temps à cette autre idée, développée par R. Panikkar, que tout vrai dialogue doit déboucher sur un dialogue intrareligieux. Cela laisse présumer que ce dernier est appelé à se généraliser. C'est en tout cas le souhait dont nous fit part le secrétaire général du dialogue interreligieux monastique: «Ce doit être pour tous¹».

Le fait que P. de Béthune introduise les deux documents «Contemplation and Interreligious Dialogue» et «Christian-Buddhist Dialogue as Spiritual Experience» par la définition du dialogue de l'expérience religieuse tirée du document du C.P.D.I., «Dialogue et mission²» montre le souci d'inscrire le dialogue monastique, et donc l'expérience intrareligieuse, dans le contexte de l'Église entière et non pas seulement du monachisme. Dans le document de 1993, nous lisons en effet: «Ce texte a été rédigé pour des moines, mais il vaut évidemment pour tous les chrétiens» (CD,97). P.-F. de Béthune le rappela à la suite de la rencontre de Gethsémani en ces termes: «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 faire³.»

¹ Voir l'entrevue du 26 août 1997 avec P.-F. de Béthune (E1[97]1).

² Voir CD,98 et ESD,63.

³ Manuscrit en français de la préface pour les actes de la rencontre de Gethsémani, p. 5 (A100).

O. Baumer-Despeigne va aussi dans ce sens lorsqu'elle déclare au sujet de l'aventure spirituelle de H. Le Saux: «Cette confrontation entre une spiritualité orientale et une spiritualité chrétienne est, dans une certaine manière, le problème auquel tout chrétien doit faire face, chacun selon son caractère personnel» (MID51[94]23). Il ne peut en être autrement puisque l'objectif des commissions interreligieuses est de créer un mouvement dialogal de masse débordant le cercle restreint des moines. Cela rejoint les propos de H. Le Saux qui appelle toutes les personnes de bonne volonté à s'unir dans un dialogue en profondeur:

The solution for the crisis of the world must be found in common by all people of good-will, by all men devoted to truth, in whatever way the truth may have manifested itself in the depth of their hearts. Their dialogue will be a searchlight which will probe the present societies of men, but will first scan the heart of those taking part in it. It will be the test of their allegiance to truth alone in their respective religious or humanist commitments. (NAB13[82]5)

Si l'expérience intrareligieuse de H. Le Saux fut unique et marginale, avec P.-F. de Béthune, secrétaire général des commissions interreligieuses, elle devient officiellement la spécificité du dialogue interreligieux monastique.

2.2 - Éléments spécifiques du dialogue des moines

En quoi l'expérience du M.I.D. est-elle un acte religieux en soi? Pour le savoir, interrogeons une fois de plus le Bulletin. À côté de la notion d'«intrareligieux», il y est question aussi de dialogue «religieux», «en profondeur», «intérieur» (*inner*), «d'expérience religieuse», «de silence», «de

cœur», «existentiel» et «contemplatif¹». Nous partons du principe que ces qualificatifs ne sont pas des synonymes et se rapportent tous au même dialogue interreligieux monastique, dialogue qui se situe au-delà du simple échange verbal et de l'action commune, et qui engage existentiellement les partenaires². Nous faisons de plus l'hypothèse que chacun de ces qualificatifs a une teneur sémantique spécifique et renvoie à un aspect particulier du dialogue monastique. De là, nous sommes en mesure de dégager trois grandes caractéristiques qui font du M.I.D. une expérience spirituelle en soi: l'engagement vis-à-vis de son partenaire de dialogue, l'enracinement dans sa propre tradition et le cheminement intérieur qui en découle (Schéma 12).

¹ Ces qualificatifs sont énumérés selon leur ordre d'apparition: dialogue intrareligieux (NAB8[80]3); dialogue religieux (NAB13[82]3); dialogue en profondeur (NAB13[82]3, NAB16[83]3); dialogue intérieur (NAB15[82]7; NAB39[90]3); dialogue d'expérience religieuse (NAB21[84]10; NAB42[91]13); dialogue au niveau spirituel (NAB29[87]10; MID52[95]17; MID57[97]12); dialogue au plan existentiel (NAB41[91]13); dialogue au niveau du cœur (NAB42[91]9); dialogue de silence (MID48[93]15); dialogue contemplatif (MID49[94]12). Nous ne retenons pas ici les trois qualificatifs suivants: «Orient-Occident» (NAB1[78]1), «interreligieux» (NAB1[78]1) et «dialogue monastique» (NAB15[82]11), sur lesquels nous nous sommes déjà arrêtés. Nous ne retenons pas non plus les qualificatifs: «spirituel» (NAB29[87]10; MID52[95]17; MID57[97]12), «dialogue d'immersion contemplative» (NAB41[91]13) et «intérieur» (interior) (NAB45[92]14). Cités peu de fois, ces derniers ne renseignent guère sur la nature du dialogue intermonastique.

² Dialogue intrareligieux/interreligieux; existentiel/rationnel; de l'expérience religieuse/de vie, des œuvres, d'expert; contemplatif/d'action; religieux/théologique, philosophique; de silence/verbal; intérieur/extérieur; profond/superficiel; de cœur/ tête, main.

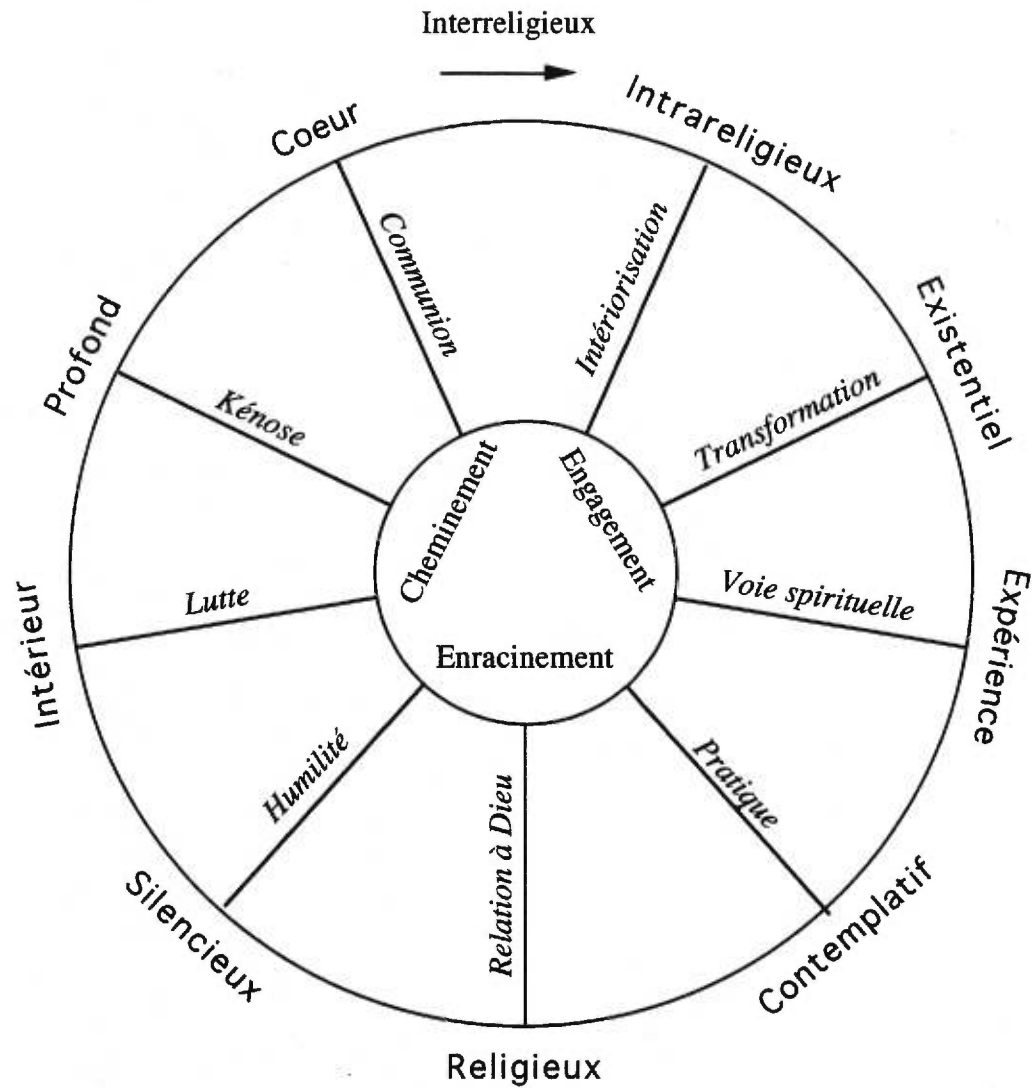


Schéma 12

a) Engagement envers son partenaire de dialogue

Un échange réel requiert que l'on s'engage à accueillir ceux que nous rencontrons¹. Les qualificatifs «intrareligieux», «existentiel» et «de l'expérience

¹ Voir P.-F. de Béthune (NAB12[81]10).

religieuse» renvoient à cette exigence. La notion d'*intrareligieux* se rapporte au processus d'intériorisation, caractéristique de la voie monastique¹, appliqué ici à un dialogue avec des partenaires d'autres religions. R. Panikkar écrit: «Nous entendons souvent davantage parler de dialogue interreligieux que du dialogue actualisé. Pour combler cette lacune, je voudrais d'abord insister sur la notion trop souvent négligée, de dialogue intrareligieux, c'est-à-dire d'un dialogue intérieur [...]»².

En cela, le dialogue intermonastique dépasse l'échange académique³. Il est *existentiel*: il engage la vie des partenaires⁴ dans un processus de transformation et devient une préoccupation vitale⁵. Le dialogue est donc constitutif de l'expérience religieuse, d'autant que les partenaires sont appelés à partager leurs «expériences de prières, de contemplation, de foi [...]» (NAB21[84]10) ou encore leurs «voies de la recherche de Dieu ou de l'Absolu» (NAB42[91]13). Le dialogue intermonastique engage le moine envers un Dieu de mystère et de paradoxe, qui dépasse l'entendement, dénonce

¹ À l'occasion du Symposium d'Holyoke (1980), R. Panikkar a souligné que l'intériorisation est une voie monastique pour surmonter l'«imperfection» et l'a définie en ces termes: «on <mange> le monde extérieur, on <intériorise> tout et on sent que dans cette <intériorisation> on surmonte l'incomplétude, le fait de n'avoir pas réalisé toutes les potentialités de l'être humain est surmonté. C'est un dépassement par immanence, pour ainsi dire. C'est le chemin du mysticisme» (ES,40).

² DIA,93. P.-F. de Béthune va dans le même sens: «[...] mais il faut, à la base, un engagement spirituel. C'est pourquoi on peut parler à juste titre d'un dialogue intrareligieux: un dialogue entre les religions qui se réalise à l'intérieur de notre vie religieuse» (ESD,63).

³ Voir A. Pieris (NAB48[93]12) et MID52[95]18.

⁴ P.-F. de Béthune fait référence au dialogue existentiel comme étant «un échange vital, une parole de vie, comme par exemple quand nous engageons toute notre personne, dans un dialogue amical ou un dialogue pastoral» (HR,51).

⁵ G. G. Hardy écrit dans *Monastic Quest and Interreligious Dialogue*: «It [le dialogue monastique] is based on the existential experience of those taking part. It is not an additional «work» but a development with others of the life which is first lived» (NAB41[91]13).

l'autosuffisance et se dévoile dans la relation à l'autre et dans ce que celui-ci a de plus intime. Le dialogue de l'*expérience religieuse* amène le moine et son partenaire à devenir co-pèlerins sur le chemin vers la réalité ultime.

b) Enracinement dans sa propre tradition

Les qualificatifs «contemplatif», «religieux» et «de silence» appartiennent au vocabulaire monastique et sensibilisent à la nécessité d'être enraciné dans sa propre tradition religieuse et de fonder le dialogue monastique sur le Dieu de Jésus-Christ, considéré comme l'origine et la destinée de tous les hommes. P.-F. de Béthune est explicite à ce sujet: «le dialogue n'est pas une démission collective. Il suppose au contraire l'expression confiante de ses convictions les plus profondes, telle qu'on peut le faire dans la prière¹». Toute relation à Dieu s'envisage à partir d'un contexte et d'une tradition spécifiques; ce que R. Panikkar a rappelé au symposium d'Holyoke en ces termes: «S'il est certain que le moine fixe son regard sur l'invisible - appelé au-delà, le centre, la transcendance, Dieu, atman, nirvana, etc. -, il n'en est pas moins certain que ses pieds sont fermement posés sur le sol» (ES,86). Il y a un rapport étroit entre transcendance et histoire. Plus le dialogue s'apparente à une quête de l'absolu, plus le participant est conscient de son ancrage historique et culturel. Les trois qualificatifs retenus ici révèlent, chacun selon un point de vue particulier, l'importance de ce double enracinement en Dieu et dans l'histoire.

¹ P.-F. de Béthune, «Quelques réflexions après la journée mondiale de Prière à Assise», *Bulletin. Secretarius pro non Christianis* 64 (1987-XXII/1), p. 159.

Le dialogue *contemplatif* renvoie à l'importance pour les partenaires d'avoir une expérience de leur propre tradition de prière (contemplation ou méditation) avant de s'engager dans un échange profond. Le document «Contemplation et dialogue interreligieux» rapporte en ce sens les propos suivants de T. Merton: «Ce dialogue contemplatif doit être réservé à ceux qui ont été formés par des années de silence et une longue habitude de la méditation. Je voudrais encore ajouter qu'il doit être réservé à ceux qui sont entrés très sérieusement dans leur propre tradition monastique et sont en contact authentique avec le passé de leur propre communauté religieuse¹». Les dialogues *religieux* et *de silence* répondent également à cette définition, en apportant toutefois quelques nuances. Le premier met l'accent sur le rapport intime entre l'homme et la réalité ultime, et le second sur le mystère divin.

Le dialogue *religieux* est une expression qui, utilisée surtout par H. Le Saux, renvoie à la profondeur de l'expérience humaine, là où l'homme est en dialogue étroit avec le divin (NAB13[82]3). Mais ce rapport intime ne se conçoit pas de façon abstraite; il faut préciser avec R. Panikkar qu'un homme sincèrement religieux «est un membre vivant d'une communauté, un croyant d'une tradition religieuse vivante. Le dialogue religieux devra tenir compte de la dimension historique mais il devra la dépasser [...] c'est un dialogue vivant, un lieu pour la pensée créatrice et des voies imaginatives nouvelles qui ne rompent pas avec le passé mais le continuent et le prolongent» (DIA,79-80). Le dialogue religieux montre que la *primary experience*, à laquelle tout individu

¹ CD,107-108. Les propos de T. Merton sont tirés de son Journal d'Asie (AJ,317).

est appelé à s'éveiller, se fait en fonction d'un contexte donné et s'actualise dans une forme de prière particulière. Or, si prier ensemble — ce qui pour John Shirieda constitue le dialogue religieux par excellence (NAB29[87]10) — a pour effet de rapprocher les partenaires de dialogue au point qu'ils ne se considèrent plus comme des étrangers; cela exige au préalable que chacun d'eux soit relié à la réalité ultime selon les données culturelles et religieuses qui lui sont propres.

Le dialogue *de silence* se rapporte précisément à des individus qui ont une expérience suffisamment profonde de leur tradition religieuse respective pour être en mesure de fonder leurs échanges sur le respect silencieux du mystère divin. Le dialogue intermonastique est un dialogue de silence d'un côté parce que les moines, formés par une longue expérience contemplative et d'humilité, entrent en contact avec leurs partenaires en privilégiant l'écoute (*obsculta*), qui est d'ailleurs le premier mot de la règle de saint Benoît, et, de l'autre, parce que ce dialogue conduit les participants à partager leur pauvreté respective¹ et à s'engager dans un appauvrissement mutuel. À la rencontre monastique organisée dans le cadre du Parlement des religions du monde à Chicago en 1993, Patrick Henry a rappelé ces deux dimensions de l'écoute et de l'appauvrissement mutuel:

¹ P.-F. de Béthune écrit: «Le trésor que nous avons à partager n'est pas une richesse donnée une fois pour toutes; il est un questionnement, une pauvreté partagée.»; «Le Silence, chemin de dialogue. Réflexions sur l'expérience des moines en dialogue», *Chemins de dialogue* 6 (octobre 1995), p. 205. Voir aussi «Monks in Dialogue with Believers from Other Religions», *Studies in Formative Spirituality*, XIV/1 (février 1993), p. 136, et P.-F. de Béthune, «Le Dialogue des spiritualités», *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 92 (1996/2), p. 251.

There is more reason to listen than to speak, and sometimes there is more reason for silence all round than for speaking or listening. The curious, apparently self-contradictory notion of <dialogue of silence> captures the self-emptying dynamic of joint exploration by Buddhist and Christian monastic persons. (MID48[93]15)

Dans tous les cas, le silence traduit chez les moines chrétiens en dialogue un enracinement profond dans l'expérience de Dieu au-delà de toutes voies religieuses. P.-F. de Béthune soutient que «la vraie rencontre interreligieuse, comme toute expérience spirituelle profonde, existe au-delà des mots. C'est une communion avec le mystère qui nous transcende tous¹». L'intériorisation et la confrontation en soi de deux univers religieux, comme le fit H. Le Saux (NAB45[92]14), est en ce sens impossible à soutenir sans ce rapport au silence où le mystère divin s'exprime pleinement.

c) Cheminement intérieur

Le dialogue interreligieux monastique pousse l'individu à descendre dans son for intérieur, là où l'esprit de l'homme et Celui de Dieu s'imbriquent mystérieusement l'un dans l'autre; ce que saint Augustin traduit par cette formule: «C'était toi que je cherchais [...] Et toi, tu étais et au-dedans du plus profond et au-dessus du plus haut de mon être²». Les qualificatifs «intérieur», «en profondeur» et «de cœur» révèlent trois dimensions de ce cheminement intérieur. Le dialogue intérieur (*inner dialogue*) indique que le dialogue

¹ P.-F. de Béthune, «Monks in Dialogue with Believers from Other Religions», *Ibid.*, p. 137.

² Saint Augustin, *Confessions*, Paris, Pierre Horay, p. 70.

intermonastique peut être source de souffrances, de tensions ou de conflits intérieurs. Le Jésuite Amalorpavadas s'accorde avec H. Le Saux pour dire que le dialogue intérieur rime avec souffrance (NAB39[90]3). De son côté, T. Keating, en abordant les «Principles of Growth and Transformation in the Cistercian Monastic Tradition¹», parle du dialogue intérieur comme devant être apaisé (*stilled*) pour déboucher sur le silence (NAB15[82]7). R. Panikkar, quant à lui, fait état à deux reprises de ce conflit intérieur dans *Le dialogue intrareligieux*: d'un côté, il précise que le dialogue intérieur «laisse souvent l'individu dans une solitude qui peut être purifiante ou destructrice [...]» (DIA,7); de l'autre, il affirme que «le dialogue intrareligieux est un dialogue intérieur dans lequel on lutte avec l'ange, le *daimon* et avec soi-même» (DIA,7).

Le dialogue *en profondeur*² se réfère à l'idée de dépouillement, de *kenosis* et renvoie à la nécessité de sortir des protections relatives à l'individu³ et à la tradition⁴. Un dialogue est profond dans la mesure où il écarte toute

¹ Il s'agit d'une présentation faite en août 1981 à l'Institut Naropa à l'occasion d'un congrès sur la méditation bouddhique-chrétienne.

² Dans le Bulletin du M.I.D., le dialogue en profondeur (*dialogue in depth*) est désigné de plusieurs façons: *communion in depth*, *communication in depth*, *in-depth sharing*, *to meet the depth of other*, *meeting in depth*.

³ R. Panikkar précise que le dialogue intrareligieux est un dialogue «profond avec un soi-même qui n'est plus enfermé dans la clôture de l'égoïsme» (DIA,7).

⁴ H. Le Saux soutient que le dialogue en profondeur pousse à une révision du système: «Only such a man has understood the depth and the very essence of his own religion. Religion is no longer for him a conventional pattern of thought and behaviour received from his tradition, but a living experience of the Presence of God in himself and in the whole universe with the necessary commitments that flow from it» (NAB13[82]5).

prétention de posséder la vérité¹ et met en jeu les convictions des partenaires. D'un côté, P.-F. de Béthune soutient qu'«en fréquentant d'autres traditions religieuses, nous découvrons d'autres images et d'autres noms de l'Absolu. Nous voyons comment l'Esprit y est également à l'œuvre, et cette découverte peut nous aider à nous libérer de notre possessivité en ce domaine²»; de l'autre, I. Hirudayam (s.j.) déclare:

In dialog I bring my convictions, otherwise I am only superficially socializing, politicizing, etc. Can we come close and share that which is deepest in our lives in an indepth sharing? I cannot peel off the person from symbols and religious conviction. In me and through me it is Christianity and Catholicism which is encountering and dialoging with Hinduism. (NAB17[83]9)

Dans ce cas, le dialogue ébranle inévitablement les croyances de chacun. Cet ébranlement est souhaitable et bénéfique, car il induit un processus de purification de la foi et permet au moins de rencontrer son partenaire «en toute liberté, avec intégrité et dans un dévouement inébranlable à la vérité» (NAB13[82]7).

¹ Le Bulletin rapporte cette dernière idée à plusieurs reprises notamment par l'entremise de H. Le Saux pour qui «[...] each partner in dialogue must try to make his own, as far as possible, the intuition and experience of the other [...]» (NAB13[82]6), de T. Merton qui soutient que « we must seek not merely to make superficial reports about the Asian traditions, but to live and share those traditions, as far as we can, by living them in their traditional milieu» (NAB16[83]3), et de B. Griffiths qui affirme que «The real encounter of the Catholic Church with the religions of Asia has hardly begun and the challenge before the monastic order today is to enter in depth into the experience of God or, as in Buddhism, of ultimate Reality, in the religions of Asia and relate that experience to the experience of God in Christ in the West» (NAB31[88]2).

² FH,68 et MID52[95]18. Voir aussi MID49[94]12.

Enfin, le dialogue *de cœur*¹, ou *de cœur à cœur*, se distingue du dialogue *de la tête et de la main*², en ce sens qu'il propulse le participant vers son propre centre, en ce point de rencontre (*meeting point*) (NAB4[79]3), où tous les croyants sont un, et que l'on appelle le «cœur». À l'Institut Naropa en 1981, D. Steindl-Rast a défini le cœur comme le royaume de notre être, uni au tout (*togetherness*) (NAB12[81]2). Le «cœur» ne se réfère pas à l'affectivité ordinaire³, mais cache le «mystère de l'amour» pour B. Griffiths⁴, le ciel (*Heaven*) pour Ramana Maharshi⁵ ou encore le «mystère de Dieu» qui est la source de la vie et de la foi pour H. Le Saux (NAB13[82]6), et la communion d'amour pour B. Griffiths (NAB36[89]8). Disons enfin que le cœur renvoie à l'idée de T. Merton que nous sommes déjà tous un et qu'il faut s'éveiller à cette unité. Le «cœur» désigne donc à la fois une réalité intrinsèque et un but à atteindre, et le dialogue *de cœur* est le moyen de poursuivre ce but en favorisant la communion entre les partenaires de dialogue.



En conclusion de ce chapitre, retenons que l'expérience proposée par le M.I.D., en accord avec la commission européenne, définit le dialogue comme

¹ Dans «Contemplation et dialogue interreligieux», P.-F. de Béthune, en référence au Cardinal Newman, parle du dialogue monastique comme d'un dialogue de «cœur» à «cœur» (CD,114).

² Voir les propos de J. W. Wiseman et de W. Teasdale (NAB42[91]9). Voir aussi W. Teasdale (MID47[93]4) et W. Johnston (NAB5[79]10).

³ Voir D. O'Hanlon (NAB45[92]18).

⁴ B. Griffiths précise aussi: «This love is the ground for human existence, hidden in the depths of the heart» (NAB36[89]8).

⁵ Voir NAB11[81]10.

un acte religieux en soi. Certes, ce type de dialogue n'est pas réservé aux moines. Il faut noter le rôle important joué par les Jésuites dans l'exploration de cette nouvelle voie, tels que H. M. Enomya-Lassalle, A.M.A. Samy, H. Dumoulin, A. de Mello, K. Kadowaki ou encore M. Amaladoss. Il reste cependant que ce dialogue est sous la responsabilité de la grande famille de saint Benoît. Remarquons par ailleurs que l'expérience intrareligieuse ne s'est pas développée à partir de n'importe quel dialogue spécifique, mais bien à partir d'un dialogue avec l'hindouisme et surtout le bouddhisme. Ce sont en effet les grandes religions vers lesquelles de nombreux chrétiens se sont tournés sans pour autant abandonner leur propre tradition. Le dialogue intrareligieux est en grande partie influencé par une certaine compréhension issue des traditions orientales, puisqu'il repose sur l'idée, largement développée dans l'hindouisme et le bouddhisme, d'une unité primordiale de l'humanité et des religions au-delà des apparences culturelles et religieuses. Cette idée, défendue notamment par Ramakrishna et Vivekananda, eut une grande résonance en Occident grâce à l'entremise de plusieurs associations comme le World Congress of Faiths et le Temple of Understanding. Or, en postulant ce fond commun, il devient inutile de vouloir convertir les autres¹. Mieux vaut au contraire découvrir leurs univers religieux pour mieux saisir la façon dont le divin se révèle dans le monde. Lors du parlement des religions de 1893, Vivekananda déclara que 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 et préserver

¹ Voir H. Coward, *Pluralism. Challenge to World Religions*, New York, Orbis Book, 1985, p. 64.

cependant leur individualité et grandir selon leur propre loi de développement¹»; ce que R. Panikkar défend d'ailleurs aussi avec force. Parmi les grandes figures bouddhiques qui, en cette fin de siècle soutiennent une position analogue, il faut nommer Thich Nhat Hanh qui, en 1995 dans *Living Buddha Living Christ*, déconseilla d'abandonner sa propre religion et conseilla l'étude et l'utilisation des outils d'autres traditions, afin de découvrir et de renforcer ses propres racines spirituelles (MID54[95]26). Si les fondements du dialogue intrareligieux sont à chercher en grande partie en Extrême-Orient, son développement et son articulation en tant que voie spirituelle à part entière ont leur origine dans les milieux chrétiens d'Occident et d'Asie, là où la tension entre l'ouverture à l'altérité religieuse et l'enracinement dans sa propre tradition est la plus grande. Plus cette tension est forte, plus le dialogue engage les participants dans un processus à la fois déstabilisant et salutaire. L'expérience du M.I.D. est en cela révélatrice.

¹ NAB46[93]10 et MID48[93]2. Les prémices d'un dialogue intrareligieux se retrouvent déjà au III^e siècle avant notre ère, chez l'empereur bouddhiste Asoka qui affirmait que «ce n'est pas assez de tolérer la religion d'un autre; tu dois la respecter — et afin de la respecter, elle doit être comprise» (NAB22[85]5).

CHAPITRE II

PROCESSUS DIALOGAL

Dans ce deuxième chapitre, nous nous efforcerons de comprendre le dialogue des moines non plus dans ses coordonnées essentielles, mais dans son processus. Avant toute chose, il importe de préciser ce que nous entendons par «processus»: c'est d'abord une chaîne de causes et d'effets qui conduit d'un point A à un point B, provoquant à la fois changement et déplacement, une étape en appelant une autre sans qu'il y ait répétition. De ce point de vue, l'expérience du M.I.D. peut être envisagée comme une «aventure» spirituelle¹. Le Bénédictin de Kergonan en parle aussi comme la «quête du Saint Graal», et O. Baumer-Despeigne identifie l'expérience hindou-chrétienne de H. Le Saux à une «saga» (MID51[94]20). Enfin, John S. Dunne qualifie d'«aventure» et d'«Odyssée» l'entreprise qui consiste à entrer dans l'expérience spirituelle d'une autre religion et, de là, à revenir dans sa propre tradition. La notion de «processus» désigne aussi un dynamisme engendré par une énergie et une motivation, sans lesquelles il ne peut y avoir de mouvement. De ce point de vue, l'expérience du M.I.D. est une aventure soutenue par la quête de Dieu. C'est donc sur ces deux caractéristiques du processus dialogal des moines, aventure et quête spirituelles, que nous choisissons de bâtir ce chapitre.

¹ Voir DIA,64.

1 - Aventure spirituelle: entre altérité et non-dualité

L'expérience du M.I.D. est une aventure qu'il importe d'appréhender à partir de trois angles différents: contextuel, extérieur et intérieur. *Contextuel* se réfère au fait que toute aventure se déroule dans un environnement particulier. L'expérience dialogale des moines s'inscrit dans les cadres de l'hospitalité; plus spécifiquement elle repose sur l'adoption d'une pratique de méditation bouddhique ou hindoue. *Extérieur* se réfère à l'expérience dialogale des moines qui s'envisage d'abord dans un dialogue *inter-religieux* qui engage des individus de traditions spécifiques dans un processus relationnel. Au fur et à mesure des échanges, les liens entre les partenaires se modifient d'une façon telle qu'il est possible de distinguer trois niveaux de dialogue: pré-verbal, verbal et post-verbal. *Intérieur* est un terme relatif à l'expérience *intra-religieuse*; le moine s'engage dans un processus de transformation intérieure qui peut se ramener à deux temps: s'investir dans l'expérience religieuse de l'autre (*passing over*) et revenir, enrichi, dans l'expérience de sa propre religion (*coming back*).

1.1 - L'attrait des méditations orientales: une question de fond

Au cœur de la tradition bénédictine se trouve l'hospitalité¹. Celle-ci constitue le «cadre de travail» (*frame work*²), l'«environnement» (HR,13) ou encore l'«archétype» de la rencontre interreligieuse monastique (HR,38); elle

¹ J. Leclercq, «Hospitality and Monastic Prayer», *Cistercian Studies* 3 (1973), p. 11.

² Voir NAB30[87]5.

est aujourd'hui l'une des voies privilégiées pour entrer en dialogue avec la société et les religions. Aucun dialogue ne peut se développer sans qu'il y ait au préalable hospitalité.

L'hospitalité est essentiellement ouverture gratuite à l'étranger; il s'agit d'un accueil non pas superficiel ou indifférent mais d'une démarche d'écoute et de partage. Il existe plusieurs façons d'accueillir l'altérité religieuse qui conduisent à un dialogue¹. De toutes ces façons, la plus intense et la plus spécifique du dialogue des moines consiste à adopter, en tant que chrétien, une prière contemplative élaborée dans une autre tradition.

a) Au cœur du dialogue intermonastique

Dans son article «Le dialogue des spiritualités», P.-F. de Béthune affirme que l'élément le plus caractéristique du dialogue intrareligieux, c'est «la méditation ou plus exactement la contemplation que des chrétiens pratiquent en suivant des voies élaborées en Orient, dans l'hindouisme, le taoïsme ou le bouddhisme²». Quatre raisons expliquent pourquoi ce type de méditation constitue le cœur du dialogue des moines. Premièrement, la pratique des Pères du dialogue converge vers cette réalité. H. Le Saux suivit la voie méditative de

¹ Au congrès de Bangkok, F. Acharya mentionna en ce sens l'étude de livres sacrés, les relations amicales et le partage de l'expérience religieuse; voir *Rythmes du monde*, 17/1-2 (1969), pp. 71-73. Plus tard, à la réunion des personnes-contacts de 1991, J. W. Wiseman orienta le dialogue avant tout vers un face-à-face, en rappelant avec David Tracy que la lecture sérieuse de textes et les rituels peuvent aussi donner lieu à une forme authentique de dialogue; voir «Christian Monastics and Interreligious Dialogue», *Cistercian Studies* 27 (1992), p. 259.

² *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 92 (1996/2), p. 256.

son maître, Ramana Maharshi; T. Merton annonça à Calcutta que le temps était venu de s'investir, en tant que chrétien, dans une discipline bouddhique ou hindoue¹. Vingt-cinq ans plus tard, le document «Contemplation et dialogue interreligieux» définit la spécificité de l'expérience dialogale des moines comme l'engagement «dans une pratique de silence contemplatif élaborée dans une autre religion².»

Deuxièmement, cette pratique répond parfaitement à l'exigence missionnaire rappelée aux congrès pan-asiatiques de l'A.I.M., durant lesquels les chrétiens étaient invités à connaître les religions locales de l'intérieur; pratique sans laquelle compréhension mutuelle, dialogue et inculturation du christianisme demeurent impossibles. Cela fut rappelé à plusieurs reprises, notamment en 1983, lors du congrès des South-East Asian Major Superiors (S.E.A.M.S.), où l'on encouragea les religieux chrétiens à étudier et à pratiquer des méthodes de prières asiatiques (NAB26[86]3), et en août 1986, au sixième congrès sur la méditation chrétienne-bouddhique, tenu à l'Institut Naropa

¹ Rappelons ces mots prophétiques de T. Merton: «We have now reached a stage of (long-overdue) religious maturity at which it may be possible for someone to remain perfectly faithful to a Christian and Western monastic commitment, and yet to learn in depth from, say, a Buddhist or Hindu discipline and experience. I believe that some of us need to do this in order to improve that quality of our own monastic life and even to help in the task of monastic renewal [...]» (AJ, 313). Ces propos sont cités à deux reprises dans le Bulletin: par J. Conner dans son premier numéro en tant qu'éditeur qu'il dédie à T. Merton (NAB34[89]1), et par B. Thurston au début de son article «Why Merton looked East» (MID49[94]20).

² CD,99. F. Arinze faisait déjà référence à cet engagement particulier et central du dialogue des moines dans sa Lettre de 1991: «Above all there has been the personal experience of many monks and nuns who have sought to integrate oriental ways of meditation into their monastic life» (NAB43[92]16). Voir aussi P.-F. de Béthune dans «L'expérience spirituelle du dialogue interreligieux», dont la première version parut en 1989 dans *Lumière et vie* 193 (août 1989).

(Colorado), où il fut établi que seule une personne qui est entrée dans une pratique orientale peut réellement parler du dialogue Orient-Occident¹.

Troisièmement, il faut constater que pour beaucoup de moines la rencontre avec l'Orient a commencé par la découverte de «méthodes» comme le *hatha-yoga* ou *zazen* (ESD,64). De là, il n'y a qu'un pas à faire pour déboucher sur le dialogue intrareligieux. Tout dépend en fait de la façon dont ces méthodes sont intégrées à la spiritualité chrétienne.

Tous les chrétiens n'intègrent pas de la même manière les techniques de méditation orientale. Le document de 1993 offre une typologie éclairante sur ce point. Il distingue trois types de personnes selon leur façon d'adopter une forme de prière bouddhique ou hindoue: d'abord, il y a celles qui «empruntent quelques éléments des spiritualités non-chrétiennes mais ne souhaitent pas être influencées par le lieu d'origine de ces éléments» (CD,100); ensuite, il y a les personnes qui «adoptent des voies d'oraison influencées par l'Hindouisme, le Bouddhisme ou l'Islam, mais déjà réélaborées par les Occidentaux comme K. Dürckheim, John Main, Thomas Keating [...]» (CD,100); et enfin il y a celles qui «entrent personnellement dans une expérience intérieure de <dialogue intrareligieux> au niveau de la prière et dont la pratique chrétienne de prière est directement un contact avec une tradition non-chrétienne» (CD,101). Notons que cette classification s'inspire nettement de celle qu'avait utilisée

¹ Dans le bulletin n°27, nous lisons: «Fr. Keating was a good bridge between Christianity and Buddhism. It seems as though he has crossed over into some Eastern practice of his own and then comes back to rethink his own Christianity in terms of it. Only a person who had this experience can talk meaningfully about East/West Dialog» (NAB27[86]7).

trois ans plus tôt J. Ratzinger dans sa Lettre de 1989¹. Alors que la troisième approche est la plus contestée de J. Ratzinger, elle est la plus valorisée par le document de 1993 qui en parle comme étant «la plus difficile et vraisemblablement aussi la plus féconde pour l'œuvre du dialogue» (CD,101). Cette difficulté et cette fécondité viennent du fait que les «méthodes» ne sont pas sans véhiculer une vision différente du monde² et qu'elles engagent toute la personne, à commencer par le corps (ESD,64), à s'imprégner de la vérité universelle de l'autre. À l'instar de H. Le Saux ou de B. Griffiths, le moine chrétien est susceptible de se transformer radicalement, dans tout son être, en faisant l'expérience de la non-dualité bouddhique (*śūnyatā*) ou hindoue (*advaita*). Les mouvements dialogal et contemplatif convergent au cœur de l'individu d'une façon à la fois dramatique et salutaire; ce qui ne se vérifie pas avec autant de force dans les deux premières approches.

¹ J. Ratzinger écrit: «Avec la diffusion des méthodes orientales de méditation dans le monde chrétien et dans les communautés ecclésiales, on se trouve en face d'un renouvellement aigu de la tentative, non exempte de risques et d'erreurs, de mélanger la méditation chrétienne et la méditation non chrétienne. Les propositions en ce sens sont nombreuses et plus ou moins radicales: certaines utilisent des méthodes orientales seulement d'une préparation psychologique pour une contemplation réellement chrétienne; d'autres vont plus loin et cherchent à engendrer, par diverses techniques, des expériences spirituelles analogues à celles dont on parle dans les écrits de certains mystiques catholiques; d'autres encore ne craignent pas de placer l'absolu sans images ni concepts, propre à la théorie bouddhiste, sur le même plan que la majesté de Dieu, révélée dans le Christ, qui s'élève au-dessus de la réalité finie [...]» (AMC,18).

² P. de Béthune est explicite à ce sujet: «En Orient, la méditation est toujours située dans un contexte religieux hindou, taoïste ou bouddhiste». Et il ajoute: «pour s'en tenir encore au zen, il faut néanmoins reconnaître que ce courant mystique a toujours été intégré dans la religion bouddhiste. La méthode du zen est depuis toujours conservée dans des monastères, c'est-à-dire des centres religieux où le culte a une place importante» P.-F. de, «Quand les chrétiens pratiquent le zen. Chances et risques»; *Études* 367/3 (1987), p. 245.

Dans la première, le moine envisage les pratiques bouddhiques ou hindoues comme une préparation à une vie spirituelle chrétienne plus profonde. Détachée de son contexte religieux et culturel, la méthode empruntée n'implique pas réellement un vis-à-vis, pas plus d'ailleurs l'utilisation de cette méthode pour l'exploration purement psychologique, qui exclut *a priori* la possibilité de déboucher sur une expérience de l'ultime. À l'inverse, le dialogue intrareligieux consiste à s'approprier la vérité universelle de l'autre. Il faut souligner toutefois que l'utilisation de méthodes spirituelles bouddhiques ou hindoues sans référence au contexte conceptuel et philosophique qui les sous-tend, mène souvent bien plus loin qu'on ne l'avait imaginé au départ, car même quand nous ne faisons qu'adopter ces méthodes, «ce sont en définitive des personnes que nous accueillons; nous rencontrons une tradition élaborée par des générations de chercheurs de l'Absolu» (CD,117). L'usage du *yoga* ou du *zen* comme exercices préparatoires à la prière chrétienne est loin, comme le pense M. de Dreuille, de faciliter le discernement chrétien¹. L'emprunt de telles méthodes engage nécessairement une transformation, intérieure et imprévisible, de l'expérience chrétienne.

Le dialogue des moines, dans ce qu'il a de plus spécifique, ne s'inscrit pas non plus sur la deuxième approche, où des pratiques orientales sont vécues et remaniées en fonction de concepts chrétiens et d'une vision du monde propre au christianisme. Même si ces pratiques ne sont pas vues comme de simples

¹ M. de Dreuille, «De la psalmodie à la contemplation, la place du Yoga et du Zen dans la méditation chrétienne», *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 80 (1992-XXVII/2), p. 204.

exercices préparatoires, mais comme des moyens de se rendre disponible à l'expérience de l'ultime, elles ne favorisent pas le développement d'un dialogue autant que la démarche intrareligieuse, dans la mesure où il n'y a pas de véritable prise de conscience de l'altérité religieuse.

Si, dans le document de 1993, l'approche intrareligieuse des méditations orientales constitue le fondement de l'expérience dialogale des moines, elle ne semble pas faire pour autant l'unanimité au sein de la commission interreligieuse nord-américaine.

b) Deux tendances idéologiques divergentes

La pratique qui consiste à intégrer telle quelle une méthode spirituelle orientale dans le dialogue monastique n'est pas adoptée par tous. Cela nous est apparu clairement au cours d'une discussion avec Basil Pennington sur la *centering prayer* lors de la rencontre de Gethsémani en 1996. Le Trappiste de l'abbaye de Spencer s'oppose à l'idée de s'engager dans des pratiques comme le *zen* et le *yoga*, comme le font H. M. Enomyia-Lassalle ou C. Tholens, censément sous prétexte que la tradition contemplative chrétienne n'aurait plus rien à offrir. Il estime au contraire que cette dernière est toujours vivante et qu'il suffit de l'approfondir et de se la réapproprier¹. M.-M. Funk, secrétaire exécutive du M.I.D., tient des propos similaires à l'égard d'une certaine pratique monastique, comme celle de P. Coff ou de P.-F. de Béthune, qui

¹ Voir notre entrevue avec B. Pennington à l'abbaye de Gethsémani, le 26 juillet 1996 (E15[96]2).

consiste à intégrer dans la spiritualité bénédictine des éléments non-chrétiens comme la méditation *zen* et la cérémonie du thé. Ce qui lui importe véritablement, à l'instar de B. Pennington, c'est de redonner force à la tradition chrétienne:

I would like to call attention to the depth of Christianity while calling others to the depth of their own traditions. We can then follow those ancient paths with a new vigor. We are all retrieving, reclaiming and reappropriating traditional values¹.

De telles réactions indiquent en réalité l'existence, au sein de la commission interreligieuse, de deux grandes tendances idéologiques divergentes sur la place des méthodes orientales dans la spiritualité chrétienne, et, par conséquent, sur la conception même du dialogue interreligieux monastique. Nous allons tenter ici de comprendre l'intention et la logique de ces deux tendances.

La première tendance considère ouvertement que les pratiques orientales jouent un rôle déterminant dans la redécouverte d'une spiritualité contemplative, trop longtemps oubliée et négligée par la tradition chrétienne². Partagée par des pionniers européens, comme H. Le Saux et B. Griffiths, et

¹ «A Dialogue with Sr. Mary Margaret Funk», *Branching Out* 8/2 (avril-juin 1994), p. 8.

² Dans la circulaire 8 de mars 1981 de la Commission pour le Dialogue Interreligieux Monastique, nous lisons: «Les Orientaux qui ont passé toute leur vie dans la pratique de la recherche intérieure, ont certainement beaucoup à nous apprendre. Mais ils enseignent davantage par la participation que par la discussion. Cela suppose de notre part une profonde prière et une grande intériorité. Il est bien triste de voir tous ces jeunes gens courir derrière les <gurus> pour apprendre à méditer alors que nous chrétiens nous devrions l'avoir appris depuis longtemps!» (p. 4) (A84).

américains, comme T. Merton et D. Steindl-Rast¹, cette idée fut réaffirmée lors des réunions fondatrices des sous-commissions interreligieuses. À Loppem, on proposa que certains pères spirituels suivent des stages spécialisés pour connaître à fond et être capables d'enseigner plusieurs méthodes orientales². Dans une perspective similaire, on précisa à Petersham que ces méthodes pouvaient apporter une aide considérable, d'une part, dans l'effort nécessaire pour écarter les obstacles à un contact profond avec Dieu et, d'autre part, dans le développement de certaines potentialités chez le chrétien, étant donné qu'il existe en lui des dimensions *zen*, hindoue, soufi, etc.³ Notons enfin que le document de 1993 rapporte que, dans leurs récits, les moines racontent souvent comment l'insatisfaction face à des méthodes contemplatives traditionnelles les a incités à chercher en Orient des voies pour y remédier (CD,111). Les moines reconnaissent clairement ici leur besoin de recourir aux religions orientales, notamment à leurs méthodes de méditation, pour redonner force et profondeur à leur propre vie spirituelle. Les méthodes de méditations bouddhiques ou hindoues peuvent être utiles à deux points de vue: en éveillant certains aspects négligés de la spiritualité chrétienne, comme

¹ Dans la circulaire 11 de mars 1982 du N.A.B.E.W.D., nous lisons: «In 1965 Brother [D. Steindl-Rast] became a student of Buddhist meditation under Zen masters Hakyyn Yasutani, Roshi, and Eido Shimano, Roshi, and is considered by many one of the leading figures in the contemporary Buddhist-Christian dialog. He considered his Zen studies a further enrichment of his path. Brother David joined Thomas Merton, the Trappist monk and popular author, and several others in exploring other traditions, principally eastern ones, to see what could be borrowed and learned to enrich Christianity of the late 20th century.»; «Aide Inter-Monastique. North American Board for East-West Dialog» (A83). En ce qui concerne T. Merton, B. Thurston soutient qu'il «s'est tourné vers l'Orient et spécialement vers le zen pour apprendre une technique de prière» (MID49[94]22).

² Voir «Vie monastique et voies orientales», rapport de la rencontre de Loppem, 29 août 1977, p. 2-3 (A93).

³ Voir M.-L. O'Hara, «Rencontre de Petersham - 4/13 juin 1977», rapport, p. 3 (A97).

l'intériorité (Y. Raguin, T. Merton, P. Rossano, H. Le Saux¹), la densité spirituelle de l'instant présent (A. Distefano, D. Rackley²), l'expérience directe de Dieu (H. M. Enomyia-Lassalle, T. Merton, D. O'Hanlon³) et la non-violence (J. Leclercq⁴), et en apportant de nouvelles connaissances sur des éléments peu élaborés dans la spiritualité chrétienne. Concernant ce second point de vue, T. Merton, B. Griffiths, P.-F. de Béhune ou encore Donald W. Mitchell

¹ Y. Raguin écrit: «From Zen practice I learned not to search for a God on high, a transcendent God, but I turned toward my inner being, facing my human nature. [...] The practice of zen meditation taught me to stay in pure attentiveness before my inner mystery. No thinking could make me realize this inner mystery of mine» (NAB33[88]12). Voir aussi T. Merton (MID49[94]22), P. Rossano (NAB10[81]10). H. Le Saux écrit de son côté: «La tradition mystique hindoue témoigne de niveaux de conscience spirituelle facilement négligés par les chrétiens [...]» (RHC,69). Et il ajoute plus loin: «Saint Jean, lui, nous invite constamment à contempler le mystère éternel du Christ et son unité, avec le Père, dans l'Esprit. N'est-ce pas vraiment dans cette intériorité et dans cette transcendance du mystère de Jésus que la tradition spirituelle des oupanichads doit nous aider à entrer» (RHC,75)?

² Les pratiques orientales permettent à de nombreux moines d'«incarner cette vie spirituelle dans toute leur vie quotidienne et ainsi de mieux unifier leur cœur» (CD,124). Voir aussi ESD,66). Le moine de Gethsémani, Anthony Distefano, déclare que le zen, qu'il pratique depuis une dizaine d'années, l'a aidé à comprendre toutes les autres pratiques monastiques et à prendre conscience de la plénitude de l'instant présent: «Before I started Zen I wasn't awake to things around me. Now I work in the kitchen and find the immediacy of the moment. Everything is the Christ-mind» (MID58[97]6).

Les voies orientales encouragent la redécouverte de la réalité corporelle, non seulement comme lieu de grandissement spirituel, mais aussi comme faisant partie du processus de spiritualisation. Une spiritualité saine doit tenir compte du corps. Comment avoir en effet une expérience directe de Dieu, rappelle le bénédictin, Denys Rackley, en se rapportant au Bouddha, si l'on n'est pas capable d'expérimenter sa propre main. NAB30[87]7. Voir aussi le rapport de J. Conner concernant la présentation d'Anagarika Muninda sur «Vipassana Meditation in Theravada Buddhism» (NAB12[81]1).

³ Voir H. M. Enomyia-Lassalle (MID47[93]13) et T. Merton (MID49[94]20). À la réunion de Petersham en 1977, il fut reconnu que les «méthodes de concentration utilisées dans les autres traditions religieuses peuvent apporter une aide considérable dans l'effort nécessaire pour écarter les obstacles à un contact profond avec Dieu» (SHAM,38). Le contact direct ou profond se réfère à une expérience de Dieu au-delà des mots; il s'agit d'une expérience de prière qui, comme l'a découvert D. O'Hanlon au contact des pratiques asiatiques, ne nécessite pas forcément l'exercice de la parole et de la conceptualisation: «By such simple practices as watching my breath, observing sensations in my body, practicing hatha yoga with emphasis on simple immediate awareness, and by repetitive chanting or silent repetition of a <mantra> with no attention paid to analysis of the words [...] I learned that one does not need to begin with words or ideas» (NAB45[92]16).

⁴ Voir NPHM, 81.

reconnaissent le fait que si la tradition chrétienne connaît des méthodes analogues aux méthodes orientales, il demeure que ces dernières sont plus développées que les premières¹, notamment en ce qui a trait à la rigueur et à l'intensité des retraites de méditation² et à la description des crises spirituelles qui peuvent se présenter soudainement chez le pratiquant assidu³.

Si, dans la première tendance, il est question de renouveau spirituel, de création d'une nouvelle spiritualité qui incorpore des valeurs orientales tout en restant totalement chrétienne (NAB22[85]3), ou encore de redécouverte de

¹ Voir T. Merton MID49[94]23, AJ,343); B. Griffiths, «Entrevue avec le Père Bede Griffiths», *Oecuménisme* 104 (décembre 1991), p. 8.; ESD,66. Voir aussi T. Boyd: «Report of the Annual Meeting of the North American Board for East-West Dialogue (December 10-14, 1987; Conception Abbey, Conception, MI), rapport, p. 7. Dans une lettre du 18 août 1996, D. W. Mitchell nous écrit: «The techniques of the mental culture (bhavana) from Theravada, the visualization practice of Tibetan, and the zazen of Zen. This contact will form and deepen the practice of prayer and meditation in Christianity» (A67).

² Dans le rapport de la onzième réunion annuelle du M.I.D., nous lisons: «He (T. Boyd) spent three months of silence, with no work, just meditating at the Vipassana Meditation Center in Barre, Massachusetts. Where does one go for a Catholic retreat of equal intensity?»; «Report of the Annual Meeting of the North American Board for East-West Dialogue (December 10-14, 1987; Conception Abbey, Conception, MI), rapport, p. 7.

³ T. Matus écrit: «There are basically two kind of Christians today who turn to yoga. The first are those who, rightly or wrongly, feel something is missing in their inner life which cannot be found in the Christianity they know and practice. They especially feel the need of a definite, concrete «technique» or method of spiritual training, something they can do which will give guaranteed results. Then there are others (and these, it seems, are becoming more and more numerous) who undergo a sudden and unexpected spiritual crisis that manifests itself outwardly in many strange ways: electric currents seem to course through the body, lightning explodes in the brain, and they are overwhelmed by a force which is at the same time alien and familiar, a source both of pain and of joy and of an obscure sense of fulfillment. Then they discover that such an experience is described in books on yoga and is called <the awakening of kundalini.> And so they start practicing yoga»; *Yoga and the Jesus Prayer Tradition. An Experiment in Faith*, Ramsey, N.J., Paulist Press, 1984, p. 9.

méthodes chrétiennes au contact de pratiques asiatiques¹, dans la seconde, on préfère parler de réappropriation et de réactualisation de la tradition contemplative chrétienne, sans faire référence, comme dans le cas de B. Pennington, aux méditations orientales. Pour le moine de l'abbaye de Spencer l'adoption d'une pratique orientale est le signe que la prière contemplative chrétienne est dévalorisée, sinon méconnue². Pour comprendre la logique qui sous-tend cette conviction, il faut se rapporter à la *centering prayer* qui, élaborée dans les années 1960, a connu un vif succès aux États-Unis surtout parmi les laïcs, tout comme la méditation chrétienne de J. Main en Europe. B. Pennington et T. Keating prétendent que la *centering prayer* s'est propagée tout au long de l'histoire du christianisme sous différents noms³. Elle est le signe que la tradition contemplative chrétienne a toujours été bien vivante. Cela donne à croire que la *centering prayer* n'a pas subi l'influence des méditations orientales. Mais les choses ne nous paraissent pas aussi claires qu'on veut bien le dire. La plupart des moines en dialogue que nous avons interrogé estiment que la *centering prayer* est une nouvelle synthèse, issue d'une rencontre

¹ Voir ESD,66. Dans le rapport de la réunion de la sous-commission européenne tenue en juin 1984, nous lisons: «Those attracted to Eastern religions are at the same time the most open to Christian mysticism, and may recover the Christian mystery through it» (NAB22[85]3). H. Koenen écrit pour sa part: «We rediscovered our own Christian heritage through the introduction of Zen [...]» (NAB40[91]8). Enfin, H. Dumoulin déclare en 1974: «It can only be a gain for the Occident if the attempt at a spiritual encounter with Asia proceeds from the Far Eastern ways of meditation»; dans *Christianity meets Buddhism*, La Salle (Illinois), Open Court, 1974, p. 13.

² Voir l'entrevue avec B. Pennington à l'abbaye de Gethsémani, le 26 juillet 1996 (E15[96]2).

³ T. Keating écrit: «Over the centuries this prayer has been called by various names such as the Prayer of Faith, Prayer of the Heart, Prayer of Simplicity, Prayer of Simple Regard, Active Recollection, Active Quiet and Acquired Contemplation» (NAB40[91]12).

profonde avec l'Orient spirituel; c'est l'avis, entre autres, de J. W. Wiseman¹, P. Coff², M.-M. Funk³, D. Steindl-Rast, B. Griffiths et P.-F. de Béthune⁴. Notons que B. Pennington lui-même se référait en 1977 à l'expérience de T. Keating et de sa communauté dans une perspective similaire: «Être en contact avec le *yoga*, le *zen*, et la MT⁵, voir les nombreux bienfaits dérivant de ces pratiques, la facilité qu'elles offrent aux jeunes et aux moins jeunes pour intérioriser leur vie, a encouragé les moines à approfondir leur propre héritage contemplatif et, aussi, à chercher des moyens plus simples et plus pratiques de les partager. C'est ce qu'ils ont trouvé en partie dans le Centering Prayer Movement.» (PCSM,52-53)

Si effectivement la *centering prayer* est issue d'une rencontre profonde avec l'Orient spirituel, pourquoi laisser entendre qu'elle est une expression de l'authentique tradition contemplative chrétienne et qu'en conséquence elle ne

¹ Voir les propos de J. W. Wiseman en réponse à notre questionnaire (A66).

² Dans sa lettre du 3 septembre 1996, P. Coff nous écrit: «Centering Prayer and the John Main meditation did stem from East-West encounters both on the part of Fr. Thomas Keating at Spencer and John Main in India before becoming a monk, only as preliminary background. Zen Buddhism has also played a role in the retreats being given Christians by many students of Yamada Roshi in Kamakura, again, not a direct dialogue encounter but teacher/student training. A monk in Poland is also giving such retreats having been taught by a Korean Zen monk» (A69).

³ M.-M. Funk envisage la *centering prayer* comme le résultat d'un effort d'inculturation de la part de T. Keating, lequel s'est investi durant une dizaine d'années dans une pratique bouddhique particulière. Voir l'entrevue du 3 octobre 1994 au monastère Our Lady of Grace Monastery à Beech Grove (Indiana).

⁴ De plus, dans le rapport du sixième congrès sur la méditation chrétienne-bouddhiste, tenu en août 1986 à l'Institut Naropa, nous lisons: «His Centering Prayer seemed to tie in with Transcendental Meditation, Yoga mantra meditation, the Jesus Prayer and Hindu reading on meditation. His method is, however, not only for Christians. [...] Since this is a new practice and a kind of synthesized practice, is there enough knowledge about how people are using the technique and how to counsel them when they go through different stages» (NAB27[86]7)?

⁵ MT est l'abréviation de «Méditation Transcendentale».

doit rien aux traditions orientales contrairement à d'autres formes de prière? Il faut certainement y voir une réaction à certaines critiques proférées à l'égard de la prière du recentrement qui, il est vrai, a éveillé suspicion et méfiance dans plusieurs milieux catholiques plutôt conservateurs. D'un côté, aux États-Unis, la très influente Mère Angélica a taxé la *centering prayer* de pratique nouvel-âgiste; de l'autre, J. Ratzinger met en garde, dans sa Lettre de 1989, contre ceux qui «cherchent à engendrer, par diverses techniques, des expériences spirituelles analogues à celles dont on parle dans les écrits de certains mystiques catholiques». Or, la *centering prayer* répond à cette description, car elle a été élaborée à partir du *Nuage de l'inconnaissance*, œuvre anonyme du XIV^e siècle, et aussi parce que ses pères-fondateurs, T. Keating et B. Pennington, se sont adonnés à la pratique du *zen* et du *yoga* dans les années 1960¹. Le document de 1993 confirme par ailleurs le rapport entre la Lettre du Cardinal cité plus haut et la prière des moines américains, lorsqu'il fait état des personnes qui «adoptent des voies d'oraison influencées par l'Hindouisme, le Bouddhisme ou l'Islam, mais déjà réélaborées par les Occidentaux comme K. Dürckheim, John Main, Thomas Keating [...]» (CD,100). Pourtant, B. Pennington tient à distinguer la *centering prayer* des prières qui, comme celle de J. Main, intègrent explicitement des éléments des religions orientales; il

¹ Ajoutons à cela que B. Pennington lui-même fut engagé dans des pratiques comme le *zen*, le *yoga* et la Méditation Transcendantale, bien avant son entrée au monastère. Il s'inscrit en fait dans cette catégorie de personnes qui «ont découvert et pratiqué la contemplation bouddhique ou hindoue avant leur conversion monastique» (CD,106). Pourtant, pour B. Pennington, sa fréquentation des méditations orientales n'eut aucune incidence sur la *centering prayer* (E15[96]2). De son côté, T. Keating reconnaît être influencé par elles: «My own exposure to Eastern methods of meditation began in the 1960's. They have expanded my understanding of the mystery of Christ and the message of the Gospel. Moreover, they mirror aspects of Christian mysticism overlooked in recent centuries»; dans «Theological Issues in Meditative Technologies», p. 1 (A126).

soutient en outre que sa pratique de certaines méthodes spirituelles non-chrétiennes n'a en rien influencé la prière contemplative dont il fait la promotion¹.

Quoi qu'il en soit, la position de B. Pennington se présente comme une tentative évidente pour mettre la *centering prayer* à l'abri des objections formulées dans la Lettre de 1989. Plusieurs indices nous portent à le croire. Selon le Cardinal, l'influence des religions orientales sur la prière chrétienne comporte au moins trois risques, contre lesquels les tenants de la *centering prayer* tentent de se prémunir: le syncrétisme, le pélagianisme et l'identification de la réalité divine avec un abîme indéterminé.

Au sujet du risque syncrétiste², P. Philibert assure que les communautés qui ont adopté l'une ou l'autre forme de la *centering prayer* ne «flirtent» pas avec le syncrétisme, mais renouvellent plutôt leurs pratiques traditionnelles en tenant compte de la conjoncture actuelle (NAB38[90]9). Face au pélagianisme³, T. Keating précise que la prière contemplative, justement comprise, est le développement normal de la grâce baptismale et de la pratique régulière de la *lectio divina*. C'est l'ouverture de l'esprit et du cœur à Dieu, au-delà des pensées, des mots et des émotions (NAB40[91]10). De son côté, B.

¹ Voir notre entrevue avec B. Pennington à l'abbaye de Gethsémani, le 26 juillet 1996 (E15[96]2).

² J. Ratzinger prévient: «Avec la diffusion des méthodes orientales de méditation dans le monde chrétien et dans les communautés ecclésiales, on se trouve en face d'un renouvellement aigu de la tentative, non exempte de risques et d'erreurs, de mélanger la méditation chrétienne et la méditation non chrétienne» (AMC,18).

³ Le Cardinal écrit: «La mystique chrétienne authentique n'a rien à voir avec la technique; elle est toujours un don de Dieu, dont le bénéficiaire se sent indigne» (AMC,20).

Pennington, en prenant une certaine distance par rapport aux pratiques orientales, présente la *centering prayer*, non pas comme une méthode, mais comme une relation d'amour qui dépend de l'Esprit Saint¹. Cela contribue aussi à écarter le risque de voir l'expérience méditative déboucher dans l'«abîme indéterminé de la divinité²», au détriment de la dualité Créateur-créature. T. Keating insiste également sur l'importance de maintenir la relation entre l'homme et Dieu dont la présence en nous «transcende les capacités de toutes les facultés humaines³.»

Nous nous sommes permis ce développement sur la *centering prayer*, non pour juger de sa valeur, mais pour démontrer qu'elle implique, quoiqu'en disent ses promoteurs, des éléments non-chrétiens. Nous voyons dans ce déni des influences orientales, le désir de faire «concurrence» aux traditions orientales, en éveillant les chrétiens à l'existence d'une pratique spirituelle

¹ Pour B. Pennington, la méthode n'est pas importante dans la *centering prayer*. Il n'y a pas de mécanique comme dans la Méditation Transcendantale, où un mantra est censé avoir tel effet. Dans la *centering prayer*, on dépend plutôt de l'Esprit. C'est selon lui une différence radicale d'avec les méditations orientales où il n'y a pas de connotation personnelle, de relation et d'amour (E15[96]2). T. Keating explique quant à lui: «Its [*Centering prayer*] primary purpose is to deepen our personal relationship with God through love and the positive fruits that the grace of contemplation brings forth in our lives» (NAB40[91]9).

² AMC,18. J. Ratzinger ajoute: «[...] l'homme est essentiellement créature et qu'il reste tel pour l'éternité, de sorte qu'une absorption du moi humain dans le moi divin ne sera jamais possible, pas même dans les états de grâce les plus élevés» (AMC,18).

³ T. Keating écrit: «Contemplative prayer is a process of interior transformation, a relationship initiated by God and leading, if we consent, to divine union» (NAB40[91]10). Et il ajoute: «Negative theology (sometimes called the apophatic tradition) means opening to the mystery of the divine presence within us which transcends the capacity of every human faculty» (NAB40[91]11).

profonde, issue de leur propre tradition et adaptée à leurs attentes¹. Cette attitude, propre à ce que nous avons appelé la deuxième tendance dialogale, relève d'une stratégie courante dans l'histoire de l'Église qui consiste à taire les influences étrangères qui, de tout temps, ont façonné la spiritualité chrétienne. En 1977, B. Pennington écrivait en ce sens: «[...] il n'est pas possible d'incorporer ou d'incarner rapidement ces trésors venus de loin dans les structures chrétiennes occidentales existantes. Il semble que la vie même de l'Abbé Tholens en est un exemple [...] Dom Jean-Marie Déchanet est un autre exemple [...]» (PCSM,52). Or, cette tactique, plutôt traditionnelle et caractéristique du monachisme médiéval, n'a plus, nous semble-t-il, la pertinence d'antan. Dans l'ère dialogale à peine amorcée, où la compréhension mutuelle est nécessaire et déterminante, il est plus avantageux de privilégier une expérience chrétienne qui mette l'accent sur la rencontre de l'autre, quitte à reconnaître l'influence de spiritualités étrangères, plutôt que d'affirmer un christianisme contemplatif en marge des autres religions. C'est précisément là

¹ T. Keating envisage la *centering prayer* et son enseignement comme étant une façon de permettre au plus grand nombre de chrétiens d'intégrer leurs expériences bouddhiques ou hindoues dans leur vie chrétienne: «This book is also for Christians who have turned East for spiritual experience and who now would like to integrate that experience into their Christian background», *The Heart of the World. A Spiritual Catechism*, New York, Crossroad, 1989, p. 5. De son côté, T. Boyd a demandé aux membres de la Contemplative Outreach de réagir face au succès des méditations orientales: «The East has a well developed theory and practice of meditation. It is relevant then for us to develop something in our tradition which corresponds to this emphasis in the East. Many of the Americans in Eastern religions are former Catholics but could not contact such in our own tradition.»; «Report of the Annual Meeting of the North American Board for East-West Dialogue (December 10-14, 1987; Conception Abbey, Conception, MI), rapport, p. 8. Quant à B. Pennington, il écrit au sujet de J.-M. Déchanet: «Il a ensuite reçu de son Abbé l'autorisation d'établir une retraite de yoga chrétien dans les Alpes. Il est certainement bon de voir surgir dans le corps du christianisme occidental ces nouveaux centres monastiques ou spirituels, et bien d'autres, qui apportent les valeurs de l'Orient. Mais ces valeurs qui viennent d'Orient doivent nous provoquer, nous interroger sur notre tradition occidentale: n'a-t-elle pas quelque chose de ce genre à nous offrir?» (PCSM,52-53).

toute l'originalité du dialogue des moines de la première tendance caractérisée par l'accueil explicite des spiritualités orientales comme dynamique dialogale. Plus audacieuse que la seconde, la première tendance propose l'émergence d'un christianisme *en* dialogue et non *en vue d'*un dialogue. Si la première tendance milite pour un dialogue comme voie spirituelle en soi, la seconde pose plutôt la nécessité d'affirmer une spiritualité chrétienne profonde pour ensuite être en mesure d'entrer en dialogue avec les traditions orientales¹.

c) Déséquilibre dialogal et stratégies identitaires

Le dialogue chrétien-bouddhiste peut dans certains cas se réduire à un échange pédagogique, c'est-à-dire de maître à élève. Si la demande de la part des chrétiens² en matière de méditations orientales est indéniable, du côté bouddhiste, l'offre l'est tout autant. Cela s'est encore vérifié à la rencontre de Gethsémani. De façon générale, les bouddhistes s'exprimaient sur leurs pratiques spirituelles avec assurance et même avec une certaine autosuffisance, tandis que les chrétiens se démarquaient davantage par leur écoute et leurs questions. Le Dalaï lama proposa à ses partenaires chrétiens d'adopter une méditation bouddhique en leur assurant combien cela pouvait leur être bénéfique³. Le chef du Tibet avait déjà défendu cette idée trois ans plus tôt

¹ T. Keating considère que les chrétiens doivent avoir quelque chose à offrir en matière de méthode spirituelle pour aider le dialogue: «This book [...] is addressed to those of other spiritual traditions who are interested in dialogue with the Christian tradition»; *Ibid.*, p. 5.

² Voir CD,106. H. M. Enomyia-Lassalle précise de son côté: «recent cases of Westerners too coming to enlightenment through Zen practice are no longer so rare» (MID47[93]13).

³ Le Dalaï lama a en effet déclaré: «[...] I am now going to speak about the unique Buddhist practice of what you call meditation or contemplation. [...] I will try to explain something which can be useful and may be adopted by Christian practitioners» (MID57[97]13).

auprès des membres du D.I.M. lors de son passage en France en novembre 1993¹. En général, les bouddhistes ne s'intéressent guère aux exercices spirituels de la tradition chrétienne. Ils font part cependant de leur admiration pour la simplicité de vie et surtout l'engagement social des moines chrétiens². Mais cela n'est pas sans susciter l'indignation de plusieurs, dont J. Conner qui considère comme une honte de voir que c'est là l'unique bienfait que l'Orient puisse tirer du monachisme chrétien³. D'où l'idée qu'il ne peut y avoir de compréhension mutuelle sans une appréciation préalable de la tradition chrétienne, à commencer par les chrétiens eux-mêmes. Sans contredire l'importance de posséder une connaissance approfondie de sa propre tradition avant de s'engager dans un dialogue, comme l'a très justement rappelé Bruno Barnhart en réponse à l'enquête de 1993⁴, il y a lieu de se demander si on n'a pas tendance à forcer l'équilibre entre christianisme et bouddhisme en matière de pratiques spirituelles? Certes, la tradition chrétienne n'est pas dénuée de telles pratiques, mais il faut bien constater qu'aujourd'hui les chrétiens d'Occident ont accès à la dimension contemplative surtout par le biais d'écrits,

¹ Le chef du Tibet ajoute: «At the level of techniques for meditation, he felt that the Christian monks have a great deal to receive regarding techniques for mental calm and concentration from the buddhist tradition» (MID50[94]7).

² Voir NAB12[81]4-5; NAB12[81]6; NAB17[83]2 et NAB20[84]9.

³ Voir notre entrevue avec J. Conner au monastère d'Ava (Missouri), le 15 octobre 1994 (E1[94]1).

⁴ B. Barnhart écrit: «It is most desirable that a Christian monastic have some experience of contemplative prayer before engaging in dialogue at the spiritual level. [...] There are at least two sides to this necessity: firstly, without this foundation the person may easily become, in contact with the other tradition, confused and alienated from his own tradition. Secondly, without this basic experience, the person will have little of value to offer in dialogue. [...] The <Eastern option> seems to offer them an opportunity to follow the easier slope of their personality. Not necessarily a bad choice, except, as often, when it results in a polarization and a rejection of everything <Western> - and a denial of genuine challenges which life may present to them.»; «Project Contemplation and/in Dialogue. Questionnaire», 16 février 1993, p. 1 (A92).

comme ceux de maître Eckhart, de saint Jean de la Croix ou de Cassien, et que ces pratiques restent somme toute en marge des activités de l'Église. En outre, il faut rappeler avec K. Armstrong qu'en Occident le mysticisme n'a jamais suscité de grands courants religieux (HD,462). En ce qui concerne le bouddhisme, la perspective est toute autre. Même si la méditation est pratiquée par une minorité de bouddhistes, il reste que cet aspect du bouddhisme est central, largement estimé et maintenu vivant par de nombreuses lignées de maîtres. Cela constitue d'ailleurs la raison principale du succès que connaît le bouddhisme chez un nombre croissant de chrétiens occidentaux.

Au stade de notre développement, il convient d'éclaircir la position de T. Merton par rapport aux méditations orientales, dont la place dans sa vie n'est pas aussi claire qu'on veut parfois le laisser entendre. B. Pennington prétend que T. Merton est entré en contact avec les religions orientales après une longue expérience de la tradition contemplative chrétienne. T. Merton avait déjà ressenti une attraction pour l'Orient spirituel, notamment grâce à l'influence de A. Huxley, bien avant son entrée au monastère. Il fait part de cet attrait de façon explicite dans son autobiographie *The Seven Storey Mountain*¹ où il précise que vers 1938 il avait recherché spontanément en Orient l'inspiration en matière de mysticisme et d'ascétisme, tout simplement parce qu'il ne connaissait pas la tradition mystique chrétienne. Ironiquement, c'est un moine hindou, Bramachari, qui l'a introduit à cette tradition occidentale.

¹ T. Merton, *The Seven Storey Mountain*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1948, pp. 184-198. Voir aussi T. Merton, *Zen, Tao et Nirvâna. Esprit et contemplation en Extrême-Orient*, Paris, Fayard, 1986, pp. 146-169, et Dennis Q. McNenry, «Thomas Merton and Oriental Thought», *Cistercian Studies* 14 (1979), p. 59.

Une fois devenu moine, son intérêt pour l'Orient n'a pas diminué pour autant. Même s'il était généralement réticent à parler de sa prière personnelle¹, nous savons par Bonnie Thurston que T. Merton «s'est tourné vers l'Orient et spécialement vers le zen pour apprendre une technique de prière²». C'est justement parce que T. Merton avait une bonne connaissance pratique du *zen* que, croyons-nous, Daisetz Suzuki pu déclarer qu'aucun Occidental n'a jamais aussi bien compris le *zen* que le moine de Gethsémani. Il faut spécifier que T. Merton ne s'est jamais converti au bouddhisme comme le suggère la rumeur³. En entrant profondément dans la pratique du *zen*, il a plutôt tenté de redécouvrir les anciennes traditions chrétiennes de l'intériorité⁴. Son recours au bouddhisme est déterminant et son exemple illustre bien la première tendance dont nous parlions plus haut.

La compréhension mutuelle entre chrétiens et bouddhistes doit s'envisager sur la base des vocations spécifiques de chacun. L'originalité et la force du fait chrétien résident moins dans des pratiques spirituelles élaborées, rattachées à l'expérience de la non-dualité, que dans l'amour du Christ qui se

¹ Voir D. O'Hanlon, «The Influence of <Eastern Traditions> on Thomas Merton's Personal Prayer», *Cistercian Studies Quarterly* 26 (1991), p. 166.

² MID49[94]22. Le franciscain M. Bodo rappelle en ce sens: «Following the example of Merton, Christians ask Buddhists about methods and practices of prayer. Buddhists in turn, ask about the long tradition of social action in the Christian tradition.»; «The Dalai Lama Visits Gethsemani», *St. Anthony Messenger* (janvier 1997), p. 31. Par ailleurs, quand T. Merton a rencontré le Dalaï lama en 1968, la discussion était centrée sur la question de la vie de méditation. «Tribute to Thomas Merton», *Cistercian Studies* 3-4 (1968-69), p. 273.

³ Voir W. Johnston, *The Inner Eye of Love. Mysticism and Religion*, San Francisco, Harper and Row, 1982, pp. 85-86; et la lettre de Conner à D. J. Donohue, Président de la Dan Murphy Foundation, 17 avril 1994 (A114).

⁴ Voir MID49[94]22. Selon J. Conner, T. Merton «came to recognize that the East has something which we in the West tend to overlook or neglect»; M. Bodo, *Ibid.*, p. 31.

manifeste par le don de soi au quotidien et l'amour inconditionnel du prochain. Cela fut largement illustré lors de la rencontre de Gethsémani, au cours de l'échange qui suivit l'exposé d'A. Veilleux sur «The Importance of the Monastic Community and the Church in the Contemplative Life», où il fut question du martyre des Trappistes français de Tibhirine en Algérie. Si, au sujet des pratiques de méditation, le questionnement des chrétiens était généralement plus grand que celui de leurs frères bouddhistes, la situation s'est inversée en cet après-midi du 25 juillet. Avec passion et ferveur, les participants chrétiens ont dévoilé leur amour du Christ, un amour dirigé vers les plus démunis et qui ne faiblit pas devant la mort. Cela a suscité l'étonnement et un grand intérêt parmi les bouddhistes, qui, à ce moment plus qu'à tout autre, étaient à l'écoute de leurs partenaires. Pour le Dalaï lama, nul doute que l'amour du prochain est un des éléments que le bouddhiste peut apprendre du chrétien¹. Cela est pour nous un indice que l'adoption, en tant que chrétien, d'une pratique bouddhique ou hindoue n'entraîne pas nécessairement un déséquilibre dans le rapport dialogal avec les bouddhistes ou les hindoues. Le dialogue est le lieu où chacun est appelé à découvrir la vocation de l'autre et la sienne propre.

Ce débat autour des méthodes de méditation soulève inévitablement la question de l'identité chrétienne. Les deux tendances, dont nous venons de parler, traduisent chacune une conception différente de ce que signifie être chrétien. Arrêtons-nous d'abord sur la seconde tendance qui privilégie une

¹ Voir la lettre que P. Coff nous adressa le 3 septembre 1996 (A69).

identité de type *traditionnelle* et *culturelle*; il s'agit en effet de revisiter son propre patrimoine spirituel et de faire revivre la tradition contemplative conformément à la culture occidentale contemporaine. S'il y a emprunt d'éléments religieux non-chrétiens, ces derniers doivent être ressaisis et reformulés en fonction de la vision chrétienne du monde. On rejoint la préoccupation de J. Ratzinger pour qui il est possible de recueillir dans les pratiques orientales «ce qui s'y rencontre d'utile, à condition de ne jamais perdre de vue la conception chrétienne de la prière, sa logique et ses expériences, puisque c'est à l'intérieur de cette totalité que ces fragments devront être reformulés et assumés» (AMC,19). Cette citation montre qu'il existe une certaine affinité entre la deuxième tendance et la ligne officielle défendue par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. C'est dire que la deuxième tendance protège le M.I.D. d'une certaine marginalisation. L'emprunt de formes religieuses orientales est en effet loin de plaire à l'ensemble des moines américains. Selon M.-M. Funk, un travail sera nécessaire pour rejoindre la majorité. Le choix de la seconde tendance par plusieurs moines de la commission nord-américaine s'inscrit volontiers dans l'effort entrepris par le M.I.D., au début des années 1990, d'augmenter sa cote de crédibilité au sein du monachisme et auprès des autorités catholiques. La prudence est ici de mise.

À l'inverse, la première tendance, plus audacieuse, que l'on retrouve davantage en Europe, s'inscrit dans la ligne officielle du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux, et va dans le sens du document «Contemplation et dialogue interreligieux». Ici aussi, on se préoccupe d'éviter toute

marginalisation, mais la façon de procéder diffère. L'assimilation fait place au discernement. Le document de 1993 énumère les conditions pour que les pratiques du *zen* ou du *yoga*, tout en conservant leur caractère spécifique, ne soit pas un obstacle au mouvement dialogal¹. Le processus d'adoption d'une méditation orientale doit «être étudié avec soin, soutient P.-F. de Béthune, parce que cette rencontre d'une tradition non-chrétienne concerne le sanctuaire le plus intérieur de la vie spirituelle chrétienne: la prière²». Ici, l'identité du chrétien est comprise à l'intérieur de la relation intime entre l'homme et Dieu. La première tendance met de l'avant une identité de type *spirituelle* et *évangélique*, selon laquelle le chrétien se définit en fonction de la voie ouverte par Jésus de Nazareth, celle du don de soi, de l'amour du prochain, dans une conversion (*μετάνοια*) à Dieu. L'identité chrétienne ne se rapporte donc pas à un ensemble d'éléments à conserver ou de valeurs ajoutées, mais s'exprime paradoxalement par la non-identité, en ce sens que le chrétien est celui qui meurt à lui-même et à tout ce qui fonde l'identité extérieure qu'il s'est forgée³: «Il n'y a pas de définition de la singularité chrétienne, écrit C. Geffré, en dehors de la croix du Christ comme figure de

¹ Dans le document de 1993, il est précisé: «Si la moniale ou le moine qui veut pratiquer une prière contemplative orientale se situe mal dans sa communauté, cette pratique risque de le rendre encore plus marginal et il deviendra même un obstacle au mouvement dialogal. [...] Au-delà de la communauté monastique, l'attachement cordial à l'Église et à son enseignement est également une condition indispensable si l'on veut réaliser un véritable dialogue, pas uniquement pour son propre compte, mais en lien et au bénéfice de toute la communauté des croyants (CD,108).

² P.-F. de Béthune, «Le Dialogue des spiritualités», *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 92 (1996/2), p. 256.

³ Voir NAB13[82]7. T. Merton écrit en ce sens: «[...] I must also let go my hold upon myself, and not retain the semblance of a self which is an object or a «thing». I too must be no-thing. And when I am no-thing, I am in the All, and Christ lives in me» (MID49[94]21).

l'amour absolu. Ainsi, l'identité chrétienne appelle son propre dépassement¹». Le théologien dominicain conçoit ce dépassement comme une ouverture à tout ce que le chrétien n'est pas; l'«être-là chrétien» est inconsistant sans son «être-là-pour-les-autres». Il s'accorde en cela avec W. F. Healy qui, en référence au *satori*, envisage l'identité chrétienne, non dans la séparation, mais dans l'union avec le tout². L'altérité religieuse n'apparaît plus comme une menace à la singularité du christianisme; «la contemplation n'est pas d'autant plus chrétienne qu'elle est moins influencée par l'extérieur³». La confrontation consciente et acceptée de la différence religieuse aide au contraire à saisir la spécificité chrétienne de l'expérience religieuse⁴.

Nous avons tenté de mettre en évidence l'existence au sein du M.I.D. de deux courants de pensée, opposés à bien des égards sur la façon d'appréhender les méditations non-chrétiennes. Rappelons qu'il ne s'agit là que de tendances et qu'il est impossible de classer les moines en dialogue en fonction d'une telle distinction qui d'ailleurs est fort peu explicite. Il importe cependant d'en

¹ C. Geffré, «Le Fondement théologique du dialogue interreligieux», dans *Rencontre, dialogue, annonce*, Paris, Faculté de théologie et des sciences religieuses. Institut Catholique de Paris, 1995, p. 106.

² Voir MID49[94]21.

³ CD,104. Ces propos se rapprochent de ceux de P. Rossano: «Still more important is the question of adapting oriental methods in order to come into contact with the inner self, and the using of these techniques to attain a spiritual experience. Here I am referring particularly to Yoga, Zen and Transcendental Meditation. Everyone knows or should know, that even the methods and forms of asceticism and Christian mysticism themselves did not just fall straight from heaven» (NAB10[81]10).

⁴ T. Matus écrit: «[...] the search for religious identity is not the same thing as the spiritual search. Being aware of one's religious roots is comforting, but is not identical either with faith or with the experience of God. Faith, when it is authentic, takes me beyond security into a realm where peace may indeed be found, but only in an unmoored drifting into the vast sea of reality»; *Ibid.*, p. 3.

prendre conscience, car ces tendances, en défendant deux façons bien différentes d'engager le dialogue, soulève la question de la spécificité du dialogue des moines. Si la première tendance, celle de l'immersion dans l'Orient spirituel, engage le dialogue en fonction d'un «appauvrissement mutuel», la deuxième, qui privilégie le développement des méditations chrétiennes, l'engage pour sa part en vertu d'un «enrichissement mutuel». En réaffirmant la tradition contemplative chrétienne, la deuxième tendance pose l'identité chrétienne en fonction de la tradition et de la culture, identité qui engagerait une attention toute particulière au passé et à la tradition qu'il faut réactualiser. Fort d'une telle identité, le moine est en mesure d'entrer en dialogue; il a la possibilité d'enrichir son partenaire et d'être enrichi par lui. Si, dans la seconde tendance, l'affirmation de l'identité est présentée comme étant antérieure au dialogue, la première l'envisage plutôt dans l'action même du dialogue. C'est dans le dialogue, qui s'apparente ici à une quête du divin au contact de l'altérité religieuse, que le moine s'éveille à son identité profonde, une identité qui cette fois oriente le regard vers l'avenir dans une anticipation eschatologique. Dans l'expérience intrareligieuse, les partenaires du dialogue découvrent ensemble cette réalité ultime qui à la fois les réunit et les dépasse, et dont ils deviennent des témoins privilégiés. La première tendance engage un dialogue, moins sur la base d'un enrichissement mutuel, que sur celle d'un appauvrissement mutuel, expression sur laquelle P.-F. de Béthune aime revenir.

d) Nouvelles dimensions de l'hospitalité

L'adoption des pratiques spirituelles non-chrétiennes permet de mettre en évidence trois dimensions essentielles de l'hospitalité: la réciprocité, l'interreligiosité et l'intrareligiosité. L'hospitalité est *réciproque*, elle est beaucoup plus que l'accueil de l'étranger chez soi: elle appelle le moine à entrer dans l'environnement de l'autre et à partager ce qu'il a de plus essentiel. Cet aspect important de l'hospitalité est rappelé notamment par T. Merton, P. Rossano, E. H. Cousins¹ et P.-F. de Béthune. Pour ce dernier, on ne peut saisir le cœur de la pratique de l'hospitalité que si l'on a «connu soi-même la nécessité d'être accueilli. Tant qu'on est du côté du maître de la maison qui offre, on ne peut pas vraiment comprendre. Mais quand on a été le bénéficiaire étonné d'une hospitalité imméritée, on vit un retournement de situation et on peut pénétrer dans le mystère de l'hospitalité» (HR,23).

L'hospitalité est aussi *interreligieuse*. Si, pour le chrétien, l'accueil de l'hôte est fondamental, cet accueil n'inclut généralement pas la dimension religieuse de sa personne. P.-F. de Béthune affirme que les religions monothéistes d'Occident sont formelles sur ce point: «l'accueil de l'hôte étranger se limite à sa personne civile, à l'exclusion de sa religion. Il faut aimer le frère étranger dans le besoin, mais ignorer sa religion étrangère» (HR,18). À l'heure du pluralisme religieux, une telle attitude n'est plus recevable et les moines sont invités à accueillir l'étranger avec sa religion. L'hospitalité

¹ Voir T. Merton (NAB16[83]3); P. Rossano (NAB11[81]2) et E. Cousins (MID55[96]3).

interreligieuse repose principalement sur la reconnaissance de l'hôte comme messager de Dieu: «Si donc l'hôte est toujours [...] un envoyé de Dieu, écrit P.-F. de Béthune, il l'est également par son appartenance religieuse» (HR,17). La religion de l'autre est en cela prophétique, car Dieu cherche à se dire à travers et par elle. Si, comme le rappelle Jean Paul II, les formes de prières non-chrétiennes ont leur origine dans l'Esprit Saint¹, nous sommes conviés à les respecter pleinement et à admettre que nos réponses ne sont pas les seules. Il faut ajouter que si ces formes de prière ont effectivement un fondement pneumatique, cela n'autorise nullement le chrétien à les fondre dans sa propre vision du monde. La certitude arrogante doit faire place à l'humilité; l'hôte est considéré, au même titre que le chrétien, comme un pèlerin sur le chemin vers Dieu (HR,22). Personne ne peut prétendre monopoliser la vérité². L'attention portée à la tradition bouddhique, et plus spécifiquement à ses formes diverses de méditation, n'est plus un danger, mais une chance qui nous est offerte d'affirmer et de pénétrer le mystère divin: «toutes les religions, P.-F. de Béthune, pressentent que l'hospitalité n'est pas seulement un face à face entre l'hôte et l'invité. En s'accueillant mutuellement, ils entrent, l'un et l'autre, dans le mystère de Dieu qui les enveloppe.» (HR,35)

¹ Jean Paul II déclara à la prière d'Assise, le 22 décembre 1986, que «toute prière authentique se trouve sous l'influence de l'Esprit qui <intercède avec insistance pour nous car nous ne savons que demander pour prier comme il faut>, mais Lui prie en nous <avec des gémissements inexprimables et Celui qui scrute les cœurs sait quels sont les désirs de l'Esprit> (Rm 8,26-27). Nous pouvons en effet retenir que toute prière authentique est suscitée par l'Esprit-Saint qui est mystérieusement présent dans le cœur de tout homme. [...] On peut voir là une manifestation admirable de cette unité qui nous lie au delà des différences et des divisions de toutes sortes», dans *BNSC* 64 (XXII/1 1987), p. 69.

² Voir HR,22 et J. Van Bragt, «East-West Spiritual Exchange II, October 5 to November 5, 1983», *Nanzan Bulletin* 8 (1984), p. 23.

L'hospitalité est donc *intrareligieuse* (HR,33): elle ne se réduit pas à accueillir l'autre croyant sous son toit ou à être reçu en sa demeure, mais dans la mesure où elle est vécue pleinement et de façon inconditionnelle, elle conduit le moine à faire sienne la vision du monde de son partenaire de dialogue; ce qui suppose que l'on s'offre mutuellement un espace. Une des composantes spécifiques du dialogue des moines consiste à s'offrir mutuellement un espace en soi (HR,33):

L'expérience de l'hospitalité mutuelle qui est la rencontre de deux disponibilités pour l'accueil, suppose qu'on creuse de part et d'autre la vacuité intérieure. Il ne faudrait pas identifier l'expérience spirituelle du vide à cette disponibilité, mais il est incontestable que l'attitude d'accueil se vit dans le prolongement et la forme de cette expérience spirituelle qui est fondamentale dans les deux religions. (HR,33)

C'est sur la base de ces trois dimensions de l'hospitalité qu'il convient à présent de considérer l'expérience dialogale qui est d'abord comprise comme le développement d'un rapport entre les partenaires de dialogue, puis comme une transformation intérieure des partenaires.

1.2 - Quand la communication devient communion

Lors de son intervention à Calcutta en octobre 1968, T. Merton identifia trois niveaux (*levels*) du dialogue des moines. J. Conner les a rappelés à la rencontre de Gethsémani dans son hommage au frère Louis: il s'agit des niveaux «pré-verbal», «verbal» et «post-verbal» (MID56[96]10). Le premier niveau désigne une prédisposition de l'esprit et du cœur, nécessaire au

développement du dialogue. Cette prédisposition consiste à se libérer des automatismes, des routines et des conventions qui empêchent l'ouverture à l'imprévu et à la nouveauté¹. Il s'agit d'appréhender chaque situation comme authentiquement nouvelle. Pour cela, il faut préserver ce que P. Coff appelle, à la suite de S. Suzuki, le *beginner's mind*² et David Steindl-Rast, le *good poet*³. On se réfère ici à la capacité de refuser de contrôler sa propre destinée et d'assumer le fait que le chemin se crée en marchant (DIA,135). Cette idée fut reprise par P. Rossano en avril 1990 à l'occasion du 25^e anniversaire de la publication de la déclaration *Nostra Ætate*. P. Rossano conclut son discours par une citation du poète Antonio Machado: «Wayfarer, there is no way. You make the way as you go» (NAB44[92]3); des mots qui s'accordent parfaitement avec ceux de H. Bergson, cité par R. de Floris: «le seul moyen que nous ayons de savoir jusqu'où nous pouvons aller, c'est de nous mettre en route et de marcher [...]» (NAM,63). 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, d'accueillir la «grâce de renouveau, précisément par la rencontre» (HR,27) et de faire l'expérience de la «véritable amitié et de la communion fraternelle» (DIA,135).

La prédisposition dont parle T. Merton est essentielle, mais elle n'est pas suffisante pour engager un dialogue qui par définition implique un échange de

¹ Voir T. Merton (AJ,313) et R. Panikkar (DIA,99).

² Voir P. Coff, «The Inner Journey: Reflections on the Awakening of Mind and Heart in Buddhism and Christianity», *Buddhist-Christian Studies* 11 (1991), p. 176.

³ Voir D. Steindl-Rast et R. Aitken, *The Ground We Share. Everyday Practice, Buddhist and Christian*, Liguori, Triumph Books, 1994, p. 186.

paroles. Une préparation intellectuelle et expérientielle est nécessaire pour approfondir la connaissance autant de sa propre tradition religieuse que celle de son partenaire. Les activités du M.I.D. en témoignent et tout particulièrement son programme d'hospitalité qui affirme la nécessité de se documenter sur les religions de chacun¹ et surtout d'avoir une expérience de prière de type contemplatif dans sa propre tradition. Le moine doit intérioriser le savoir et s'approprier sa propre tradition. Sans cet effort d'appropriation, il ne peut pas vraiment s'ouvrir à l'autre, car il est incapable de marcher à ses côtés dans une recherche commune de l'absolu². Sans cet effort, il n'est pas possible de dépasser les limites mêmes de sa propre tradition (AJ,315). Or, un tel dépassement, qui est la condition *sine qua non* d'un accueil dénué de peur et de méfiance à l'égard d'un autre système religieux, rend possible l'adoption en tant que chrétien d'une discipline bouddhique ou hindoue.

L'hospitalité, l'étude et l'expérience intrareligieuse constituent la base de tout dialogue verbal riche et authentique, car elles permettent d'avoir une compréhension de l'intérieur de l'autre religion. H. Le Saux, T. Merton et R. Panikkar sont explicites sur ce point³: «Il faut incontestablement connaître d'abord la religion de son partenaire, écrit le théologien catalan, avant qu'un

¹ Voir aussi MID50[94]6.

² J. Leclercq écrit: «[...] if they themselves never pray, they will no longer have anything of value to share, and the very reason for openness to guests will have disappeared. A man should be recollected himself before being open to others [...] together they will search for and will find the Lord.»; «Hospitality and Monastic Prayer», *Cistercian Studies* 3 (1973), p. 13.

³ Voir NAB8[80]2; NAB13[82]8; NAB40[91]3 et le rapport de la rencontre des personnes-contacts de 1991 (A62), p. 10.

dialogue significatif puisse intervenir¹». Sinon, le dialogue verbal se réduirait à une simple discussion où l'on comprend l'autre à partir de ses idées préconçues et en fonction de ses schèmes conceptuels; et l'échange verbal deviendrait alors prétexte à un comparatisme stérile, à un concordisme au service de sa propre étroitesse de vue. Il faut à tout prix, comme le rappelle très justement E. H. Cousins, dépasser «le niveau des concepts dans lesquels cette expérience s'exprime imparfaitement pour rejoindre, autant que faire se peut, à travers et au-delà des concepts, l'expérience elle-même²». À Petersham, plusieurs étaient déjà conscients d'une telle exigence:

[...] one must experience the depths of another tradition before he can formulate valid concepts in its regard. Looking from the outside in, we deal with appearances and projections of our own limited values, whereas finding a tradition from within we come to know by experiencing with our whole being³.

P.-F. de Béthune compare le dialogue à une parole de vie qui se laisse traverser par une autre (HR,50). L'échange n'est pas seulement intellectuel; si les concepts sont appelés à être dépassés, l'échange verbal a néanmoins son importance. Cet échange ne consiste pas, comme c'est souvent le cas dans les rencontres œcuméniques, à chercher des compromis sur des questions spécifiques en vue de faire l'unité. Le dialogue intermonastique procède plutôt

¹ DIA,99. H. Le Saux écrit aussi: «before comparing and relating the two approaches to the divine mystery, the Christian must first try to understand, to plumb the depth of the Eastern religious experience» (NAB13[82]6).

² CTC,113. T. Keating précise également aux personnes-contacts, en 1991: «When this (partage de l'expérience religieuse de chacun) is done in a friendly and non-threatening atmosphere, it is surprising how quickly we can become aware of some of the classic misinterpretations of other religions» (NAB42[91]7).

³ M.-L. O'Hara, *Op. cit.*, p. 33.

d'une manière inverse dans laquelle, partant de l'expérience de l'absolu qui les réunit, les partenaires sont appelés à en prendre conscience par et dans les mots. Sur la base de cette expérience, il s'agit de mettre en lumière les divergences et les convergences entre les systèmes religieux respectifs, et ce, non pas pour en arriver à un accord de paix, mais pour que la «communication devienne communion¹». Cette expression chère à T. Merton² dénote que dans l'échange verbal l'autre n'apparaît plus comme un étranger, mais se révèle au contraire comme une personne dont on connaît l'identité, un «je» qui est aussi un «tu»³. Le dialogue interreligieux est à son tour un tremplin au dialogue intrareligieux (DIA,109). La rencontre se déplace au-delà des mots, à un niveau «post-verbal» où le silence devient maître d'une connivence que les divergences idéologiques ne peuvent altérer.

Paradoxalement, le dialogue des moines accorde plus d'importance au silence qu'à la parole, non pas que la parole soit insignifiante; mais sans le silence, elle devient suspecte. Pour T. Merton, aussi bien que H. Le Saux, le dialogue naît du silence de l'hospitalité et s'accomplit dans le silence de la communion⁴. Dans les deux cas, c'est d'un silence pneumatique dont il est question:

¹ Voir le document pontifical «Mission et dialogue» (NAB21[84]9).

² Voir AJ,315 et NAB34[89]4.

³ M. Barnes, *Christian Identity and Religious Pluralism. Religions in Conversation*, Nashville, Abingdon Press, 1989, p. 128.

⁴ Le bénédictin S. Gruber trouve chez R. Panikkar les mots pour exprimer ces deux moments: «In Panikkar our communities have a guideline which begins with interpersonal sharing of hospitality and moves through intrapersonal reflection and conversion toward a new communion of spiritual poles» (NAB15[82]11).

True dialogue originates in the silence of the Spirit and ends in the same silence. Words and ideas, exchanged in this interval, are penetrated and enriched by this silence. A religious meeting which does not spontaneously lead, at least at the end, to moments of deep and felt silence is suspect of having altogether missed the point¹.

1.3 - Double mouvement intérieur: *passing over* et *coming back*

Au plan du dialogue intrareligieux, le moine s'engage dans un processus intérieur qui comprend deux temps: «franchir le fossé» (*cross over* ou *passing over*) et «revenir» (*coming back* ou *returning*²). Ces expressions, qui dans le Bulletin se réfèrent à T. Merton, à H. Le Saux et aussi à T. Keating, sont antérieures à la création du M.I.D. et n'appartiennent pas explicitement au contexte monastique. Elles apparaissent dès 1972 dans *The Way of All the Earth*³ de John S. Dunne (Université de Notre Dame). Par la suite, plusieurs auteurs reprendront à leur compte ce vocabulaire⁴, dont John B. Cobb dans *Bouddhisme-christianisme. Au-delà du dialogue?* et Ewert H. Cousins dans

¹ NAB13[82]8; NAB42[91]10. Au sujet de la rencontre de Gethsemani, J. Conner a écrit dans l'éditorial du Bulletin n°56: «Dialogue happens when silence is practiced in a sacred place» (MID56[96]24). Selon H. Le Saux les «concepts have their meaning only in their total context. And yet communication is possible at its deepest level in silence, which was intensely experienced in the last session» (NAB40[91]4).

² Voir respectivement NAB27[86]7; MID49[94]22; MID51[94]20.

³ Le copyright date de 1972, mais le livre fut publié en 1978 aux éditions Macmillan à New York. Notons que J.S. Dunne a commencé à utiliser le terme «passing over» dans *A Search for God in Time and Memory* (New York, Macmillan, 1969), mais son emploi était ici strictement culturel, alors que dans *The Way of All the Earth*, il se rapporte à la religion.

⁴ Parmi les autres spécialistes qui se sont penchés sur ce processus, il faut nommer F. Whaling, *Christian Theology and World Religions: A Global Approach*, Londres, Marshall Pickering, 1986, pp. 130-131; P. O. Ingram, «Interfaith Dialogue as a Source of Buddhist-Christian Creative Transformation», dans P. O. Ingram et F. J. Streng, *Buddhist-Christian Dialogue. Mutual Renewal and Transformation*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1986, p. 83; D. Chappell, «New Horizons for Buddhist-Christian Encounter», dans *The Council of Societies for the Study of Religion Bulletin* 22/3 (Septembre 1993), p. 66.

Christ of the 21st Century. Limitons-nous ici à ce que J. S. Dunne entend par cet aller-retour qui désigne un processus dialogal similaire à celui que R. Panikkar nomme «dialogue intrareligieux¹». D'un côté, E. H. Cousins parle de l'expérience dialogale de R. Panikkar en termes de *passing over* et de *coming back*²; de l'autre, le Bulletin utilise l'approche de J. S. Dunne et celle de R. Panikkar sans distinction pour qualifier le dialogue de plusieurs moines.

«Odyssée» et «abîme» sont deux mots-clefs utilisés par J. S. Dunne pour expliquer le sens des expressions *passing over* et *coming back*: le processus dialogal décrit par le théologien et père de Sainte-Croix est une Odyssée dans la mesure où l'investissement dans un système religieux autre que le sien est suivi d'un retour dans sa propre tradition³. Si ce mouvement interdit la conversion à la religion de l'autre, elle implique cependant une double appartenance. Or, dans l'effort de maintenir ensemble deux expériences religieuses et deux visions du monde, une tension se crée chez l'individu, ouvrant un abîme, image d'un Dieu inaccessible à la raison, à la fois destructeur et sauveur, un et multiple.

¹ Dans *The Way of All the Earth*, J. S. Dunne ne se rapporte à aucun moment à R. Panikkar et, inversement, dans *Le Dialogue intrareligieux*, le théologien catalan ne fait pas mention de J. S. Dunne. Notons que les deux ouvrages furent publiés en 1978.

² Voir CTC, 113.

³ J. S. Dunne écrit: «If his spiritual journey takes the form of <passing over> and <coming back>, however, then it will be indeed an odyssey like that of Odysseus, a journey which always leads back to home [...]» (WAE, 151).

a) Odyssée et double appartenance

«Si dans le passé, écrit David Chappell, franchir le fossé (*passing over*) impliquait une trahison ou une conversion, aujourd'hui elle précède un retour (*coming back*)¹», sur lequel J. S. Dunne insiste. Le croyant ne va chez l'autre que dans la perspective de revenir chez lui²:

Why pass over? Because he will come back with new understanding and his religion, his culture, his life will be enriched. Why come back? Because otherwise he will lose his own religion, his own culture, his own life. (WAE,151)

La double appartenance de H. Le Saux illustre bien ces propos. Ce dernier a effectivement changé de point de vue (*standpoint*); il a adopté celui d'une autre culture, d'une autre façon de vivre, d'une autre religion (WAE,ix). Mais il ne s'est jamais converti à l'hindouisme au sens où il aurait tourné le dos à sa propre religion³. Il a toujours entretenu une loyauté et une fidélité totales au Christ, à l'Église et à sa communauté (MID51[94]23). De son expérience

¹ D. Chappell, «New Horizons for Buddhist-Christian Encounter», *The Council of Societies for the Study of Religion Bulletin* 22/3 (Septembre 1993), p. 66.

² D. Steindl-Rast écrit en ce sens: «Personne ne peut être <outgoing> à moins qu'il ait un *home* où il puisse retourner» (MID49[94]23).

³ Le Bulletin rappelle l'importance de ne pas se convertir à une autre tradition; voir W. Jager (NAB27[86]10), Swami Vivekananda (NAB46[93]10, MID48[93]2). Par rapport à cette question de conversion, nous croyons bon d'apporter la nuance suivante: entrer dans une pratique bouddhique ou hindoue exige parfois de s'engager auprès d'un maître non-chrétien et de s'inscrire dans une tradition autre au cours d'une cérémonie rituelle et initiatique. Prononcer les vœux du *bodhisattva* ou encore prendre refuge dans les trois joyaux est en soi une forme de conversion, dans la mesure où ces actes indiquent la marche à suivre vers l'illumination et qu'en cela ils revêtent, du moins traditionnellement, un caractère exclusif. Notons le cas de M. Chaduc, le disciple de H. Le Saux, qui reçut l'initiation monacale le 30 juin 1973 simultanément dans les deux traditions, la chrétienne par H. Le Saux et l'hindoue par Swami Chidânanda.

advaitique, H. Le Saux a plutôt opéré un retour dans sa propre religion, enrichi d'un *new insight*. Notons que ce double mouvement ne s'effectue pas qu'une seule fois, mais se reproduit indéfiniment, aussi peut-on véritablement parler de double appartenance.

Mais est-il possible d'avoir un pied dans chaque religion, ou encore d'être sur deux rives à la fois? Comment comprendre la double appartenance? Le document de 1993 établit clairement que «nous ne pouvons pas avoir un pied dans chaque religion! Le dialogue n'existe qu'entre des partenaires qui assument leur identité et sont soucieux d'assurer la réciprocité des échanges» (CD,121). De son côté, dans sa recension de *The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus*, J. Conner rapporte la mise en garde du Dalaï lama: être à la fois chrétien et bouddhiste équivaut, selon lui, à «mettre une tête de yak sur un corps de mouton¹». Pour le chef du Tibet, le dialogue peut aller jusqu'au partage des pratiques de chacun, à la condition toutefois d'assumer sa propre foi. Ici, se trouve dénoncé le non-respect de la cohérence des systèmes religieux respectifs.

Cela ne doit pas être compris comme le rejet de la double appartenance qui entend respecter ces cohérences. J. W. Wiseman conseille de s'abstenir de porter un jugement hâtif et réducteur sur ce phénomène de la double appartenance qui, il est vrai, peut ressembler à du syncrétisme, mais qui s'impose par ailleurs comme une donnée nouvelle rattachée à des personnes

¹ MID57[97]18. Voir aussi MID50[94]7-8.

qui font autorité¹. On ne peut tout simplement pas ignorer le fait que des chrétiens, toujours plus nombreux, affirment leur double, voire leur triple appartenance. Les exemples de H. Le Saux, de J. Moffitt, de R. Panikkar ou encore de P.-F. de Béthune révèlent qu'il est possible de passer d'une religion à une autre sans renier la religion d'origine². P.-F. de Béthune nous confia qu'il lui était impossible de choisir entre l'Évangile et le bouddhisme: «je ne Le [Dieu] cherche pas seulement dans l'Évangile, mais aussi dans le bouddhisme. Je ne pourrais pas choisir entre les deux, car c'est une vocation³.»

La double appartenance apparaît acceptable à certaines conditions; il faut écarter d'emblée la possibilité d'être à moitié chrétien et à moitié bouddhiste. La double appartenance, écrit M. Amaladoss, «n'est pas un éclectisme qui essaierait diverses méthodes comme dans un menu, allant de l'une à l'autre⁴»

¹ J. W. Wiseman écrit: «Though such <double belonging> may seem like syncretism, Father James finds it <more prudent to take a less harsh view.> None of these Christians set out intentionally to arrive at this state; rather it came spontaneously out of their experience. Philosophically and theologically the experience can be explained by the understanding that there is truth and goodness in other traditions and that if one becomes convinced of that and «owns» the truths, that may be no more shocking than for St. Paul, <that greatest of Christian apostles, to continue to call himself a Jew and an Israelite.> Such an expansion of horizons cannot be immediately <dismissed as intolerable> without respectfully assessing what good came of it in a person's life»; dans «North American Board for East-West Dialogue. Contact Persons' Conference. June 27-30, 1991. Saint John's Abbey, Collegeville, Minnesota», p. 10 (A62).

² Catholique et laïc, J. Moffitt soutient être chrétien sans pour autant être en mesure de dire qu'il n'est pas hindou ou bouddhiste; voir *Journey to Gorakhpur: An Encounter with Christ beyond Christianity*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1972. R. Panikkar déclara pour sa part: «Je suis parti en tant que chrétien, je me suis retrouvé en tant qu'hindou, et je retourne en tant que bouddhiste, sans avoir cessé d'être chrétien.»; «Faith and Belief. A Multireligious Experience», *Anglican Theological Review* 53 (1971), p. 220.

³ Voir l'entrevue avec P.-F. de Béthune à l'abbaye de Saint-André, en Belgique, le 27 août 1997 (E4[97]1).

⁴ M. Amaladoss, «Quelqu'un peut-il être hindou-chrétien?», *Chemin de dialogue* 9 (1997), p. 159.

(QHC,159). Il n'est pas question ici de se construire une religion à la carte, pour parler comme le sociologue Réginald W. Biby¹. Lorsque la foi et l'identité de l'individu ne sont plus assurées, la réciprocité disparaît dans la fusion des systèmes; ce qui va directement à l'encontre du dialogue intermonastique qui exige le respect de l'altérité.

Mais comment concilier la double appartenance avec l'intégrité et l'identité chrétienne? Référons-nous aux propos de H. Le Saux et de S. Oshida. Le bénédictin français avait l'habitude de dire: «je suis 100% hindou et 100% chrétien²». De la même façon, le dominicain japonais se déclare 100% bouddhiste et 100% chrétien (NAB19[84]5). Il reconnaît que cette double appartenance s'impose à lui:

I have never tried to integrate zen in my Christianity. Zen is a constituent part of my soul and my body since my birth. If there has been integration in me, it is Christ himself who did it, without warning me. (NAB10[81] 10)

Se dire 100% chrétien et 100% bouddhiste ou hindoue, cela écarte tout discours qui pose la double appartenance sous forme d'addition. P.-F. de Béthune précise en ce sens qu'«être 100% chrétien et bouddhiste ne doit pas être compris quantitativement, c'est comme dire ceci est un calice en or pur et aussi un pur

¹ Voir R. W. Bibby, *La Religion à la carte. Pauvreté et potentiel de la religion au Canada*, Montréal, Fides, 1988; traduction de *Fragmented Gods: Poverty and Potential of Religions in Canada*, Toronto, Irvin Publishing.

² Voir l'entrevue avec O. Baumer-Despeigne, le 24 juillet 1996, à l'abbaye de Gethsémani (Kentucky) (E7[96]2).

calice: 100% pour un aspect et 100% pour l'autre¹». Il serait plus juste de parler de la double appartenance sous forme de symbiose² ou d'osmose (NAB36[89]9). M. Amaladoss estime que la personne engagée dans une double appartenance «n'est pas quelqu'un qui prétend appartenir à deux ensembles de structures institutionnelles en même temps. L'expérience interreligieuse n'est pas aussi rare qu'on pourrait le penser, mais, au plan social, il n'y a pas de double appartenance» (QHC,153-154). Cela se vérifie dans les cas de H. Le Saux et de T. Merton qui, en entrant dans un univers religieux autre, ne prétendent pas s'inscrire dans une autre institution, mais bien s'investir dans une pratique spirituelle. Il s'agit moins de se plier à une autre autorité, un autre code religieux, que de se laisser transformer par la vérité universelle d'une autre tradition à partir d'une pratique spirituelle donnée. Mais un tel engagement aboutit souvent à l'expérience douloureuse de l'abîme en soi.

b) Abîme et universalité de la foi chrétienne

Dans son article «Spirituality in Dialogue», F. Arinze affirme que le dialogue de la spiritualité est l'occasion de se rapprocher de Dieu en se rapprochant des autres croyants³. J. S. Dunne développe également cette idée; Le saut dans l'expérience religieuse de l'autre (*passing over*) implique que l'on

¹ Voir l'entrevue avec P.-F. de Béthune (E3[97]1).

² O. Baumer-Despeigne écrit au sujet de H. Le Saux: «Until now we have discussed the question of symbiosis between two traditions, a spiritual <crossing over> brought about in one's own depths» (MID51[94]20).

³ F. Arinze écrit: «Faithfully practised, dialogue of spirituality will bring the person who engages in it nearer to God, through bringing the person nearer to other believers.»; «Spirituality in Dialogue», *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 96 (1997/3), p. 376.

s'enfonce dans un abîme sans fond (*going down*); à l'inverse, le retour (*coming back*) nous fait sortir de cet abîme (*going out*). En d'autres termes, la réalité divine n'est pas envisagée ici dans une pure transcendance; on insiste davantage sur le Dieu obscur qui se révèle dans les profondeurs de l'être; et il s'y révèle, dans la mesure où le chrétien accueille en lui l'expérience religieuse de l'autre dans ce qu'elle a de plus spécifique et d'universel. Il s'agit, selon les mots de J. Conner, de cultiver dans son propre cœur les «semences de vérité» trouvés dans les autres religions (MID57[97]24). Ainsi vole en éclat l'idée d'un Dieu aux contours bien définis et dont les plans seraient connus des théologiens.

Selon J. S. Dunne, il existe une «profondeur qui peut apparaître dans les expériences humaines les plus communes. C'est un abîme qui s'ouvre comme une crevasse étroite et sans fond dans la vie humaine» (WAE,xii). Les religions ne se réfèrent pas à des expériences différentes, mais chacune d'elles propose une vision (*insight*) particulière de cet abîme au cœur de tout être humain¹. L'abîme est le fondement ultime du dialogue interreligieux, le lieu de toute compréhension mutuelle. En référence au dialogue des moines, on pourrait affirmer avec Jean-Claude Basset qu'«il s'agit moins d'établir des ponts que de creuser un souterrain» (DIA,338). Les moines se retrouvent autour de «ce mystère comme autour d'un puits insondable et dont le diamètre est infini» (ESD,71) et ils en entreprennent ensemble la descente pour faire l'exploration

¹ J. S. Dunne affirme: «[...] I began to realize that the experiences on which the religions were based were common experiences, and that the uncommon thing was the insight into the experiences, the <enlightenment> and the <revelation> [...] the religions consist of insight into the common experiences of mankind» (WAE,xii).

commune de leur profondeur. Ils sont tels des pèlerins en route vers ce qu'ils sont déjà, vers ce centre qu'aucun croyant ne peut circonscrire. Les images du vide, de l'abîme, du puits traduisent l'expérience de la non-dualité. Le processus d'aller-retour pousse l'individu toujours plus profondément dans cette expérience. J. S. Dunne affirme que l'homme ne pourra jamais être pleinement conscient du sens ultime du monde, il ne pourra jamais tout connaître du monde, puisque, allant indéfiniment de découvertes en découvertes, il se rapprochera du centre sans jamais l'atteindre (WAE,198). Ce centre au-delà de toute formulation correspond à la non-dualité dont J. S. Dunne parle à la fois en termes de soi et de non soi, d'individu et de soi universel (WAE,154). Cette compréhension du processus dialogal intérieur se vérifie une fois de plus chez H. Le Saux qui rapporte de façon similaire:

You have sensed the abyss - now enter it from depth to depth, from center to center, a going-beyond both yourself and God that has neither beginning nor end, in this mystery which is no longer either not-one or not two¹.

L'abîme apparaît à la fois comme le but à atteindre et le chemin pour arriver à ce but. Ce chemin est celui de l'amour et de la mort. Plus le croyant est animé par l'amour du prochain, plus il est en mesure de s'abandonner au mystère divin présent au cœur de l'altérité religieuse. Or, s'abandonner au mystère, c'est se livrer à la mort et au mourir de soi-même, qui, selon B. Griffiths, revient à s'en remettre à l'amour total (MID51[94]29). On rejoint encore une fois l'idée de H. Le Saux selon laquelle le principe du dialogue

¹ NAB16[83]9. D'une façon plus imagée, il fait référence au Graal qui est «ni loin ni proche, il est au-delà de toutes places» (MID51[94]23).

interreligieux est la vérité et la seule voie pour y parvenir est l'amour; ce que P.-F. de Béthune rappelle en 1986 dans son «Program For Inter-Religious Monastic Dialogue (D.I.M.)¹». Abhishiktananda précise que le dialogue ne vise pas à ébranler les convictions, mais à permettre à chacun de se confronter à la vérité². Oser cette confrontation, c'est oser la mort et l'ébranlement de ses convictions, comme l'affirme J. Conner qui voit dans le dialogue des moines la mise à mort des préjugés, des stéréotypes, des concepts et aussi du Dieu de notre imagination (MID57[97]24). P. Coff nous confia de façon similaire que le dialogue intrareligieux rime avec conversion (*μετάνοια*), lâcher-prise, mort, purification, mais aussi transformation et déification³. L'abîme est donc à la fois source de mort et de vie, et le fait de s'y plonger revivifie en quelque sorte la grâce baptismale, dans la mesure où le *coming back* révèle la vérité de la vie, où l'on se pose dans son individualité, et le *passing over*, la vérité de la mort, où soi, l'autre et Dieu sont un. Entrer dans l'expérience religieuse de l'autre revient à mourir au «vieil homme» en se laissant recouvrir du mystère de Dieu, là où l'homme et Dieu *merge into one*. Le retour à soi désigne de son côté le surgissement de l'«homme nouveau». L'homme et Dieu *resolve again into two*⁴, et le moine, alors transformé et purifié, est en mesure d'appréhender sa propre tradition à partir d'horizons nouveaux et de témoigner de la portée universelle de la foi chrétienne.

¹ Voir P.-F. de Béthune, «Program For Inter-Religious Monastic Dialogue (D.I.M.)», *Bulletin de l'A.I.M.* 40 (1986), p. 129.

² Voir NAB13[82]5.

³ Voir la lettre de P. Coff du 3 septembre 1996 (A69,5).

⁴ J. S. Dunne écrit: «In passing over the two figures, man and God, merge into one; in coming back they resolve again into two» (WAE,220-221).

Il ne s'agit pas, selon P.-F. de Béthune, d'un «engloutissement commun dans une hypothétique unité transcendante des religions, un *tertium quid* qui ne serait plus ni bouddhique ni chrétien. Car, pour reprendre l'image du puits, il ne s'agit pas de se noyer au fond!¹» Certes, les partenaires se rapprochent parce qu'ils éprouvent une même fascination et une même attraction pour ce puits; mais ce dernier crée en même temps une distance infranchissable entre eux (ESD,71). L'unité ne se conçoit pas sans la diversité; de même, la non-dualité ne se conçoit pas sans la communion, comme l'exprime J. S. Dunne en ces termes: *You are what God is* et *You are what man is* (WAE,219). Le dialogue intrareligieux éveille à cette double réalité; cela est explicite dans les écrits de T. Merton et de H. Le Saux, et M. Amaladoss le confirme à son tour: en pratique, être hindou-chrétien signifie «d'abord une vision du monde holistique, advaitique (non-dualiste) qui ne renie pas l'expérience du pluralisme, mais affirme une communion fondamentale, qu'on peut appeler, en termes bibliques, le règne de Dieu» (QHC,160). L'autre n'est plus considéré comme un objet extérieur à soi, dont il faut se protéger, mais comme un sujet avec qui on est en interdépendance et on participe intimement à la réalisation du royaume de Dieu. Le double mouvement *passing over* et *coming back* offre l'occasion d'accéder à une façon nouvelle d'appréhender le mystère divin présent en

¹ P.-F. de Béthune, «Le Dialogue des spiritualités», *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 92 (1996/2), p. 253.

chacun¹ et de proclamer le caractère universel de sa propre religion², dont plusieurs aspects viennent d'être exhumés de l'oubli³:

whenever a man passes over to other lives or other times, he finds on coming back some neglected aspect of his own life or times which corresponds to what he saw in the others. Passing over has the effect of activating these otherwise dormant aspects of himself. If he were to stay fixed in himself, fixed in his own standpoint, never passing over but using the self as vantage point from which to survey all things, as Descartes did, he would never experience his own wholeness (WAE,181).

Plusieurs défendent, à la suite de J. S. Dunne, l'idée que l'affirmation de l'universalité du christianisme est inconcevable sans un rapport intime aux autres expériences religieuses. Gérard Siegwalt affirme que «l'absence d'ouverture à la vérité des autres religions ferait de la foi chrétienne une simple foi particulière à prétention totalitaire, mais sans portée universelle autre que celle de sa prétention⁴». En référence à T. Merton, B. Thurston tient les propos suivants: «uniquement ceux qui ont été transformés en s'appropriant la vérité universelle trouvée dans d'autres voies religieuses, peuvent proclamer la vérité universelle de Jésus-Christ» (MID49[94]22). En février 1967, H. Le Saux avait exprimé une opinion semblable dans une lettre à O. Baumer-Despeigne: «Je crois qu'il faut aller aux sources hindoues surtout

¹ J. S. Dunne fait part en ce sens de sa propre expérience: «I realized that I was engaged in a process of gaining new insight into experiences which I already had» (WAE,xii).

² H. Le Saux soutient par ailleurs que «the catholicity of Christianity is precisely put to the most severe test when it comes into contact with those Eastern religions» (NAB13[82]6).

³ Voir T. Keating (NAB27[86]7) et T. Merton (MID49[94]22).

⁴ G. Siegwalt, *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne. I. Les fondements de la foi. 2. Réalité et révélation*, Genève-Paris, Labor et Fides-Cerf, 1987, p. 127.

pour devenir capable de s'abreuver aux plus profondes sources chrétiennes [...]»¹. Le M.I.D. partage cette conviction; au début des années 1980, A. Veilleux, alors président de la sous-commission nord-américaine, rappela:

In our day, if Christianity wishes to be faithful to the universal design of Christ Himself, it must know how to integrate the religious forms of the other spiritual traditions within the expression of its faith in Christ. In this regard, the western Christian has a great deal to learn from the mystical traditions of the East, in order to come to the full flowering of its own mystical roots. And in fact, to an ever greater extent Christians are drawn to the prayer of silent adoration (NAB15[82]10).

C'est sur la base d'une telle conviction qu'il importe à présent de considérer la motivation sous-jacente au processus dialogal.

2 - Quête de Dieu: un double sens

«Cherchez d'abord le Royaume et la Justice de Dieu, écrit P.-F. de Béthune, et le dialogue (ou la capacité de bien dialoguer) vous sera donné de surcroît²». Le processus intrareligieux est mû par le désir profond de rencontrer l'autre croyant³ dans ce qu'il a d'essentiel et de partager avec lui ce que l'on a de plus précieux⁴, et ce, pour découvrir la Vérité (*Truth*) une et multiple⁵, et

¹ O. Baumer-Despeigne, «Cheminement spirituel d'Henri Le Saux (Textes inédits)», *La Vie spirituelle* 144 (1990), p. 535.

² CD,113. Voir aussi HR,36.

³ Voir CD,111.

⁴ Voir H. Le Saux (NAB13[82]5).

⁵ B. Griffiths écrit: «I am feeling the need all the time to get behind all formulations of doctrine and realize the ultimate Truth which is both one and many» (A55).

agir en accord avec elle¹. Une telle communion est, selon T. Merton, quelque chose que notre être le plus profond réclame ardemment et pourtant, ajoute-t-il, toute une vie d'effort ne suffit pas pour l'obtenir (AJ,316). De la même façon, R. Panikkar remarque qu'après des siècles de civilisation, on se pose toujours la question fondamentale: qu'est-ce qui, dans l'homme, l'empêche de faire l'unité et en même temps l'incite à toujours chercher cette unité²? Si une telle situation, contradictoire en apparence, découle d'un «dynamisme fondamental³», il y a lieu de se demander s'il ne faudrait pas mieux envisager la quête de Dieu comme étant d'abord l'action de Dieu et non la nôtre. Il s'agit davantage de se laisser trouver par Dieu, que de le chercher. Plusieurs, dont M. von Brück, I. Hirudayam et H. Le Saux⁴, vont dans ce sens: l'expérience profonde du dialogue s'apparente à une initiative divine. Dieu guide l'homme sur des voies nouvelles, et ce, au plus grand étonnement de ce dernier. H. Le Saux ne s'est-il pas exclamé: «O 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

¹ H. Le Saux affirme pour sa part: «Dialogue originates from a sincere and insatiable desire to know the truth more and more, to be more alive to the truth in depth, to make our thoughts, desires and actions more and more expressive of the unique truth» (NAB13[82]5).

² Voir M. Barnes, *Christian Identity and Religious Pluralism. Religions in Conversation*, Nashville, Abingdon Press, 1989, p. 128.

³ *Ibid.*

⁴ M. von Brück écrit: «Whatever we experience or do, it is always the Lord who meets us on our way. One of the strongest experiences I brought back from India is, that our life is guided by God everywhere and at all times and in all respects» (NAB6[79]6); I. Hirudayam soutient de son côté: «Now we cannot seek God unless he seeks us first. St. Augustine said: «We cannot love what we do not know». God is the Creator of all these religions. He is responsible, except for what is incompatible with his holiness. We must not discard what he loves» (NAB17[83]9). Quant à H. Le Saux, il affirme que l'être humain «cannot stand the searchlight of inter-religious dialogue - either as an individual or in the name of the group of believers to which he belongs - unless he has first accepted to be searched within, down to the remotest and darkest corners of himself, by the Light of the Word of God [...]» (NAB13[82]8).

la méditation. Pourquoi t'es tu caché de cette façon pour me donner ta grâce» (MID51[94]22)? Se laisser chercher par Dieu conduit souvent là où l'on n'a pas forcément envie d'aller, souvent en marge des repères sûrs de l'orthodoxie. Dans l'exemple de H. Le Saux et d'un nombre croissant de moines, il appert que Dieu entre en contact avec l'homme dans le rapport intime à l'altérité religieuse, à travers la *remise en question* et le *sentiment d'angoisse*. Dans tous les cas, si la foi pousse l'individu à s'engager dans un processus intrareligieux, c'est aussi elle qui l'aide à en traverser les affres¹.

Il n'y a pas de véritable dialogue intrareligieux sans une remise en question de soi et de ses convictions. R. Panikkar est explicite à ce sujet: le dialogue s'accompagne nécessairement d'«une remise en question de [soi-même] et de la relativité de [ses propres] croyances (ce qui ne signifie pas leur *relativisme*) en acceptant le risque d'un changement, d'une conversion et le risque d'un bouleversement des modèles traditionnels. *Quaestio mihi factus sum*, <je me suis fait une question de moi-même>, disait [...] Augustin» (DIA,93). Une telle remise en question est le signe que la différence religieuse n'est pas résorbée, mais qu'elle est au contraire bien assumée, puisque l'hôte y garde son caractère étranger (*hostis*) (HR,18). Si les partenaires du dialogue sont déjà un, s'ils se réclament d'un absolu commun, cela n'implique pas le fait de rejeter les divergences et les barrières qui les séparent. La rencontre en profondeur ne suppose nullement que l'on partage ses sentiments les plus intimes (NAB13[82]3), elle impose le respect des limites et des «zones de

¹ Voir DIA,72 et D. Gira, *Les Religions*, Paris, Centurion, 1991, p. 113.

mystère¹» de chacun. Si les convergences sont nécessaires, parce qu'elles sont l'occasion d'un rapprochement et offrent un terrain commun propice à une rencontre en profondeur, les divergences sont tout aussi déterminantes, car elles garantissent altérité, relation et tensions², sans quoi il ne peut y avoir ni recherche de la foi (CD,120) ni compréhension mutuelle³. Encore une fois, il importe d'accueillir en soi l'expérience religieuse de l'autre dans ce qu'elle a de plus spécifique et d'universel. Dans l'hindouisme (*jñāna-yoga*) et le bouddhisme cette expérience repose sur l'intériorisation de la question: «Qui suis-je?» que H. Le Saux et B. Griffiths ont hérité de Ramana Maharshi⁴. Pour le Bénédictin français cette question renvoie au cœur de la spiritualité hindoue, à la non-dualité (*advaita*) (MID51[94]19). Dans le bouddhisme, cette question se rapporte aussi à la non-dualité, exprimée par la vacuité (*śūnyatā*). Cette question est un moyen habile (*upāya*) pour éveiller les êtres à leur véritable nature, la nature de Bouddha, en réalisant que le «Je» ou le «moi» n'a pas d'existence en soi (*anātman*). Le moine chrétien qui s'engage dans une pratique spirituelle comme le *yoga*, *vipassanā* ou *zazen* se confronte inévitablement à la question «qui suis-je?»; ce qui l'entraîne dans un dialogue intérieur où sont éprouvées sa foi et ses plus intimes convictions religieuses.

¹ HR,32. P.-F. de Béthune ajoute: «C'est ainsi que nos hôtes japonais comprennent qu'ils ne peuvent pas participer à la communion eucharistique. Cette exclusion reste une expérience pénible, de part et d'autre, mais elle fait partie de la réalité concrète de l'hospitalité» (HR,32).

² Lors de la Phase V du programme d'hospitalité du M.I.D., le Dalai lama s'adressa aux moines chrétiens à l'occasion de leur passage à Dharamsala en ces termes: «we have many differences in our religions and must not overlook them; but we also have many similarities and practices and teachings that can be mutually helpful» (NAB46[93]3).

³ R. Panikkar soutient que «la fécondation de deux traditions est possible en sacrifiant sa vie dans l'essai de soutenir les tensions existantes sans devenir schizophrène et de maintenir les polarités sans céder à une paranoïa personnelle et culturelle» (NAB8[80]2).

⁴ Voir P. Coff, «Benedictine Spirituality and India's Religion», *Spirituality Today* 32/3 (septembre 1980), p. 239.

C'est la force de ce questionnement existentiel qui donne corps au dialogue des moines et en fait une voie de salut.

Devenir une question pour soi-même, cela crée un écart intime, une distance intérieure, qui voue à l'échec toute tentative de se réfugier dans un système religieux stable; il n'y a nulle part où reposer la tête. L'expérience intrareligieuse pousse à la double appartenance, laquelle suscite, à son tour, un sentiment de non-appartenance absolue. D'où un sentiment d'angoisse qui, dans certains cas, s'avère insoutenable. H. Le Saux rapporte d'ailleurs que la présence de l'Évangile et des Upanishads dans son cœur produisit un tel déchirement intérieur que seule la mort semblait en mesure de l'en délivrer¹. Mais aussi pénible soit-il, ce sentiment d'angoisse est ce qui, étrangement, donne force au dialogue intrareligieux, étant donné qu'il pousse au dépassement de soi dans l'espoir de mettre un terme à l'insatisfaction existentielle. On retrouve sa condition d'exilé, de voyageur, qui permet un accueil toujours plus profond de l'altérité religieuse jusqu'à réaliser enfin l'œcuménisme dans son cœur.



Au terme de ce deuxième chapitre, nous mesurons plus justement l'importance des méditations bouddhiques et hindoues dans le processus du dialogue des moines. Ce n'est pas la première fois dans l'histoire du

¹ Voir MID51[94]18.20 et NAB38[90]12.

christianisme que des pratiques étrangères sont intégrées à la spiritualité chrétienne. Par exemple, les pratiques contemplatives utilisées dans le monachisme chrétien naissant auraient une origine non-chrétienne, à en croire certains Pères de l'Église dont Clément d'Alexandrie¹. Aujourd'hui, la nouveauté réside dans l'attitude avec laquelle ces pratiques sont appréhendées. On reconnaît leur caractère spécifique et universel; l'altérité est respectée, et l'assimilation a cédé la place au dialogue. Le moine ouvre la voie à la compréhension mutuelle en faisant l'expérience de la vérité universelle de son partenaire. Le dialogue des moines conduit ainsi à un appauvrissement mutuel. Nous touchons ici une dimension spécifique de ce dialogue dans lequel les partenaires visent moins à s'enrichir en empruntant des éléments spirituels de l'autre, qu'à marcher ensemble dans la pauvreté et la simplicité, en se débarrassant des lourdeurs de la tradition. Dans le dialogue, le chrétien devient un meilleur chrétien, le bouddhiste un meilleur bouddhiste, l'hindou un meilleur hindou et en cela ils participent à la réalisation du royaume de Dieu où l'unité repose sur le respect de la diversité. Bien entendu, cette nouvelle approche de la différence religieuse n'est pas sans poser un certain nombre de questions théologiques, sur lesquelles il convient maintenant de s'arrêter.

¹ Voir K. Åmell, *Contemplation et dialogue. Quelques exemples de dialogue entre spiritualités après le concile Vatican II*, Op. cit., p. 215.

CHAPITRE III

QUESTIONS THÉOLOGIQUES

«Nous pouvons avoir un million d'expériences, écrit Kevin M. Cronin, il est impossible de grandir si nous ne réfléchissons pas dessus¹». Surtout depuis le document de 1993, les moines ont manifesté leur besoin d'articuler conceptuellement leur expérience du dialogue pour la conserver², en recueillir les fruits³ et lui donner les moyens de se développer⁴ d'une génération à l'autre, et ce, au bénéfice de toute l'Église. Si, d'un côté, l'expérience dialogale s'inscrit dans un discours théologique spécifique pour se dire et se communiquer, de l'autre, elle pose à la théologie un certain nombre de conditions et l'invite tout spécialement à ne pas se réduire à un exercice purement intellectuel ni à s'ériger en vérité absolue. Les membres du M.I.D. ne peuvent se satisfaire d'une théologie spéculative qui impose d'«en haut» sa

¹ K. M. Cronin, *Kenosis. Emptying Self and the Path of Christian Service*, Rockport, Element, 1992, 116p.

² Le document «Contemplation et dialogue interreligieux» (1993), est le premier effort d'importance qui répond au souci de recueillir toutes les expériences de dialogue monastique qui risquent de se perdre (CD,99).

³ Lors de la réunion du D.I.M. à Vanves en novembre 1985, on avait souhaité que ces expériences dialogales débouchent sur une réflexion théologique: «[...] it is not enough to sow these exchanges, we still have to cut their fruit, *to work out a theological and spiritual reflection on the basis of the experiences lived*. In its own sphere, the monastic order can in fact collaborate in the research which is going on in many places <comparing, deepening and enriching the religious patrimony of the one and the other, so as to use their resources to solve the problems that face man in the course of history>.»; «Programme for Interreligious Monastic Dialogue» (p. 4), dans le rapport de la réunion du D.I.M. tenue à Vanves (Paris) les 26-27 novembre 1985 (A40).

⁴ Dans le rapport de la dixième réunion annuelle du M.I.D. (4-8 décembre 1986), nous lisons: «Monastics and academics must gather. Theology needs to give us the categories to work with» (A85).

vision du monde et des religions, et de laquelle découlerait une pratique préétablie du dialogue qui serait insensible aux conséquences d'une rencontre en profondeur avec l'altérité religieuse.

Les moines attendent au contraire de la théologie qu'elle se fonde sur une spiritualité vraie du dialogue, afin qu'elle devienne une «<pratique> par le travail sur soi qu'elle exige du théologien» (J. Moingt¹) ou encore une «spiritualité qui a trouvé des instruments rationnels adéquats à son expérience religieuse» (M.-D. Chenu²). La «praxis du dialogue» (D. Tracy³) commande l'acte théologique⁴: «Les compétences linguistiques, historiques, philosophiques et théologiques sont bien entendu nécessaires, écrit P.-F. de Béthune, mais il y faut, à la base, un engagement spirituel» (ESD,63). On parle alors de méthode théologique inductive ou «dialogique», qui s'inscrit dans ce que P. Ricœur appelle à la suite de R. Bultmann le «cercle herméneutique» qui va du «contexte» au «texte», de l'existence à la Parole, et *vice versa*⁵. Le moine en dialogue développe une compréhension renouvelée et démythologisée de l'Écriture et du fait chrétien à partir de sa rencontre profonde de l'altérité religieuse, qui devient son «lieu» théologique; et il dénonce l'étroitesse de vue

¹ J. Moingt, «Un Avenir pour la théologie», *Recherches de science religieuse* 75/4 (1987), p. 610.

² Propos cités par B. Chenu dans *Au Pays de la théologie*, *Op. cit.*, p. 67.

³ D. Tracy, *Dialogue with the Other: The Inter-Religious Dialogue*, Louvain, Peeters; Grand Rapids, Eerdmans, 1990, p. 95.

⁴ Dans le rapport de la rencontre de Petersham, on peut lire: «Merton pointed out that common contemplative experience must precede the dialogue and theology»; M. L. O'Hara, *Op. cit.*, p. 5.

⁵ Précisons toutefois que privilégier l'induction n'exclut pas pour autant la déduction. É. Vilanova écrit en ce sens qu'«induction et déduction s'articulent en une expression dialectique qui laisse place, dans son processus même, à la foi vécue dans la communauté»; dans *Histoire des théologies chrétiennes III*, Paris, Cerf, 1997, p. 1011.

qui autorise l'individu à se mettre hors jeu par rapport à l'acte théologique même. Le moine en dialogue trouve donc sa place au sein du paysage théologique de l'après-Vatican II dans la ligne de la théologie herméneutique, et ce, en contraste avec la théologie dogmatique; ce que nous aurons l'occasion de vérifier à plusieurs reprises au cours de ce troisième chapitre.

Nous n'avons pas l'intention d'établir une synthèse de la théologie du M.I.D., ni de formuler une théorie globale de l'intégration des religions du monde. Il nous semble en effet trop tôt, dans l'état actuel des choses, pour se risquer à une tâche aussi importante, dans la mesure où, encore une fois, les expériences dialogales des moines demeurent récentes et peu connues. Plus modestement, il s'agit de proposer quelques éléments de réflexion sur les conséquences théologiques de l'expérience dialogale, telle que nous l'avons définie dans les chapitres précédents. D'abord, nous dégagerons les implications de l'expérience intrareligieuse sur des questions majeures de théologie fondamentale. Cela nous permettra ensuite de développer une critique des modèles classiques de théologie des religions pour démontrer que le dialogue intermonastique appelle l'élaboration d'une théologie *en* dialogue et non *pour* le dialogue.

1 - L'expérience intrareligieuse comme clef herméneutique

Le dialogue des moines exige de repenser les données cruciales de la théologie en fonction du pluralisme religieux. Si, au dire de C. Geffré, l'athéisme a été depuis plus de trente ans l'horizon de la théologie

européenne, voire occidentale, la conjoncture contemporaine est telle que cet horizon disparaît progressivement derrière le pluralisme religieux; ce qui, d'après le théologien dominicain, ne sera pas sans influencer sur notre interprétation de la singularité du christianisme¹. Pourtant, il serait faux de croire que le pluralisme religieux soit une réalité nouvelle. Ce qui est nouveau, c'est la nature du pluralisme et de notre attitude à son égard qui, bien souvent, suscite une révision de la théologie fondamentale.

D'abord, nous tenterons de montrer que le pluralisme religieux a souvent poussé le christianisme à chercher les moyens de préserver sa cohérence et son unité, et qu'aujourd'hui le dialogue interreligieux se présente comme l'unique moyen pour y arriver. Nous mettrons ensuite l'accent sur le fait que l'expérience intrareligieuse entraîne en tout premier lieu une redéfinition radicale de l'anthropologie chrétienne. De là, nous établirons la façon dont cette redéfinition influe sur la compréhension des questions proprement théologiques et christologiques.

1.1 - Interpellation et irréductibilité du pluralisme religieux

La théologie fondamentale est née du débat avec le monde non-chrétien dès les premiers temps du christianisme, et se présenta d'abord comme une apologétique dirigée contre le paganisme, le judaïsme, la gnose ou encore le

¹ C. Geffré, «Le Fondement théologique du dialogue interreligieux», dans *Rencontre, dialogue, annonce*, Paris, Faculté de théologie et des sciences religieuses. Institut Catholique de Paris, 1995, pp. 84-85.

manichéisme. L'attitude recommandée était d'assimiler les valeurs non-chrétiennes issues principalement des philosophies grecques. Il est ici intéressant de noter que plusieurs Pères de l'Église comme Clément d'Alexandrie et Origène avaient une connaissance de l'intérieur et de la philosophie grecque et du christianisme naissant; ce qui nous reporte vraisemblablement aux premières expériences intrareligieuses, mais qui débouchèrent très vite sur une reformulation des valeurs non-chrétiennes à partir d'une vision du monde et d'une expérience chrétiennes. La motivation d'une telle attitude réside en partie dans le besoin de «survivre» en tant que chrétien dans un monde largement pluraliste. Il était en effet vital pour la «nouvelle religion» de définir ses contours doctrinaux et théologiques à une époque où les communautés chrétiennes étaient plurielles, grandissantes et peu équipées pour articuler la spécificité de leurs expériences religieuses face, d'un côté, aux divergences de points de vue *ad intra* et, de l'autre, au raffinement de la pensée grecque.

Nous retrouvons ce «sentiment de survie» à la fin du XVII^e siècle, bien que dans un contexte pluraliste différent. Dans l'Europe post-réformée, le pluralisme religieux s'exprima dans la grande diversité des confessions chrétiennes et se traduisit par des guerres incessantes. Le Bénédictin de Montserrat, É. Vilanova, démontre que ces luttes fratricides ont largement contribué à rechercher la paix, au-delà des différences religieuses et des questions de transcendance, dans la raison raisonnée posée comme moyen

de reconnaître les fondements de toute religion (H. Grotius)¹. La raison était appelée en quelque sorte à se substituer à la tradition dans le maintien de l'unité et la cohésion sociales. Il devenait impossible en effet de «rassembler sous le signe d'une culture uniforme — l'unité de la culture ecclésiastique, comme à l'époque médiévale — les forces nouvelles, les nations en formation et les individualités avides de liberté. Le moment était passé de cette grande unité culturelle, qui se maintenait surtout grâce au principe de la tradition²». La théologie naturelle a emboîté le pas, les problèmes religieux devenant une préoccupation plus philosophique que théologique; d'où une remise en cause des données fondamentales de la théologie.

Depuis la seconde moitié du XX^e siècle, le pluralisme religieux apparaît comme l'une des causes majeures de la crise socio-culturelle actuelle, et prend, entre autres, la forme d'une cohabitation, dans un même espace public, des grandes religions du monde. Si la société d'hier était régie par le principe *Cujus regio, ejus religio*, la société occidentale contemporaine met les différents systèmes religieux sur un pied d'égalité et leur reconnaît le droit à prétendre à l'universalité. Cela met encore une fois le christianisme dans une situation d'urgence qui renforce son «sentiment de survie». Cette fois par contre la conjoncture religieuse est telle que le recours à l'assimilation ou à la réduction des différences, en faisant appel à la raison comme voie d'accès à l'unité, est

¹ Voir E. Vilanova, *Op. cit.*, pp. 37-39. Ce rôle fondamental de la raison dans l'entente interconfessionnelle se retrouve dans l'histoire des religions et les sciences religieuses en général. A. de Gubernatis et F. Heiler présentèrent en effet l'histoire des religions comme la voie vers la paix mondiale compte tenu de sa capacité à dégager l'unité fondamentale des traditions religieuses.

² E. Vilanova, *Ibid.*, p. 39.

voué à l'échec. Il ne peut y avoir de paix que si les différences de chacun, reconnues comme irréductibles, sont respectées et assumées. L'unité n'est plus à chercher dans le refus de l'altérité, mais bien dans le respect de la diversité. On parle alors d'union entre les religions; et le dialogue se présente comme la seule voie d'accès à cette communion. Des théologiens comme K. Rahner et H. Küng¹ sont formels à ce sujet. En 1967, K. Rahner écrit en ce sens:

[...] le dialogue est l'unique mode possible de la coexistence, le mode qui n'existait pas jusqu'à présent et qui demeurera, parce que ni les conceptions du monde ne peuvent de nouveau se séparer en différents espaces historiques, ni l'une n'a le droit de supprimer l'autre par la force, pas plus qu'elle ne peut avoir l'espoir d'y parvenir, ni enfin [...] il n'y a d'espoir que l'une puisse supprimer toutes les autres par un pur effort de persuasion [...]².

Le chrétien est invité à voir dans le pluralisme un *Kaiρός*³, un «signe des temps». Le dialogue n'est pas une activité de dilettante, mais un *new work of love* (D. Tracy⁴). Il est désormais constitutif de l'expérience chrétienne: «La motivation qui pousse le chrétien au dialogue, écrit P.-F. de Béthune, doit donc être puisée dans le dynamisme évangélique le plus central». D'où l'idée d'un

¹ Rappelons la déclaration célèbre de H. Küng: «Il ne peut y avoir de paix entre les nations sans paix entre les religions. Il ne peut y avoir de paix entre les religions sans dialogue entre les religions. Il ne peut y avoir de dialogue entre les religions sans recherche des fondements théologiques»; propos cités par J. Dupuis dans TPR, 569.

² K. Rahner, «Sur le dialogue dans la société pluraliste», dans *Ecrits théologiques* (7), Paris, Desclée de Brouwer, 1967, pp. 28-29. Voir aussi DM, 6 et C. Tholens (NAB3[78]7); Les évêques d'Asie (NAB5[79]3); W. Johnston (NAB5[79]10); H. Küng (NAB14[82]6); T. Michel (NAB15[82]9); H. Coward (NAB25[86]11). Voir aussi M. Zago, «Dialogue interreligieux et vie religieuse», *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 89 (1995/2), p. 174.

³ Voir H. Le Saux (NAB13[82]4).

⁴ D. Tracy, *Op. cit.*, p. 97.

«dialogue de salut¹» qui renvoie au fait que le Royaume de Dieu ne peut advenir qu'en interaction profonde avec l'altérité religieuse dans ce qu'elle a de plus spécifique et d'universel²; si bien que, comme l'écrit C. Geffré à juste titre, «la pratique de l'altérité, l'hospitalité à l'égard de l'étranger ne sont pas des options facultatives. Elles relèvent d'une exigence de nature et elles attestent l'altérité d'un Dieu toujours plus grand³.»

Si, pour les membres du M.I.D., le pluralisme est appelé à devenir l'horizon de la théologie, le dialogue intrareligieux en constitue quant à lui la clef herméneutique⁴. À la suite de H. Le Saux, les moines des commissions interreligieuses invitent à une révision du système théologique à partir d'un dialogue en profondeur⁵; ce qui nous pousse à faire coïncider le «cercle herméneutique» avec le processus d'aller-retour décrit par J. S. Dunne. Le «contexte» se rapporte au mouvement du *passing over* qui consiste à se convertir un tant soit peu à la vérité universelle de l'autre. Il serait contradictoire, insiste R. Panikkar, de prétendre comprendre la vision d'un autre et en même temps de la déclarer fautive. «Comprendre c'est être converti à la vérité que l'on comprend» (DIA,59). Le moine qui adopte une méditation

¹ Voir DM,5.

² Voir H. Le Saux (NAB11[81]10; MID51[94]19). Cela rejoint aussi les propos de Jean Paul II: l'«altérité étant porteuse du divin, le dialogue consiste à laisser Dieu être présent en nous, dans la mesure où s'ouvrir les uns aux autres, c'est aussi s'ouvrir à Dieu» (NAB28[87]1).

³ C. Geffré, *Op. cit.*, p. 106.

⁴ M. Zago écrit en ce sens: «Le dialogue est placé parmi <les nouvelles exigences pastorales qui se présentent dans les différents contextes culturels> avec le témoignage, l'œcuménisme, l'option pour les pauvres, le travail de frontière et d'inculturation»; dans *Ibid.*, p. 173.

⁵ H. Le Saux affirme: «No accepted theology has yet tackled the problem adequately; dialogue in depth, however, is bound to call for a revision of the system, and it may be anticipated that the shock will be great» (NAB13[82]6).

orientale, telle que le *zen* ou le *yoga*, fait sienne en quelque sorte l'altérité religieuse et va jusqu'à se laisser transformer par l'expérience de la vacuité (*śūnyatā*) ou de la non-dualité (*advaita*) qui s'y rattache. Ensuite, le mouvement inverse, le *coming back*, désigne un retour au «texte» dans un acte d'interprétation, sur la base d'une corrélation critique entre l'expérience chrétienne, attestée par la tradition, et l'expérience intrareligieuse.

Cela se traduit concrètement par le sentiment qu'ont plusieurs membres du M.I.D. de porter un regard neuf sur l'Évangile suite à leurs expériences du bouddhisme ou de l'hindouisme¹, un constat qu'ont fait avant eux les Pères du dialogue. Lors de son passage à l'ashram de Ramana Maharshi, H. Le Saux affirme avoir découvert dans l'Évangile bien plus de choses que ce que pouvait en dire la piété chrétienne². Quant à T. Merton, il reconnaît avoir été influencé par le bouddhisme dans sa façon de comprendre la foi chrétienne. Dans une conversation avec Robert Aitken en 1994, D. 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 bouddhisme³».

¹ CD,109. Suite à la Phase III du programme d'hospitalité nord-américain, les participants chrétiens «agreed they could not but look at their christian truths now with a different view, impelling deeper study and zeal for the gift of the christian revelation and utilizing light from the Eastern exposure. Many felt they gained a deeper understanding of their own christian heritage with a great admiration for the tibetan effort and practice in memorization and study, in rituals and meditation» (PH48).

² Voir MID51[94]20.23.

³ R. Aitken et D. Steindl-Rast, *The Ground We Share. Everyday Practice, Buddhist and Christian*, Liguori, Triumph Books, 1994, p. 51. Pour B. Thurston, T. Merton était «undoubtedly influenced by the Oriental religions beyond this comparative level, and integrated them into his own beliefs concerning the essential thrust of religion» (MID49[94]23). Par ailleurs, certains concepts bouddhiques ont permis à T. Merton d'articuler d'une façon nouvelle son expérience religieuse (MID49[94]21.23).

D'où l'influence inévitable de certaines idées hindoues et bouddhiques sur l'interprétation théologique du fait chrétien¹, telles que la non-dualité entre le corps et l'esprit (*nâma-rûpa*) et l'importance du corps dans la démarche spirituelle (*nirmâṇakâya*), l'impermanence des choses et des personnes (*anitya*) et leur non-existence en soi (*anâtman*²), l'accès direct à l'expérience de la non-dualité sans passer par une prière de type cataphatique³, le caractère provisoire de la religion, des dogmes et des rites (*upâya*)⁴, l'interdépendance de toute chose (*pratītyasamutpâda*), la notion de vacuité (*śūnyatâ*) dans le discours sur Dieu⁵, ou encore l'appréhension du monde profane comme étant fondamentalement spirituel (*samsâra est nirvâna*⁶).

Le cercle herméneutique, compris sur la base du processus dialogal, pousse la théologie à sortir de son cadre gréco-romain restrictif pour se dire à

¹ Voir aussi H. M. Enomyia-Lassalle (NAB39[90]12) et B. Griffiths qui précise que «[...] that Reality, that mystical experience, has been interpreted in many different ways: advaita, visishtadvaita, dvaita, Suddhadvaita. [...] it can help us to realize Christ more deeply and see Him from a new point of view [...]» (NAB4[79]3).

² Voir H. Le Saux (MID48[94]20).

³ H. Le Saux écrit: «What interests me as the essential value of Hinduism is this - to find the Truth lying beyond the concept - not to remain prisoner of concepts. Concepts are certainly valuable, but they are not absolute; they are linked to the evolution of human awareness. Therein lies the whole problem that upsets theology [...]» (MID51[94]20).

⁴ Voir NAB4[79]2; NAB13[82]6; NAB15[82]7; NAB33[88]13; NAB36[89]9; NAB39[90]2.

⁵ Voir l'article de J. Duerbeck intitulé: «A monastic view of kenosis and sunyata» (51[94]15).

⁶ Voir ES,143. L'expérience advaitique a permis à H. Le Saux de dire avec force que «l'occasion [du jaillissement de la foi comme acte d'éternité] est n'importe quoi»; O. Baumer-Despeigne, «Cheminement spirituel d'Henri Le Saux (Textes inédits)»; dans *La Vie spirituelle* 144 (1990), p. 533.

T. Keating écrit: «The aspects of Eastern spirituality which could be of special value to Christianity today are: the experience of non-duality, the illusory nature of our subjective world view, the importance of contemplation as the source of action, and the practice techniques which help to integrate the mind and body»; dans *Theological Issues in Meditative Technologies*, pp. 1-2 (A126).

partir d'autres schèmes conceptuels, en l'occurrence ceux des voies orientales. C'est là pour la théologie une nouvelle occasion de se laisser influencer et enrichir par des expériences religieuses non-chrétiennes qu'on ne peut plus esquiver. Des personnes comme H. Le Saux¹, E. Cousins² et J. W. Wiseman sont explicites sur ce point. J. W. Wiseman se rapporte à D. Tracy pour défendre l'idée que nous nous approchons rapidement du jour où il ne sera plus possible de tenter une théologie systématique chrétienne sans établir une conversation sérieuse avec les autres grandes voies (NAB42[91]9); E. H. Cousins va jusqu'à dire que les synthèses systématiques comme celles de K. Rahner, de P. Tillich ou de K. Barth n'ont pas d'avenir. P. Tillich serait vraisemblablement d'accord avec E. Cousins, puisque son intention à un âge avancé était de réécrire sa théologie systématique à la lumière de ses contacts avec la tradition bouddhique, notamment à Harvard (DI,306). Pour le théologien de l'Université Fordham, la théologie doit tenir compte de l'environnement global. Toutes les doctrines de la théologie chrétienne doivent être revisitées en fonction de l'expérience spirituelle. Cela doit se faire non pas objectivement, mais en

¹ H. Le Saux affirme qu'une théologie «which does not put dialogue with other theologies - and that necessary includes other religions as well - at the very centre of its outlook on the things of God or of its interpretation of the Word, is a limping theology, a one-legged Brahman, as Yajnavalka used to tell king Janaka» (NAB13[82]5).

² E. H. Cousins écrit: «[...] Christian systematic theology has remained engulfed within Western culture and its intellectual history. Neither in its formative period nor in its subsequent history did it have a fruitful encounter with Hinduism, Buddhism, Taoism, Confucianism, or for that matter, with Islam. The only major religion that Christianity has formally related itself to is Judaism, from which it emerged — and the history of this relationship has been marred by distortion and tragedy. One can find traces of Greek and Roman religion in Christian theology and only indirect and negative reactions to Islam. To this day Christian theology remains uninfluenced and unenriched by the majority of world religions. This is no longer possible» (CTC,78).

rentrant dans la subjectivité de l'autre¹. Quand l'âme chrétienne s'ouvre à la conscience globale, alors apparaissent un nouveau type de théologie systématique et un nouveau type de théologien, muni de ce que E. H. Cousins appelle une conscience multidimensionnelle et interculturelle (*cross-cultural*), caractéristique de ce qu'il appelle la «seconde période axiale» en référence à la première étudiée par K. Jaspers².

La théologie systématique n'est plus une simple répétition, mais une interprétation, puisqu'elle est invitée à explorer à nouveaux frais la révélation sur la base de la pratique du dialogue intrareligieux et à réexaminer dans l'horizon dialogal les questions de la théologie fondamentale. Les moines en dialogue soulèvent de vieilles questions qui ont fait jadis l'objet de débats théologiques au sein de l'Église primitive. Comment distinguer les divers modes de révélation? Quel est le rôle de l'Esprit saint dans les différentes religions? Jésus-Christ est-il le seul médiateur? Y a-t-il une seule anthropologie chrétienne ou plusieurs? Quelle sorte d'unité Dieu veut-il pour l'humanité? Compte tenu du fait que les Pères de l'Église se sont déjà penchés sur de telles interrogations, les membres de l'organisme nord-américain ont tout à gagner à étudier leur manière de penser et leur théologie, car, selon William Johnston, l'interaction de la théologie avec les religions asiatiques est aujourd'hui aussi déterminante que la confrontation, il y a deux mille ans, avec les philosophies

¹ Voir CTC, 78-79.

² Voir K. Jaspers, *The Origin and God of History*, New Haven, Yale University Press, 1953.

grecques¹. Pourtant, ce recours à la théologie patristique ne peut être que limité, puisque «notre expérience actuelle des grandes religions est tout à fait différente et par définition nous ne pouvons savoir quelle serait l'opinion des Pères face à une religion inconnue comme l'islam et face aux grandes religions de l'Orient qu'ils connaissaient à peine [...]»². La tâche actuelle du théologien est de repenser les questions fondamentales à l'intérieur d'une dialectique nouvelle entre la tradition et sa propre expérience de l'altérité religieuse et de se tourner avec confiance vers l'avenir dans une liberté créatrice.

1.2 - Pour une anthropologie incarnée et non-dualiste

La toute première question de théologie fondamentale que le moine est appelé à se poser à la suite de son expérience intrareligieuse n'est pas la question de Dieu mais plutôt celle de l'homme, dans la mesure où, en adoptant une méditation non-chrétienne, il s'engage existentiellement au cœur de l'altérité religieuse et se laisse «in-former» par une conception anthropologique différente de la sienne. Le document «Contemplation et dialogue interreligieux» établit que la plupart des moines, interrogés au sujet

¹ Dans sa conférence, *A New Mysticism*, donnée à Manille en 1992, lors de la Première Conférence d'Asie sur le Christianisme contemplatif, W. Johnston affirme: «Christianity is now facing Asia and finding tremendous treasures there. Just as when the early Church dialogued with the Greek world something new was born, the same is happening now in dialogue with Asia» (NAB46[93]6). Lors du Symposium de 1983 à Kansas City, B. Griffiths défendit l'idée que l'élaboration d'une nouvelle théologie nécessite de faire avec les traditions orientales ce que les Pères grecs firent avec la pensée grecque, c'est-à-dire les réinterpréter à la lumière du Christ (NAB18[83]8).

² C. Geffré, *Op. cit.*, p. 88. Voir aussi son article «La Singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux», dans J. Doré et C. Theobald, *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui* (Mélanges J. Moingt), Paris, Cerf, 1993, p. 355.

de leur expérience dialogale, commencent leur récit en racontant comment ils ont découvert l'importance de leur corps, de leur souffle et de leur psychisme¹. Par conséquent, le défi posé au chrétien occidental par la rencontre avec l'Orient spirituel n'est pas spécifiquement religieux, puisque selon P.-F. de Béthune, ce n'est pas le cœur de la religion chrétienne qui est remis en question, mais bien l'anthropologie et la vision du monde à travers lesquelles s'exprime la foi chrétienne².

L'expérience dialogale des moines met en lumière l'insuffisance de l'anthropologie dualiste encore dominante au sein du christianisme occidental. P.-F. de Béthune aime dire que «la pratique chrétienne n'a pas toujours trouvé en Occident l'anthropologie que méritait sa théologie du Dieu incarné³». Pour s'en rendre compte, il suffit de prendre connaissance de la thèse de Suzanne Rousseau qui relève les traces de dualisme anthropologique, même dans les documents catéchétiques du Québec⁴. Encore de nos jours,

¹ CD,124. Le Bulletin renvoie à plusieurs reprises à cet apport de l'Orient spirituel. Voir l'Institut Naropa (NAB15[82]8); D. Rackley (NAB30[87]7); D. O'Hanlon (NAB45[92]19); Koenen (NAB40[91]8); P.-F. de Béthune (MID52[95]17).

² P.-F. de Béthune, «The Orient in Our Midst», *A.I.M. Bulletin* 32 (1982), p. 41. Voir aussi R. Panikkar, «The Contribution of Christian Monasticism in Asia to the Universal Church», *Cistercian Studies* 10 (1975), pp. 73-84.

³ CD,124. Voir aussi ESD,66.

⁴ S. Rousseau, *L'Anthropologie dualiste dans les documents catéchétiques et le débat réincarnation-résurrection*, Thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, 1997, p. 137. *Le Petit catéchisme* de 1951 présente une définition de l'être humain pareille à celle du *Petit catéchisme* de 1888, que nous retrouvons dans le catéchisme des provinces ecclésiastiques de Québec, Montréal et Ottawa de 1976: «L'homme un être composé d'un corps et d'une âme [...] Notre âme ressemble à Dieu en ce qu'elle est un esprit qui ne mourra jamais, et qu'elle est douée d'une intelligence et d'une volonté libre. [...] Devons-nous prendre plus de soin de notre âme que de notre corps? Oui, [...] parce qu'elle est d'une nature bien supérieure à notre corps, et qu'en la perdant nous perdons Dieu et le bonheur éternel.»; *Le Catéchisme des provinces ecclésiastiques de Québec, Montréal et Ottawa*, Sherbrooke, St-Raphaël, 1976, pp. 1-2.

l'Église enseignante met l'accent sur l'âme immortelle et supérieure au corps. Il en va de même du Catéchisme de l'Église Catholique de 1992 qui, cependant, se montre relativement plus nuancé sur la question anthropologique, et reconnaît que l'être humain est «un de corps et d'âme¹» et que «l'esprit et la matière dans l'homme, ne sont pas deux natures unies, mais [que] leur union forme une unique nature²». Si le dualisme anthropologique âme-corps perd ici de sa force³, il n'en est pas moins présent⁴. Le moine en dialogue s'éloigne d'une telle position et développe une compréhension anthropologique à la fois non-dualiste et trine selon laquelle l'homme se définit comme un tout indivisible à triple facette: le corps, l'âme et l'esprit⁵. De plus, au lieu d'insister sur l'âme comme principe spirituel par excellence, le moine en dialogue souligne l'importance du corps et de l'esprit dans leur interaction profonde.

La fréquentation des voies orientales encourage le moine chrétien à développer une telle vision non-dualiste, même si, il est vrai, l'hindouisme et le bouddhisme articulent la question de l'homme dans des cadres philosophiques parfois empreints d'un certain dualisme. Toutefois, l'anthropologie qui se dégage de la pratique du *zen* ou du *yoga* est loin d'inscrire une séparation entre le corps et l'esprit, aussi le moine en dialogue ne peut-il que s'étonner devant la position de J. Ratzinger qui pense que les religions orientales séparent les mondes matériel et spirituel, et qu'ainsi elles

¹ *Catéchisme de l'Église Catholique*, Paris, Mane/Plon, 1992, p. 83.

² *Ibid.*, p. 84.

³ Il est dit clairement que le corps «participe à la dignité de l'<image de Dieu>»; *Ibid.*

⁴ Comme dans les Catéchismes déjà cités, l'âme demeure «immortelle et supérieure»; *Ibid.*, p. 366.

⁵ Voir 2 Thessaloniens 5,23.

s'apparentent à certaines hérésies chrétiennes des premiers siècles¹. Le Cardinal allemand affirme clairement que les méthodes orientales conduisent au rejet des réalités corporelles et matérielles, puisqu'elles incitent le pratiquant à s'immerger dans la sphère purement spirituelle². Au contraire, ceux qui ont une connaissance de l'intérieur de certaines voies bouddhiques ou hindoues, comme P.-F. de Béthune, R. Panikkar et D. O'Hanlon, défendent plutôt l'idée que l'Orient spirituel peut aider le chrétien à redécouvrir une vision non-dualiste et plus incarnée de l'anthropologie³. Le bouddhisme en particulier envisage d'une part l'unité entre le corps et le mental sur la base de la théorie des cinq *skandha* et, de l'autre, la véritable nature de l'esprit (*rig pa*), aussi appelée nature de Bouddha, comme illimitée, au-delà de tout raisonnement et de toute manifestation. Il serait faux d'y voir une séparation entre le corps-mental et la nature de l'esprit; en fait, s'éveiller à la nature de l'esprit consiste à réaliser la vacuité des phénomènes. De là, le mental, ou conscience ordinaire, devient la conscience pure, le corps accède au statut de corps de gloire (*nirmāṇakāya*) et le *samsāra* se transforme en *nirvāṇa*. En cela, la pratique de la méditation permet de repenser l'anthropologie chrétienne

¹ Voir AMC, 17-18.

² AMC,18. Dans *Entrez dans l'Espérance*, Jean Paul II fut encore plus explicite en soutenant que le Bouddha affirme que le monde est mauvais et que la libération nécessite de s'en détacher (MID54[95]13).

³ P.-F. de Béthune affirme que «nous constatons que le corps peut être tout entier habité par le spirituel. Cela semble paradoxal d'affirmer que l'expérience du corps est quelquefois une expérience spirituelle de conversion, parce que nous avons été habitués à opposer les deux et à considérer la mortification du corps comme la seule manière de libérer le spirituel» (ESD,64). Pour sa part, R. Panikkar soutient que «[m]ost Christian thinkers [...] remain neo-platonists in their assumption that life means only the <life of the spirit>» (MID57[96]4). Voir aussi Vandana (NAB38[90]5). Quant à D. O'Hanlon, il écrit: «the Orient, [...] has a reputation among Westerners for being ethereal, <spiritual> and disembodied. Yet strange as it may at first seem, in Asian psychospiritual practice the attention given to the body is much greater than among most Western Christians» (NAB45[92]19).

non pas dans la ligne des hérésies gnostiques, en fonction de l'immortalité de l'âme, mais plutôt en accord avec la pensée biblique, selon laquelle l'être humain est un tout indivisible. Elle facilite la redécouverte de l'aspect positif du corps au sein d'une Église qui en a encore trop peur¹.

Le recours aux voies orientales encourage le moine chrétien à prendre conscience du corps comme lieu de l'impermanence. La pratique de méditations, comme le *zen* ou le *yoga*, l'engage dans «un mouvement de transformation continue. [...] C'est un abandon au flux de la vie toujours mouvante, un renoncement à toute emprise sur quoi que ce soit et une détermination à constamment dépasser une manière encore trop limitée d'être au monde²». Le moine prend pleinement conscience de son historicité, de sa contingence et de sa qualité d'«être-pour-la-mort» (M. Heidegger). Il rejoint ainsi la pensée existentialiste qui comprend l'homme à partir de ses conditions concrètes d'existence et s'oppose à l'idée, défendue par la philosophie occidentale, d'accorder la primauté à l'essence. Il faut toutefois s'empresse d'ajouter que l'anthropologie monastique revisitée au contact des voies orientales refuse le pessimisme de la philosophie *esistenzienne*³ qui conduit à l'absurdité et au néant (J.-P. Sartre); et rejoint plutôt l'espérance de la philosophie *esistenziale* (K. Jasper, G. Marcel) qui soutient que l'expérience de la condition humaine conduit à l'expérience de Dieu. Le moine en dialogue

¹ Voir NAB22[85]3.

² P.-F. de Béthune, «Quand les chrétiens pratiquent le zen. Chances et risques», *Études* 367/3 (1987), p. 238.

³ Nous devons la distinction entre philosophie *esistenzienne* et *esistenziale* à M. Heidegger. Voir H.-G. Gadamer, *Truth and Method*, New York, Seabury Press, 1975, p. 233.

redécouvre son corps aussi comme lieu de spiritualité et de divinisation. Le document de 1993 mentionne clairement que «l'anthropologie développée en Orient peut [...] stimuler une pratique spirituelle qui intègre plus harmonieusement toutes les facultés, <pour qu'en tout Dieu soit glorifié>» (CD,124). Le bouddhisme et l'hindouisme proposent une vision holistique de l'homme où la respiration¹, la sexualité², les énergies subtiles³ et même les émotions négatives comme la colère, l'aversion et aussi l'avidité, deviennent les supports de l'élan spirituel et contribuent à libérer ce que H. Le Saux nomme «le mystère total de la chair» (NAB45[92]11).

Le moine en dialogue redonne son importance à la notion d'«esprit» (*πνεῦμα*) ; selon B. Griffiths, cette notion est aujourd'hui largement négligée parce que «la plupart des gens conçoivent l'être humain comme un corps et une âme, un organisme psycho-physique, et ont perdu de vue l'esprit, le point de la transcendance humaine qui nous ouvre à la fois sur Dieu, sur l'Esprit éternel et sur nos frères humains» (NAB36[89]6). En tant que point de

¹ Voir Yogi Ramacharaka (NAB23[85]13); A. Samy (NAB43[92]8); Straw (MID49[94]25); R. Panikkar (MID57[97]15). Voir aussi B. Griffiths, *The New Creation of Christ*, Springfield, Templegate, 1992, p. 44.

² *Ibid.*, p. 41.

³ W. Johnston écrit: «An understanding of human and divine energy is of greatest important for the new mystical theology that is now evolving. From asian religions Christianity will learn the art of awakening and nourishing the vital energy that leads to health and to wisdom. It will learn about breathing and posture, about the chakras and the subtle body, about cosmic energy and the sublime, mystical wisdom that, in Asia, has accumulated through the centuries [...]»; dans «Mysticism and Vital Energy», *Cistercian Studies Quarterly* 29 (1994), p. 115. Voir aussi NAB4[79]8; NAB18[83]10; MID48[93]22; MID50[94]5; MID50[94]6.

transcendance¹, l'esprit est au-delà de la finitude du corps et de l'âme². Cependant, il n'y a de rapport à l'esprit qu'à travers le corps, ou plus précisément, qu'au sein de la dimension psycho-corporelle. On parle alors de l'esprit en tant que profondeur (*depth*), centre de l'âme³, ou encore comme le fond (*ground*⁴) qui est en réalité sans fond et que l'on retrouve au cœur de l'expérience intrareligieuse⁵. Autant H. Le Saux que J. S. Dunne ont décrit cet abîme qui ouvre à la fois sur une expérience non-duelle de la divinité et sur une communion avec tous les êtres⁶. L'expérience de transcendance, dont parlent les moines à la suite des Pères du dialogue, repose sur cette compréhension de l'esprit qui présente certaines affinités notamment avec la pensée patristique et celle des mystiques rhénans. Cette expérience de transcendance relève en effet de l'essence et de la structure ontologique de l'homme. Lorsque, dans l'expérience intrareligieuse, le moine se confronte à la réalité abyssale, il met en évidence l'interaction profonde entre le corps et l'esprit, et c'est précisément dans cette interaction, que l'âme est appréhendée comme lieu du désir, de la remise en question, de l'angoisse, mais aussi de la liberté, du lâcher-prise et de l'amour.

¹ B. Griffiths définit l'esprit comme le point d'union avec Dieu en l'Esprit (NAB48[93]28).

² B. Griffiths parle de l'esprit comme étant au-delà du corps et de l'âme (NAB48[93]28). Dans le rapport du congrès de Bangalore, nous lisons: «Since the Middle Ages we have frequently adopted a dualistic view of man as made up of body and mind. We have thus placed the division at a different level of the human complex than do the Hindu systems, which combine the body and the mind but differentiate them from the spirit (cit or atman).»; «The Second Meeting of the Monks of Asia», *Cistercian Studies* 9 (1974), p. 174.

³ Voir NAB13[82]3. L'esprit demeure dans l'âme (NAB13[82]7).

⁴ B. Griffiths parle de Dieu comme le fond (*ground*) de toute existence (NAB5[79]12).

⁵ Voir Part. II, Chap. II, «Abîme et universalité de la foi chrétienne», p. 340.

⁶ Voir K. Rahner (NAB18[83]8); B. Griffiths (NAB36[89]7); H. Le Saux (NAB13[82]3); R. Panikkar (DIA,11).

Il faut se garder de confondre l'âme et l'esprit et de les considérer comme s'imbriquant l'une dans l'autre. Si l'esprit se rapporte à la non-dualité, au vide qui paradoxalement n'est pas un néant mais un plein, l'âme (*ψυχή*) se situe, quant à elle, à la jonction du corps et de l'esprit et revêt une double signification.

Elle désigne d'abord le mental, le psychique, et se rapporte à la fois aux idées et aux émotions¹. L'âme est conditionnée, limitée et liée intimement au corps; si bien qu'à l'instar de ce dernier, elle est aussi affectée par la mort. Le bouddhisme en particulier, rend compte de cette unité psychosomatique² qui, à la mort se «dissout» dans la vacuité, une idée qui, bien qu'expliquée dans des paramètres conceptuels différents, n'est pas étrangère à la tradition chrétienne occidentale, même si l'on a souvent tendance à l'oublier. Le moine en dialogue remet en valeur cette idée et s'accorde en cela avec K. Rahner qui, dans *le Chrétien et la mort*, souligne l'insuffisance de la description traditionnelle de séparation de l'âme et du corps³, en affirmant que «si la mort est la fin de l'homme tout entier, si par elle la personne humaine en sa totalité échappe en quelque manière à cette condition temporelle qui caractérise son existence, il faut dès lors que cette fin atteigne l'homme en sa réalité totale, et

¹ B. Griffiths écrit: «Soul, he says, that is the ordinary mental consciousness <deals with one thing after another — now Socrates, now a horse — always some one entity among beings; [...]» (NAB14[82]11); et J. Duerbeck précise que «the soul is the mind and the will» (MID51[94]15).

² Dans les Actes du congrès de Bangalore (1973), on peut lire: «It was felt that Christians could learn much from the Oriental awareness of the psychosomatic unity of man, a point not always sufficiently remembered in Western Tradition, though recognized and from time to time recalled.»; «The Second Meeting of the Monks of Asia», *Op. cit.*, p. 176.

³ K. Rahner, *Le Chrétien et la mort*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, pp. 16-34.

donc en son âme¹». L'âme ne peut être considérée comme étant supérieure au corps, d'autant que la pratique du *zen* ou du *yoga* révèle que, dans la démarche spirituelle, il s'agit moins de réprimer le corps que de discipliner le mental². L'âme permet cependant de contempler la bonté de Dieu (MID51[94]14) et de s'ouvrir, par la grâce, à la dimension de l'esprit³; ce que le Catéchisme de l'Église Catholique de 1992 exprime par le fait que «l'homme est ordonné dès sa création à sa fin surnaturelle, et que son âme est capable d'être surélevée gratuitement à la communion avec Dieu⁴». Ici, l'idée de «surélévation gratuite de l'âme» porte à confusion, car elle tend à suggérer que l'âme possède une existence propre et une identité définie; alors que dans l'anthropologie issue du Bulletin et qui se rapporte principalement aux œuvres de H. Le Saux et de B. Griffiths, l'âme s'ouvre à la dimension de l'esprit en vertu précisément de sa non-existence intrinsèque.

Il est alors inopportun de parler d'immortalité de l'âme, dans la mesure où, à l'instar de H. Le Saux, on réinterprète l'âme à partir de la notion

¹ *Ibid.*, p. 34.

² T. Merton soutient que l'important n'est pas de se libérer du corps, mais de l'esprit (*mind*), compris dans le sens de conscience mentale ordinaire; ce n'est pas dans son corps que l'on étouffe, mais dans son esprit (MID49[94]21; AJ,90). Le moine re-découvre ainsi une conception anthropologique semblable à celle de saint Benoît: «Like Zen, [saint Benoît] sees that the problems with which we afflict ourselves and others, are at their root, mental problems (the soul is the mind and the will), and we overcome these problems by (as Paul suggests) emptying ourself of self in imitation of Christ's obedience (we take on Christ's attitude, and our self-becoming one with God)» (MID51[94]15).

³ Le Catéchisme de 1992 relève cette ambivalence: «l'âme désigne dans la Bible la vie humaine ou toute la personne humaine et aussi ce qu'il y a de plus intime en l'homme et de plus grande valeur en lui»; *Op. cit.*, p. 83.

⁴ *Ibid.*, p. 84.

bouddhique d'*anâtman*¹. Le croyant, de par son «ignorance», attribue à l'âme une existence propre, et ce n'est que sous la grâce de l'esprit qu'il reconnaît sa méprise et lui attribue sa véritable nature² pour être en mesure de pénétrer le mystère de la Trinité³. H. Le Saux parle alors de «fission du soi», d'«explosion nucléaire de l'individu» (MID48[93]21) et aussi de descente de l'âme dans le vide, où celle-ci perd ses attaches, ses repères, et la conscience de son existence séparée⁴. On retrouve cette idée chez le Bénédictin et membre du M.I.D., Julian Duerbeck, qui évoque la nécessité de *emptying ourself of self* (MID51[94]15) et reprend en ce sens l'expression d'«annihilation de l'âme» de Paul Giustiniani, un Camaldule du XVI^e siècle (MID51[94]15). Il se rapporte enfin à J. Cassien

¹ Il s'agit d'une compréhension qui s'enracine dans une expérience de la non-dualité. Le Bénédictin français en témoigne en ces termes: «Yesterday evening I finally understood the Buddhist position of anatman, (unsubstantiality of the self). It is not myself who encounters the Real in the depths of my self. My feelings just as my thought are powerless. It is only in (the eclipse) of my awareness of myself that there appears that awareness of the Self. It is not myself who attains to the Depths, it is the Depth itself which reveals itself in the disappearance of this (peripheral) self. The essential work of the human person is to enter into the depths of the soul, to discover the Depth» (MID48[94]20). Voir aussi O. Baumer-Despeigne, «Cheminement spirituel d'Henri Le Saux (Textes inédits)», *La Vie spirituelle* 144 (1990), p. 532.

² Voir H. Le Saux (NAB45[92]10).

³ Voir H. Le Saux (NAB13[82]7).

⁴ H. Le Saux décrit cette descente dans le vide en ces termes: «Then comes the moment when the Host within, reaching deeper and deeper, draws the soul itself to more and more profound levels of its own inner being. There is a penetration of the self which, little by little, seems to become a breath-taking descent into a void, an engulfing in an abyss. The soul loses its foothold... in a way that may well resemble what happens at the moment of death, when the soul experiences the withdrawal from itself of its bodily senses - while at the same time it itself seems to withdraw from them - and every contact with the world that they used to signify and every involvement of itself in the world that they used to indicate and every penetration of that same world into itself that they used to facilitate. Very soon the soul feels also the withdrawal of conscious thought, of the will, of all that inner world with which it had gradually become identified [...] till it is as if the soul, the self had no longer any support. It is an engulfing, as it were, into a Self which is so profound, so all-embracing and yet at the same time so simple, so non-complex, that Self which is so essential, so primordial, that the soul has no longer anything to grasp, nowhere to lodge. It feels itself swept away as it were into an ontological <beyond> of itself, where even its awareness of separate existence disappears» (NAB34[89]11).

qui, en décrivant l'expérience de la prière contemplative, fait état de l'âme qui contemple la bonté de Dieu dans une pureté étincelante et se dissout dans une joie et un bonheur indescriptibles (MID51[94]14).

Le moine en dialogue est finalement appelé à délaisser l'idée d'une âme immortelle et supérieure au corps, non pas que cette idée est fautive en soi, mais elle ne l'aide guère à dire, en tant que chrétien, son expérience de l'une ou l'autre voie orientale. Il délaisse un discours glorieux et sans équivoque sur l'âme pour une vision plus ambivalente comme celle que l'on retrouve dans la «théologie spirituelle». L'âme devient le lieu du libre arbitre et de l'ouverture à la présence divine; elle est à la fois occasion de chute et de salut tout comme dans le bouddhisme le mental est occasion de renaissance samsarique et d'éveil. L'âme désigne la capacité qu'a l'homme soit de se couper de l'esprit par l'affirmation de son autonomie, soit de s'y ouvrir au prix de se perdre en tant qu'entité rigide et permanente. Cela revient à choisir entre ce que K. Rahner appelle la «mort autonome» — qui est le refus d'accepter la mort comme reddition-de-soi à Dieu et la grâce que Dieu offre à l'homme antérieurement à tout choix (existential surnaturel) — et la «mort mystique» qui est l'acceptation à la fois de l'acte de mourir dans la vie et de cette «vie qui ne connaît aucune mort, bien que venant à nous dans la mort¹.»

Passer d'une anthropologie dualiste à une approche à la fois non-dualiste et trine a inévitablement une incidence sur notre vision du monde.

¹ K. Rahner, *Le Chrétien et la mort*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, pp. 49.86.

Postuler l'immortalité de l'âme et sa supériorité au corps, c'est accentuer sa dimension acosmique et extérieure au monde; ce qui contribue à inscrire une séparation entre les sphères terrestre et céleste, entre le sacré et le profane. D'où un désintérêt à l'égard de l'histoire par une fuite dans la dimension métaphysique. Pour l'anthropologie holistique, il y a une compénétration du sacré et du profane, la dichotomie entre le pur et l'impur n'est plus recevable. Rien n'est mauvais en soi; le mal devient un principe subjectif dont l'origine est à rechercher en chacun. On renoue ainsi avec l'idée biblique qu'une chose est impure uniquement pour celui qui la considère comme telle (Rom. 14,14-15). Il ne s'agit pas ici de réduire la réalité phénoménale à une simple illusion, mais plutôt de comprendre que cette réalité n'est ni autonome ni détachée de l'expérience transcendante à laquelle l'homme est appelé; le chrétien n'est pas extérieur à la religion pas plus que l'Église n'est en dehors de l'histoire. L'historicité est prise au sérieux et assumée comme empreinte d'éternité: la promesse de la Bonne nouvelle n'est donc pas envisagée dans un ailleurs *post-mortem* et lointain, mais dans la densité «tempiternelle» (R. Panikkar) du présent, où passé et avenir trouvent leur pleine signification. D'où l'idée soutenue par H. Le Saux que la personne qui «vit dans le fond» peut ressentir que chaque acte, chaque mot, chaque geste, même le plus ordinaire, vient du centre le plus profond et le plus intime de son âme (NAB13[82]3). Une telle personne peut alors s'écrier avec saint Paul: «Ne savez-vous pas que vos corps sont membres du Christ» (1 Corinthiens 6,15)? Le rejet du corps fait place à sa transfiguration.

1.3 - Une expérience subjective de Dieu

L'idée développée par Karen Armstrong dans *Histoire de Dieu*, que la conception de Dieu dépend en partie de la compréhension que l'homme a de lui-même et de son environnement¹, se retrouve chez le moine en dialogue. L'accueil en soi de la vérité universelle de l'autre, en l'occurrence l'expérience de la vacuité (*śūnyatā*) ou de la non-dualité (*advaita*), représente un défi majeur pour le chrétien concernant sa façon d'appréhender la réalité divine. L'expérience intrareligieuse pousse le moine à se découvrir comme un sujet engagé dans un processus de mort-résurrection et en interdépendance avec le monde et les êtres qui l'entourent. Ainsi se trouve repensée l'idée d'une individualité statique, détachée de toute historicité et apparentée à la nature égotique. Le moine ne peut se satisfaire du rapport dualiste et irréductible entre l'homme et Dieu, défendue par J. Ratzinger dans sa lettre de 1989; mais il privilégie une conception à la fois transcendante et immanente de Dieu². Si Dieu est inaccessible et se situe au-delà de tout système religieux, son royaume est aussi en chacun de nous³ comme le disait Jésus s'adressant aux Pharisiens (Luc 17,20). H. Le Saux invite chacun à prendre à la lettre les paroles de saint

¹ Voir K. Armstrong et MID54[95]23.

² J. Leclercq écrit: «[...] in this Constitution, just as in the one which deals explicitly with this very same mystery of the Church, the two aspects of this mystery, <not of the world>, or, if you prefer to put it another way, transcendence and immanence have both alike been equally proclaimed»; dans «The Contemplative Life and Monasticism in the Light of Vatican II», *Cistercian Studies* 2/1 1967, p. 74. De plus, dans le rapport du congrès de Bangalore (1973), on peut lire: «It was observed that we must not separate the approach which considers God as <wholly other> from that which considers Him as <immanent>. They co-exist in almost all religions, and are in fact united in analogous experiences»; dans *Op. cit.*, p. 91.

³ Voir NAB23[85]10; NAB33[88]12; NAB48[94]20; NAB5,[79]12.

Augustin: «<Ne va pas au dehors, rentre en toi-même. Dans l'homme intérieur habite la Vérité>, qui fait écho à celles de l'Upanishad: <Cherche à savoir ce qui réside dans la cave du cœur>¹.»

Le moine en dialogue s'éloigne du Dieu objectivé, impassible, extérieur et sans limite. Dieu ne gouverne plus le monde de ses hauteurs, mais il s'engage dans l'histoire concrète des hommes. Le moine en dialogue parle d'un Dieu qui se révèle dans le contingent, au cœur de l'altérité religieuse; il fait sienne la devise épiscopale de P. Rossano: *Videmus per speculum in aenigmate*². Le caractère infini de Dieu ne peut être séparé de la précarité de l'histoire, tout comme l'éternité est inséparable de la temporalité. Impossible de saisir Dieu en lui-même au-delà de sa manifestation³. Toute expérience religieuse s'exprime nécessairement dans un système doctrinal et des catégories conceptuelles spécifiques — ce qui fut rappelé au congrès pan-asiatique de Bangalore⁴. Faire l'expérience de la vacuité ne signifie pas faire l'expérience de l'essence de Dieu, au-delà toute manifestation, mais faire l'expérience de Dieu comme vacuité⁵. Le lieu où Dieu se révèle est aussi celui où il se cache: le mystère de Dieu étant ainsi préservé de toute idolâtrie. Prétendre accéder à l'au-delà des différences équivaut à mettre fin au dialogue en évacuant le fondement, le mystère divin.

¹ O. Baumer-Despeigne, «Cheminement spirituel d'Henri Le Saux (Textes inédits)», *La Vie spirituelle* 144 (1990), p. 531.

² *Bulletin. Secretarius pro non Christianis* 78, p. 329.

³ Voir aussi R. Bergeron, «Les Religions sont-elles des demeures de Dieu?», dans J.C. Petit (éd.), *Où demeures-tu?* (Mélanges G. Couturier), Montréal, Boréal/Fides, 1994, p. 480.

⁴ «The Second Meeting of the Monks of Asia», *Op. cit.*, p. 90.

⁵ Voir TPR,391.

Le théologien québécois, R. Bergeron, fait état des révélations multiples de Dieu — comme Créateur (Énergie créatrice) dans l'univers, «Fondement de l'être» dans le Soi, Rédempteur dans l'histoire: le peuple d'Israël et la Umma musulmane, Père dans l'événement Jésus et dans la communauté chrétienne — conformément à la pluralité culturelle et à l'insondable richesse de Dieu qui n'a jamais fini de se dire¹. Il n'y a donc pas, comme le précise de son côté Pierre Gisel, «de ligne directe de Dieu à l'homme (via un Fils idéal), mais un écart, marqué par la consistance requise du créé. Un écart où s'inscrivent l'énigme, la multiplicité, le temps et l'espace. Un écart qui peut seul permettre que la transcendance de Dieu soit reconnue²». De tels propos s'inscrivent dans la ligne théologique du moine en dialogue qui refuse de circonscrire, dans les limites du mot et du discours théologique, le divin qui est à la fois présent et absent, et qui, pour se communiquer, emprunte des voies inconnues et pour le moins inattendues. Le Dieu des moines demeure une énigme; c'est un Dieu plus grand que nos cœurs et *a fortiori* au-delà de la raison raisonnante. Se convertir à la vérité religieuse de l'autre fait inévitablement éclater nos représentations de Dieu qui soudainement apparaissent réductrices. En cela, plusieurs contemplatifs, dont H. Le Saux, B. Griffiths, J. Conner, J. Wiseman et T. Keating, soutiennent que le dialogue en profondeur est l'occasion de purifier le concept même de Dieu, et d'éviter la tentation de l'idolâtrie subtile qui consiste à concevoir Dieu à son image, en y projetant ses désirs, ses peurs, ses

¹ Voir R. Bergeron, *Ibid.*, pp. 480-1.

² P. Gisel, «Promesses et risques d'une théologie du Saint-Esprit», *Laval théologique et philosophique* 48/3 (octobre 1992), p. 358.

espoirs¹. Devant le danger d'identifier la volonté de Dieu à celle de l'homme, D. Steindl-Rast applique à Dieu la fameuse sentence bouddhique: «si tu rencontres le Bouddha, tue-le». Et R. Panikkar affirme, au risque de choquer, que Dieu n'a pas de volonté². Le moine en dialogue institue le procès de Dieu contre Dieu à l'instar des théologies romantiques (W. Blake, F. D. E. Schlegel, F. Schlegel), du processus (J. B. Cobb), de la mort de Dieu (G. Vahanian) ou encore de l'espérance (J. Moltmann), pour libérer le divin des idéologies autoritaires et univoques. Il s'écarte ainsi de tout objectivisme théologique en réaffirmant l'en-deçà abyssal du fond de l'être³, c'est-à-dire «le Soi au centre de soi⁴»; le divin ne se conçoit que dans l'expérience subjective et donc à partir d'une compréhension limitée de Dieu. En cela, le moine en dialogue rejoint, dans une certaine mesure seulement, des philosophes du XIX^e siècle comme S. Kierkegaard qui voit dans les doctrines et les credo des substituts du Dieu

¹ Voir H. Le Saux (MID48[94]20) et O. Baumer-Despeigne, «Cheminement spirituel d'Henri Le Saux (Textes inédits)», *La Vie spirituelle* 144 (1990), p. 532; B. Griffiths (NAB36[89]7); J. Conner (NAB42[91]20); J. W. Wiseman (NAB42[91]9). Ce dernier nous confia en réponse à notre questionnaire (1996) que le «MID can help purify and refine the understanding of God which is so basic to theology» (A66). Voir aussi T. Keating (NAB19[84]10).

² R. Panikkar écrit: «This assertion can shock but can also liberate us from the near divinization of the human will in western culture and philosophy. To silence the will is to go beyond the will. It is the work of grace and the outcome of purity of heart» (MID57[96]5). Voir aussi H. Le Saux (NAB13[82]8); B. Griffiths (MID48[93]26); T. Keating (NAB46[93]13).

³ Il faut rappeler ici avec R. Panikkar que l'immanence «ne désigne pas un type de transcendance intérieure comme on le pense souvent. Cela veut dire que la <chose> immanente est réellement dans le cœur même de cette entité, et d'une certaine façon identifiée à elle, quoique sans confusion. De nombreuses images suggèrent ceci: la grotte (*guha*), le point, le vide (*sunyata*), la non-pensée (*mu*), la matrice, le miroir net, le non-être. Le chemin est l'introspection, le voyage intérieur» (ES, 34).

⁴ TPR,367. De son côté, H. Häring écrit: «Dieu est sacrement en se donnant à nous. Mais il est aussi un sacrement en cachant sa divinité. Dans l'histoire des hommes il nous partage sa divinité cachée (Thomas d'Aquin). Ainsi, le combat actif pour un avenir juste réussira s'il est accompagné d'une ultime passivité, d'une approche discrète du divin»; dans «La Foi chrétienne au Dieu Trinité», *Concilium* 258 (1995), p. 66.

ineffable, L. Feuerbach qui considère Dieu comme une projection de l'Esprit, ou encore F. Nietzsche qui annonce la mort d'un Dieu transcendant et tyranique¹. Mais il évite également toute réduction existentialiste qui limite le divin à la seule compréhension qu'en a l'homme, puisqu'il insiste sur le caractère «au-delà de toute chose» de l'ultime, c'est-à-dire «le Père de notre Seigneur Jésus-Christ².»

Le moine en dialogue dépasse ces deux obstacles, objectivisme et existentialisme théologiques, en redonnant son importance au Dieu Trinitaire³ qui seul est en mesure de maintenir ensemble les deux pôles de l'expérience du Dieu en Christ: transcendance et immanence, parole et silence, amour et connaissance, etc⁴. Le refus du dualisme n'élimine donc pas la dualité fondamentale de l'existence. Il y a entre les pôles de l'existence humaine une dialectique purificatrice qui ébranle les fausses garanties et empêche l'absolutisation de tout discours sur Dieu. Cette dialectique provoque une remise en question qui est à la base du processus dialogal et qui présente le christianisme comme une vérité à faire et non un système définitif qu'il suffit de réaffirmer sans tenir compte de l'espace et du temps. À l'inverse, choisir d'identifier Dieu à un pôle revient à projeter sur le divin une image de notre

¹ G. Deleury soutient: «Ce que le XX^e siècle pourrait conserver d'un nietzschéisme défiguré par son succès, c'est son indépendance par rapport à tous les dogmes reçus [...]»; dans *Au Péril des religions*, Paris, Philippe Lebaud, 1997, p. 25.

² TPR,367.

³ B. Griffiths précise en effet que la Trinité permet d'éviter deux extrêmes: «that God alone is real, while the world is unreal; and that God and the world are one: the world is God. Between these is the Christian theology of the Trinity» (NAB18[83]9).

⁴ Voir A. Pieris, «Western Christianity and Eastern Religions», *Cistercian Studies* 15 (1980), p. 65.

cru¹ et à trouver refuge dans une vérité statique que l'on puise dans la tradition, que l'on répète pour convaincre l'opinion, ou que l'on tait dans l'isolement a-dogmatique de l'expérience transcendantale. Pour le moine en dialogue, le Dieu Trinitaire ne se laisse pas enfermer dans des formules théologiques; au confluent de la tradition et de l'expérience mystique, le moine caractérise le divin en ayant recours à la notion de mystère². Mais si en définitive on ne peut rien dire de Dieu, il faut pourtant en parler.

Le moine en dialogue a recours à la métaphore et au paradoxe pour traduire en mots une expérience du divin qui dépasse l'entendement. La Trinité n'est donc pas réduite à un *Θεολογούμενον*, à une vérité de foi purement intellectuelle, mais désigne avant tout une expérience mystique³ ou, pour le dire avec K. Armstrong, «un paradigme imaginal qui dépasse la raison⁴». Le moine en dialogue renoue avec les Pères grecs dont la théologie trinitaire s'inscrit dans une compréhension expérientielle et apophatique du divin. Dans le processus du *passing over* et du *coming back*, le moine est

¹ J. Leclercq écrit: «God is no more imutable than he is mutable. He is equally the unmoved mover and perpetual movement. He is either both or else neither one nor the other. If we choose to identify him with one or the other, it is because we are projecting on him an image which we ourselves have formed»; dans «Hospitality and Monastic Prayer», *Cistercian Studies* 3 (1973), p. 23.

² M. de Dreuille écrit: «The perfection of expression to which theologians have come, after fifteen centuries of reflection, within the framework of Greco-Latin thought, runs the risk of making us forget the imponderable dimension of the mystery of God, which cannot be adequately contained in any concept. Hence, every expression is open to further perfection. Just as modern science constantly changes the models used, to move closer to reality, so theology can never come to fathom the depths of the infinitude of God.»; «Monks of Today and Dialogue between the Major Religions», *Bulletin de l'A.I.M.* 34 (1983), p. 147.

³ Voir J. W. Wiseman (NAB45[92]12).

⁴ K. Armstrong, *Op. cit.*, p. 151.

appelé, à la suite des Pères du dialogue, à faire l'expérience d'un Dieu à la fois lumineux et obscur, personnel et impersonnel.

L'obscurité divine est un thème central de la théologie apophasique; elle se rapporte à l'expérience de Dieu au cœur de la dimension corporelle, dans le déchirement et l'angoisse, signe d'une existence authentique où se révèle la finitude de la condition humaine. Dieu y apparaît comme cet abîme où rien ne subsiste; d'où son aspect destructeur qui, au cœur de notre corporéité, nous indique la seule voie pour le rejoindre: le dépassement de soi dans la mort mystique, la destruction appelant la nouvelle création. Dieu est obscur parce qu'il est excès de lumière¹; cette lumière est celle de la non-dualité² qui empêche de regarder l'absolu face-à-face³. La non-dualité désigne l'union à Dieu qui se traduit par l'explosion de l'esprit, la vision soudaine, le «tremblement de terre⁴» qui brise les limites de la nature égotique et dont parlent H. Le Saux, T. Merton, Griffiths à la suite de saint Benoît⁵. La réalité divine apparaît comme la puissance qui fait éclater les limites de l'homme et l'élève à son ultime dignité.

¹ Voir T. Matus (NAB23[85]11).

² Voir B. Griffiths (NAB14[82]11).

³ H. Le Saux écrit: «The mystic is one who lightly touches his archetype at the depths of his being. [...] (Man) fears his essential mystery, (...) the archetype is too brilliant to be seen face to face» (MID48[93]21).

⁴ H. Le Saux affirme aussi: «The Upanishads are not a science which one teaches but the experience which is communicated by spiritual generation (...). I need time in order to assimilate the Light experienced at Phulchatti, this sudden and earthsaking vision. Christianity is an explosion of the Spirit (...)» (MID48[93]21).

⁵ J. Duerbeck écrit: «St Benedict himself once <was in prayer that God one day showed him the entire universe gathered up as it were in one ray of light» (MID51[94]15).

Dans l'expérience dialogale des moines, la relation à Dieu et aux autres se fonde sur l'expérience de la non-dualité, d'où l'image d'un Dieu à la fois personnel et impersonnel. Cette affirmation est certainement l'une des plus délicates, puisqu'elle s'attaque à la relation *strictement* personnelle de l'homme à Dieu, un point de doctrine fortement défendu par la théologie dogmatique¹. Si le moine en dialogue ne s'oppose pas à l'idée de Dieu comme «Personne», il se distancie d'une compréhension réductrice de Dieu qui postule une irréductibilité entre le Créateur et sa créature, comme le soutient J. Ratzinger dans sa Lettre de 1989: «[...] l'homme est essentiellement créature et [...] reste tel pour l'éternité, de sorte qu'une absorption du moi humain dans le moi divin ne sera jamais possible, pas même dans les états de grâce les plus élevés» (AMC,18). Or, B. Griffiths, dans sa réponse au Cardinal, s'oppose à cette idée, et rappelle que Dieu a lui-même franchi cette distance censément infranchissable entre Créateur et créature, en s'unissant au Christ de la façon la plus intime qui soit².

Tout dualisme théologique alimente l'idée d'un Dieu objectivable. À l'occasion du dixième anniversaire du M.I.D., R. Panikkar rappelle que Denys l'Aréopagite écrivit un jour au moine Caius: «si quelqu'un en voyant Dieu savait ce qu'il a vu, il n'a pas vu Dieu» (NAB31[88]1). Dans la même ligne de pensée, le Camaldule de Big Sur, T. Matus, affirme que «si Dieu est, nous ne

¹ Voir J. Ratzinger (AMC,16.18.19).

² B. Griffiths écrit: «The document insists on the <distance> which must always exist between man and God as creature and Creator, and warns against any attempt to try and overcome the distance, as though God in Christ has not already overcome that distance and united us with Him in the closest bonds [...]», dans «Monk's Response to Document on Christian Prayer from the Congregation Doctrine of Faith» (NAB38[90]11).

sommes pas; si nous sommes, Dieu n'est pas; Dieu est non seulement au-dessus du fait de savoir; Il est aussi au-dessus de l'essence» (NAB23[85]11). L'expérience dialogale conduit à la théologie apophatique¹. Il est difficile, affirme J. W. Wiseman, de trouver dans toute la tradition chrétienne un penseur aussi apophatique que H. Le Saux (NAB45[92]12). D'où la critique adressée à la théologie dogmatique en ce qui a trait à l'idée d'un Dieu personnel: B. Griffiths préfère parler de Dieu comme étant «interpersonnel», préservant ainsi la diversité inhérente à l'unité de Dieu (NAB18[83]9).

Le moine en dialogue est peu enclin à parler de Dieu seulement en termes de «personne» (NAB36[89]7) car cela, à ses yeux, dénie son caractère impersonnel. Dans le bulletin n°47, C. Nugent (Université du Kentucky) souligne que Jean l'évangéliste parle de Dieu à la fois de façon personnelle et impersonnelle². Quant au bénédictin Julian Duerbeck, il s'interroge en ces termes: «Dieu n'est-il pas si vaste en essence que les deux attributs personnel et impersonnel sont siens³?» En définitive, la conception personnelle de Dieu serait une étape vers une vision impersonnelle⁴, c'est-à-dire vers une

¹ La théologie apophatique ne signifie pas que Dieu est néant, mais qu'en définitive on ne peut rien en dire; voir B. Griffiths (NAB4[79]3); T. Matus (NAB23[85]11); T. Keating (NAB46[93]13).

² Voir NAB47[93]15 et T. Keating (NAB46[93]12).

³ MID51[94]14. Déjà dans le bulletin n°19, nous pouvons lire: «It is a mistake to say that Christianity has only the personal aspect of God. One cannot limit God to the personal aspect. One cannot manipulate Him/Her. Because the Mystery is so great, no path is adequate to the Mystery. This will raise question from both sides» (NAB19[84]10). Voir aussi H. M. Enomyia-Lassalle (NAB39[90]12); H. Le Saux (NAB45[92]13; MID51[94]23); D. Steindl-Rast (NAB15[82]7). Voir aussi J. Dupuis (NAB7[80]6) et R. Panikkar (MID57[96]4).

⁴ J. Duerbeck écrit en ce sens: «Yet the experience the Buddhist speaks of impersonally is felt by the Christian personally, who then experiences it impersonally» (MID51[94]16). Voir aussi l'échange entre T. Keating et T. Bielecki (NAB28[87]7) et l'œuvre de D. Grandfield (NAB42[91]18).

compréhension théologique qui, à la manière de Pseudo-Denys¹, pose Dieu comme étant de façon ultime «ni un ni deux²». Or, en suivant la logique de tels propos, il est possible d'extrapoler en se demandant, à la lumière de la pratique du *zen* ou du *yoga*, s'il est possible d'atteindre une expérience de *No-Self* sans passer par l'aspect personnel du mystère divin (NAB19[84]10)? Quoi qu'il en soit, l'essence divine échappe à toute catégorisation conceptuelle, car dire que Dieu est «personnel» est tout aussi limité que d'affirmer qu'Il est «impersonnel».

Si Dieu est au-delà de toute compréhension et expérience, Il n'en est pas moins présent dans le monde: l'inaccessibilité de l'essence divine s'accompagne d'une remise en valeur de la dimension pneumatique. Les moines s'entendent pour accorder une importance particulière à l'Esprit (CD,125) qui, comparé parfois à la notion de *śakti* dans l'hindouisme³, les invite à redécouvrir le «côté féminin» de Dieu; une idée que l'on retrouve à plusieurs reprises dans le Bulletin et qui, selon H. Le Saux (MID50[94]5) et B. Griffiths (MID51[94]28), a été négligée, voire réprimée par la théologie chrétienne⁴. L'expérience intrareligieuse exige du moine qu'il vive selon l'Esprit qui, agissant aussi au sein des autres traditions religieuses, permet que l'on s'instruise mutuellement⁵, sans jamais épuiser le mystère de Dieu. La vie

¹ Voir K. Armstrong, *Op. cit.*, p. 162.

² En 1992, B. Griffiths déclarait que cette idée de Dieu venait de faire son entrée dans la théologie contemporaine (MID50[94]13).

³ Voir C.-A. Keller (MID50[94]6).

⁴ Voir B. Griffiths (NAB36[89]6).

⁵ J. W. Wiseman nous confia en réponse à notre questionnaire (1996): «Because we believe the Holy spirit has been at work in the East too. We can therefore learn from these traditions and they can learn from us» (A66).

selon l'Esprit se déploie en effet à la fois dans l'énigmatique et le multiple, l'angoisse et la joie; la corporéité est son lieu, l'universalité son horizon. D'où la double dimension caractéristique de l'Éternel féminin: d'un côté, la proximité divine s'exprime dans l'amour inconditionnel¹ et l'hospitalité²; de l'autre, elle renvoie à la destruction, à la mort, puisqu'elle brise la cohérence des paramètres historiques. Nous pouvons alors parler, à l'instar de B. Griffiths, de «Vierge noire» (*Black Madonna*) ou de «Mère noire» (*Black Mother*³) pour décrire ce Dieu qui est amour et qui, sous l'action de son Esprit, unit et purifie grâce à la prise de conscience de l'interdépendance et de la non existence-en-soi de toute chose.

La dynamique pneumatologique prend tout son sens dans la démarche dialogale et, à travers elle, vise la convergence des traditions religieuses vers une finalité: la plénitude du Règne de Dieu. Mais le rapport privilégié à l'Esprit n'est pas l'occasion pour le moine en dialogue de surmonter la particularité christologique en se réfugiant dans un discours complaisant et universaliste. De l'expérience dialogale des moines, il ressort au contraire qu'une théologie de l'Esprit, aussi nécessaire soit-elle, n'est viable que dans la mesure où elle se fonde sur un rapport à Jésus-Christ pleinement assumé.

¹ Voir B. Griffiths (NAB18[83]10).

² Selon P.-F. de Béthune, «[...] l'hospitalité suppose d'abord une attitude réceptive et féminine» (HR,26).

³ MID51[94]29. Voir aussi MID51[94]29.

1.4 - Sur les traces de Jésus-Christ

Le dialogue des moines ne vise pas à faire de Jésus-Christ un *bodhisattva*, un *bouddha* ou encore un *avatâra*. S'il est vrai que la vie et le message de Jésus présentent des parallèles étonnants avec ceux du Bouddha, comme l'a démontré Odon Vallet¹, cela ne justifie aucunement une approche concordiste qui serait un obstacle au dialogue parce qu'elle compromettrait la spécificité fondamentale de la foi chrétienne: «Je renonce donc aux généralisations, écrit P.-F. de Béthune, qui semblent faciliter la communication mais font l'économie de son mystère absolument unique» (ESD,80). Le moine en dialogue s'accorde avec H. Le Saux pour insister sur le danger de tout relativisme qui s'apparente à «une dégénérescence et [à] une falsification de l'intuition fondamentale de la relativité essentielle de tout ce qui cherche à exprimer le mystère ultime de l'homme et de l'être — le sens de la contingence de l'homme et du créé [...]»². Le dialogue exige des moines qu'ils fassent confiance en leur tradition et qu'ils affirment, sans concession, la spécificité du christianisme manifestée dans la singularité et l'universalité du Christ³.

¹ O. Vallet, *Jésus et Bouddha. Destins croisés du christianisme et du bouddhisme*, Paris, Albin Michel, 263p.

² H. Le Saux, *Intériorité et révélation. Essais théologiques*, Sisteron, Présence, 1982, p. 182

³ Dans sa lettre du 16 avril 1995, adressée à J. W. Wiseman, J. Eudes, contact-personne de l'abbaye de Genesee, écrit: «At various times I have expressed my disagreement with the failure of much real dialogue. In some places the Catholics seem to have little confidence in our own tradition and rather have diluted their presentation of the faith, especially the unique place of Christ relative to the Buddha and to some of the Hindu avatars. I am pleased to note in the current issue of the Bulletin of the MID that P. de Bethune addresses this issue explicitly and takes a clear and confident stand precisely on this point. When I have tried to address this point in the past it has been rather brushed off and so I have been rather turned off, I fear» (A115).

Refusant les sécurités du déisme, le moine s'ouvre aux profondeurs abyssales que lui révèle l'expérience intrareligieuse, en s'engageant sur les traces du Crucifié dans un processus de mort-résurrection. L'articulation christologique de l'expérience dialogale peut bénéficier dans une certaine mesure des apports de la théologie de la croix. À l'instar de E. Jüngel, le moine en dialogue pose l'idée d'un Dieu incompréhensible, au-delà de tout, qui pourtant se rend accessible en la personne de Jésus-Christ¹. Image du Dieu invisible², Jésus se fait connaître comme le Crucifié, archétype de celui qui accepte de se perdre par fidélité au Père et par amour d'autrui. L'accès à Dieu, en tant que chrétien, consiste à se laisser rencontrer par Dieu sur des chemins que Dieu seul a tracés; ce qui exige qu'on renonce à toute garantie et qu'on se laisse «emmêlé» dans l'histoire de Dieu. En d'autres termes, il s'agit de faire l'expérience de soi-même à partir de l'expérience du Crucifié: «La seule évidence finalement pour le chrétien de la réalité de son expérience, écrit H. Le Saux, c'est l'expérience de Jésus³». Le dialogue intrareligieux honore en ce sens le langage de la croix, puisqu'il délivre le moine de toute conception statique et préétablie de Dieu, et l'engage à la suite de Jésus sur la voie de l'amour et du don de soi dans une rencontre profonde de l'altérité religieuse.

Le moine en dialogue se permet de revisiter en profondeur la vie et le message de Jésus⁴, en adoptant le point de vue de Jésus lui-même sur la

¹ Voir E. Vilanova, *Op. cit.*, pp. 799-801.

² Voir J. Dupuis (NAB7[80]7) et B. Griffiths (MID50[94]13).

³ H. Le Saux, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne. Du védanta à la Trinité*, Paris, Centurion, 1965, p. 265.

⁴ P. Rossano soutient que le dialogue «is to be committed to the values of the beatitudes» (NAB10[81]9). Voir aussi P.-F. de Béthune (MID52[95]18).

conversion et le Royaume de Dieu, et non celui de la théologie dogmatique¹. Le Christ n'est pas un objet de pensée (MID55[96]16), ni l'initiateur d'un enseignement religieux, d'une sacramentelle ou encore d'une hiérarchie ecclésiale; raison pour laquelle le moine ne se satisfait guère d'une christologie descendante qui comprend la mort du Christ comme le sacrifice exigé par Dieu pour le salut de l'humanité, et qui est encline à mettre Jésus au service d'une institution et d'un discours dogmatique peu sensible à la spécificité des autres expériences religieuses. Notre étude du M.I.D. nous donne plutôt à penser que le moine se rallie à une christologie ascendante où la mort de Jésus est comprise comme la conséquence de son engagement, engagement qui fait place à la différence religieuse et à l'acte herméneutique. Les disciples du Christ sont appelés à se convertir, à le suivre, c'est-à-dire à *être* comme lui et à *vivre* comme lui face à Dieu et aux autres². En cela, le moine en dialogue s'engage dans ce que J. Moltmann appelle une christopraxie³, s'éloignant ainsi des discussions abstraites et intemporelles sur le Christ.

Être comme le Christ implique nécessairement que «ce que le Christ est, je le suis aussi⁴». Être le Christ, c'est transcender les conditions aliénantes de l'existence et découvrir son fond véritable: «Le Christ, écrit H. Le Saux, c'est essentiellement l'éveil de l'homme à son origine *a Patre*; l'entrée de l'homme

¹ Voir D. Steindl-Rast, «Who is Jesus Christ for Us Today», dans D. S. Lopez et S. C. Rockefeller, *The Christ and the Bodhisattva*, New York, State University of New York Press, 1987, p. 102. Voir aussi TPR, 543.

² Voir J. Moingt, «Un Avenir pour la théologie», *Recherches de science religieuse* 75/4 (1987), p. 614.

³ Voir N. Provencher, «Les Orientations et les enjeux des christologies contemporaines», *Science et Esprit* XLIX/1 (1997), p. 22.

⁴ H. Le Saux (NAB38[90]13). Voir aussi J. Duerbeck (MID51[94]15).

au plus profond de soi au-delà de son propre fond, de son propre soi¹». Il ajoute: «Le Christ en réalité, pour moi, c'est moi — mais naturellement <ressuscité>, en pleine possession de l'Esprit et en pleine possession par l'Esprit²». Le moine en dialogue ne se rive pas au Crucifié; il se réfère également au Transfiguré. Il s'agit non seulement de suivre Jésus dans le jardin de Gethsémani et sur le mont Calvaire, mais aussi sur le mont Thabor. La transfiguration trouve des résonances au sein du M.I.D. notamment parce que la pratique du *zen* ou du *yoga* conduit à des expériences mystiques similaires rapportées par les traditions bouddhique et hindoue. Il faut rappeler que H. Le Saux entreprit sa «saga» au moment où il vit Ramana Maharshi rayonnant d'une lumière éclatante. À la suite de cet événement, le Bénédictin n'avait plus qu'une idée en tête: devenir un «Ramana chrétien³»; ce qu'il réussira, comme en témoignent ces propos de son disciple Marc Chaduc, adressés à O. Baumer-Despeigne:

They were days when Swamiji discovered ever deeper abysses of his soul [...] The inbreaking of the (Holy) Spirit snatched him away from himself and shone through every inch of his being, (*shariram*) an inner apocalypse which at times blazed forth outwardly in a glorious transfiguration (December 1974)⁴.

Jésus ne fait pas qu'indiquer aux hommes le moyen de devenir à leur tour enfants de Dieu (Matthieu 5,13-16); il est lui-même le chemin, la vérité et

¹ M.-M. Davy, *Le Passeur entre deux rives*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 151.

² *Ibid.*, p. 158.

³ Voir l'entrevue avec O. Baumer-Despeigne, le 24 juillet 1996, à l'abbaye de Gethsémani (Kentucky) (E7[96]2).

⁴ O. Baumer-Despeigne, «The Spiritual Journey of Henri Le Saux - Abhishiktananda», *Cistercian Studies* 18 (1983), p. 327. Voir aussi MID48[93]22 et MID51[94]20.

la vie (Jean 14,6¹). Il s'agit moins de proclamer verbalement sa dépendance à l'égard du fils de Dieu, que de faire en sorte que le Christ vive en soi pour être en mesure de proclamer avec saint Paul: «ce n'est pas moi qui vit, mais c'est le Christ qui vit en moi» (Galates 2,20). La pratique d'une méditation comme le *zen* fait prendre conscience que pour naître à la réalité il faut mourir à l'image qui la désigne: «Tant que je contemplerai en moi un visage en Christ autre que mon visage, écrit H. Le Saux, je n'aurai pas trouvé le Christ²». Suivre le Christ ne consiste donc pas seulement à marcher sur ses traces, mais à vivre de lui; ce qui exige au préalable de se défaire des images du Christ³ construites sur la base de désirs, de peurs et d'espoirs. Jésus n'a-t-il pas dit à ses disciples qu'il devait partir pour que vienne l'Esprit? L'expérience d'Y. Raguin est en ce sens très évocatrice, car elle démontre à quel point la méditation *zen* éveille à cette exigence:

In fact it is the practice of Zen which helped me to understand that the final step is not to follow Christ or imitate him, but to be animated by him, because he lives in us. I realized at the same time that in the Cloud of Unknowing, Christ is no more an object of contemplation, but the one who, living in us, stirs in us this intent of love which turns our attention toward God Himself, the God which cannot be known by knowing, but only by unknowing [...] (NAB33[88]12).

¹ Dans le rapport du congrès de Bangalore (1973), on peut lire: «In Christianity, Christ is not simply the one pointing the way; he is the way»; dans «The Second Meeting of the Monks of Asia», *Op. cit.*, p. 165.

² M.-M. Davy, *Ibid.*, p. 158. D. Steindl-Rast va dans le même sens lorsqu'il écrit: «Until you can recognize Jesus Christ in yourself and yourself in Jesus Christ, you haven't caught on to the Christian message»; dans «Who is Jesus Christ for Us Today», dans D. S. Lopez et S. C. Rockefeller, *The Christ and the Bodhisattva*, New York, State University of New York Press, 1987, p. 113.

³ Voir D. Steindl-Rast (NAB12[81]2) et R. Vachon (NAB5[79]9).

Mais être *εν χριστός* n'a aucun sens si cela ne conduit pas à vivre comme lui face à Dieu et aux autres: «Celui qui prétend demeurer en lui, doit marcher lui-même dans la voie où lui, Jésus, a marché» (1 Jean 2,6). Le moine honore une telle parole dans la mesure où son expérience dialogale ouvre sur la *κοινωνία μετ' αὐτου* (1 Jean 1,6) et l'incite à revisiter le sens profond des vertus théologiques en réaffirmant avec force que l'accès à Dieu s'opère dans le rapport bienveillant aux autres.

Le dialogue intrareligieux «fait partie, écrit R. Panikkar, de l'acte religieux par excellence: aimer Dieu par dessus tout, et son prochain comme soi-même» (DIA,60). Ainsi, comprendre de l'intérieur l'expérience de l'autre (*passing over*) constitue d'abord un acte de «sym-pathie» intérieure, de compassion et d'amour (*ἀγάπη*¹) qui reconnaît que l'autre est constitutif de sa propre identité et non plus un sujet extérieur à soi.

La rencontre profonde de l'altérité est impossible sans la foi qui, loin de se réduire à un credo, est avant tout un acte vital par lequel on accepte de s'abandonner à Dieu, alors que l'on se confronte aux limites de l'existence, à l'angoisse, à la mort et à la folie: «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» (ESD,65). L'expérience dialogale enseigne que dans la foi le moine ne fait que partager la faiblesse de Dieu. La foi comporte toujours le risque de se perdre, de marcher sur l'eau

¹ Le verbe *ἀγαπάω* peut se traduire par «accueillir avec amitié, traiter avec affection»; dans A. Bailly, Abrégé du dictionnaire grec-français, Paris, Hachette, 1987.

(Matthieu 15,28-31) et de croire à l'impossible; elle nous introduit dans une voie étroite (Matthieu 7,13), radicale qui arrache au confort pharisaïque pour nous mettre sur la voie de l'itinérance¹, là où il n'y a pas où reposer la tête (Jean 9,58).

2 - Pour une théologie en dialogue

Dans la conjoncture socio-religieuse actuelle, une théologie globale n'a de chance d'émerger que si elle fondée sur une praxis du dialogue: «On ne peut, théologiquement, parler des religions, écrit G. Siegwalt, qu'en s'exposant à leur vérité²». On parle alors d'une théologie *en* dialogue avec J. A. DiNoia³ ou *du* dialogue avec M. Barnes⁴ par opposition à une théologie *pour* le dialogue qui offre un cadre conceptuel préétabli, faisant l'économie d'une connaissance sérieuse de l'expérience et des croyances religieuses de l'autre. P.-F. de Béthune met en garde contre les généralisations abstraites et rappelle qu'«il s'agit d'être présent à la réalité avant même de la nommer. Vient ensuite le moment où il faut nommer les choses. Ce moment vient même très

¹ «Le vrai chrétien, dit saint Augustin, c'est celui qui, jusque dans sa maison, jusque dans sa patrie, reconnaît qu'il est voyageur. Vous recevez un hôte, c'est pour vous un compagnon de route, car nous sommes tous voyageurs ici-bas» (HR,26). Voir aussi P. Rossano (NAB10[81]9).

² Gérard Siegwalt, «Le Christianisme et le dialogue interreligieux: vérité et tolérance», *Lumière et Vie* 222 (1995), p. 51.

³ Voir J. A. DiNoia, *The Diversity of Religions. A Christian Perspective*, Washington, The Catholic University of America Press, 1992, p. 111.

⁴ Voir M. Barnes, «Theology of Religions in a Post-Modern World», *The Month* 28 (1994), p. 273.

tôt, mais il ne doit jamais venir avant le premier contact¹! En cela, l'expérience dialogale des moines ne peut épouser les modèles classiques de théologie des religions que sont l'exclusivisme, l'inclusivisme et le pluralisme qui, chacun à sa manière, imposent une vision préétablie de l'altérité religieuse, rendant pratiquement impossible une véritable rencontre dialogale. L'expérience du M.I.D. permet de démasquer les limites de ces modèles et d'attester avec plusieurs théologiens, surtout asiatiques (R. Panikkar, A. Pieris²), mais aussi occidentaux (B. Griffiths³, M. Barnes), que ces modèles, essentiellement occidentaux, doivent être transcendés.

On s'entend généralement pour regrouper les diverses théologies des religions selon trois modèles: exclusiviste, inclusiviste et pluraliste⁴, dont chacun comporte beaucoup de nuances. Les théories exclusivistes trouvent leur inspiration principalement chez certains théologiens protestants (K. Barth et H.

¹ ESD,78. Voir aussi P.-F. de Béthune, «La Pichenette de Vatican II», *L'Actualité religieuse dans le monde* 2 (octobre 1993), p. 38.

² A. Pieris écrit: «Je me suis trouvé à faire mienne graduellement une tendance en Asie qui adopte un paradigme dans lequel les trois catégories mentionnées ci-dessus [exclusivisme, inclusivisme et pluralisme] n'ont aucun sens»; dans «An Asian Paradigm: Interreligious Dialogue and the Theology of Religions», *Op. cit.*, p. 130.

³ B. Griffiths déclara dans une entrevue: «Bien honnêtement, je n'appuie vraiment aucune de ces trois approches. Je me situe plus dans la complémentarité. La complémentarité signifie que chaque religion a sa propre perception et ses propres valeurs [...] Nous ne disons pas qu'elles sont toutes pareilles ou qu'elles ont toutes la même valeur. Je pense que nous devons faire un véritable discernement»; dans «Entrevue avec le Père Bede Griffiths», *Oecuménisme* 104 (décembre 1991), p. 10.

⁴ Voir A. Race, *Christians and Religious Pluralism*, New York, Orbis Books, 1982 et J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris, Desclée, 1989. Cette catégorisation remonte à J. P. Schineller (1976) qui regroupa les opinions en théologie des religions en quatre modèles principaux: 1- univers ecclésiocentrique, christologie exclusive, 2- univers christocentrique, christologie inclusive, 3- univers théocentrique, christologie normative, 4- univers théocentrique, christologie non normative; voir «Christ and Church: A Spectrum of views», *Theological Studies* 37 (1976), pp. 545-566.

Kraemer) qui défendent l'idée que, seul le christianisme est vrai, puisqu'il est la réponse de foi à la Révélation de Dieu en Jésus-Christ. Par conséquent, les autres religions sont dans l'erreur. De son côté, le modèle inclusiviste allie acceptation et refus des autres traditions religieuses; tout en affirmant que le salut vient de Dieu seulement par le Christ. Il maintient que la volonté salvifique de Dieu est universelle. Le «vrai» et le «bon», qui se trouvent dans les autres religions appartiennent finalement au christianisme. J. Daniélou, H. de Lubac, H. U. von Balthazar, Y. Congar, Schillebeeckx, K. Rahner comptent parmi les principaux représentants de ce modèle¹. Enfin, le schème pluraliste renonce au caractère exclusiviste et inclusiviste du Christ et remplace «l'unique, universelle et constitutive médiation de Jésus-Christ par un nombre de «voies», ou figures salvatrices, conduisant à Dieu-le-centre» (TPR,281). Les représentants de ce troisième modèle, parmi lesquels on retrouve C. W. Smith, P. Knitter, J. Hick, soulignent l'aspect relatif et relationnel des religions et leur rapport d'égalité. Toutes les traditions religieuses, y compris le christianisme, sont des appréhensions limitées, partielles et conditionnées du mystère divin. La question qui nous intéresse ici est de savoir où se situe le M.I.D. par rapport à ces trois modèles de théologie des religions.

L'expérience du M.I.D. appelle un cadre théologique capable de tenir ensemble l'unité et la diversité, le respect de l'altérité religieuse et l'engagement sans réserve dans sa propre tradition. Aussi ne peut-elle pas se satisfaire du modèle exclusiviste. Inutile de s'y attarder, si ce n'est pour signaler

¹ Voir R. Bergeron, *Op. cit.*, pp. 470-471.

avec Michel Fédou que l'argumentation de ce modèle théologique n'est pas à rejeter en bloc, car elle a le mérite de rappeler certains points essentiels qui trouvent un écho favorable dans l'expérience des moines. Citons seulement la protestation de K. Barth «contre toute approche qui, par souci d'ouverture aux autres religions, ne s'enracinerait plus dans la fidélité à la révélation biblique et dans l'adhésion au Christ sauveur¹», et sa distinction entre foi et religion qui permet d'établir que l'institution sait faire écran au message authentique de l'Évangile. Mais qu'en est-il des autres modèles de théologie des religions?

2.1 - L'insuffisance de l'inclusivisme

Le modèle inclusiviste se veut tolérant en tentant de maintenir ensemble l'universalité du salut et l'unicité de la révélation chrétienne. Certes, ce modèle se montre bien plus audacieux que le précédent, mais il se brise sur la condition incontournable que pose le dialogue des moines: la religion de l'autre doit être comprise, accueillie et respectée dans ce qu'elle a de plus spécifique et d'universel. L'inclusivisme hésite à se défaire d'une approche dogmatique qui impose «d'en haut» et, pourtant, reste coupée de la diversité vécue au quotidien. Le modèle inclusiviste apparaît comme une stratégie d'assimilation; ce que R. Panikkar dénonce avec virulence: «[...] dès lors que c'est vous qui assignez aux autres la place qu'ils devront avoir dans l'univers. Vous êtes tolérant à vos propres yeux; mais vous ne l'êtes pas aux yeux de ceux qui peuvent vous contester le droit d'être au sommet» (DIA,24). Ce modèle ne

¹ M. Fédou, *Les Religions selon la foi chrétienne*, Montréal/Paris, Médiaspaul/Cerf, 1996, p. 70.

tient pas compte des convictions les plus intimes de l'autre croyant; il ne cherche qu'à les fondre dans la vision chrétienne du monde. La tolérance ici n'est qu'une façade qui masque la volonté de dissoudre la différence religieuse dans le moule chrétien¹; et cela n'est certes pas le propre du christianisme. L'approche inclusiviste compromet la compréhension mutuelle, car elle implique un «impérialisme du langage» qui juge une religion du monde en fonction des critères et de la supériorité présumée de celui qui parle. Une telle attitude est dénoncée à plusieurs reprises dans le Bulletin: W. Dinges rappelle que les traditions orientales furent présentées par certains missionnaires comme des religions idolâtres²; P. Rossano s'insurge contre l'idée que ces religions seraient des inventions du diable³; D. O'Harlon proteste contre ceux qui affirment que les voies orientales sont trop intérieures, narcissiques et sans préoccupations sociales⁴. Quant au document de 1993, il souligne que l'utilisation de concepts comme «monisme», «pélagianisme», «quiétisme», etc, pour parler des religions orientales, empêche d'atteindre leur nature toujours unique⁵. Le dialogue intermonastique exige au contraire de dépasser de telles catégories préétablies. Et, s'il y lieu de porter un jugement sur les voies non-chrétiennes, que ce soit non à partir du dogme et des structures du

¹ Voir L. D. Lefebure *The Buddha and the Christ: Explorations in Buddhist and Christian Dialogue*, Maryknoll, Orbis Books, 1993 (MID49[94]26).

² W. Dinges écrit «The knowledge Americans had of Buddhism or Hinduism, where it did exist, was almost inevitably based on distorted and self-justifying missionary accounts of <idolatrous> religion. The cultural stereotype of eastern religions that has been so pervasive in the West was a direct product of the cultural imperialism and missionary mind of the 19th century» (NAB2[78]3).

³ Voir NAB9[90]11 et NAB10[81]10.

⁴ Voir NAB45[92]19.

⁵ CD,121. Notons la contribution importante d'Albert Schweitzer à la diffusion de l'idée que le bouddhisme est un monisme et une religion pessimiste. Voir *Les Religions mondiales et le Christianisme*, Lausanne, Alethina, 1975, p. 31.

christianisme, mais à partir de leurs fruits, dans la simplicité de cœur et le silence¹.

L'idée de «semences du verbe», qui contribua à ouvrir le christianisme au pluralisme religieux et qui est centrale dans le modèle inclusiviste, fait également l'objet de critiques. Cette doctrine, développée par les Pères de l'Église à la suite de Justin, remise à jour par des théologiens catholiques comme H. de Lubac, Y. Congar ou encore J. Danielou, puis proposée par Vatican II, traduit certes un effort sincère d'ouverture à la différence religieuse, mais, du point de vue du moine en dialogue, elle n'est pas suffisante, puisqu'elle assujettit le bouddhisme ou l'hindouisme au paradigme chrétien. Les religions sont présentées comme des semences dont la croissance est arrêtée ou des «préparations évangéliques» qui n'ont de sens et d'avenir que par le christianisme. Cela va à l'encontre de la démarche des moines telle qu'exposée dans le document de 1993. H. Le Saux pour sa part pense que les déclarations du Concile, concernant les religions, ne sont pas suffisantes:

Vatican II has given us useful direction in the matter. Yet it must be said that even the best chapters of the Constitutions on the Church and on the Church in the Modern World do not draw the ultimate conclusions deriving from their generous admittance of the possibility of salvation outside the Church. They do not satisfactorily integrate the others into the plan of salvation (NAB13[82]6).

On ressent chez le moine en dialogue le besoin de rompre avec une approche paternaliste, voire néo-coloniale, des autres religions. Il faut toutefois

¹ Voir «The Second Meeting of the Monks of Asia», *Op. cit.*, p. 92.

reconnaître que l'inclusivisme a encouragé les chrétiens à être plus sensibles aux autres traditions religieuses dans leur pratique missionnaire. Cela a donné lieu à des initiatives originales comme celle de J. Monchanin qui «partit en Inde avec la conviction que le christianisme devait se greffer sur le meilleur élan de la mystique hindoue¹». Or, une fois sur le terrain, il lui fallut se rendre à l'évidence qu'une distance infinie sépare le christianisme et l'hindouisme, et qu'en conséquence toute greffe ne pouvait être qu'artificielle. Dès 1954, H. Le Saux s'éloigna du modèle inclusiviste, comme en témoigne cette déclaration:

Christianity, Hinduism, Buddhism, etc., are not parallel, nor is each of them a successive step, Christianity being the definitive step. They are all *darsana* (visions) of the Beyond. Each is true in its own line. (NAB45[92]10)

Cette position s'inscrit clairement dans une perspective pluraliste. Aussi J. Wiseman fait-il de H. Le Saux un pluraliste avant la lettre².

2.2 - Grandeurs et limites du modèle pluraliste

Le M.I.D. adopte le modèle pluraliste jusque dans une certaine mesure. Nous en trouvons une nette indication dans le Bulletin qui cite très souvent des théologiens pluralistes: R. Panikkar, H. Coward, P. Knitter et J. Hick, Y.

¹ *Ibid.*

² NAB45[92]12. Voir aussi H. Le Saux (NAB13[82]6).

Seiichi et L. Swidler¹. De plus, nous retenons, dans les documents de l'organisme, trois affirmations propres à la position pluraliste: 1- la vérité n'est pas la propriété du chrétien²; 2- le christianisme ne se définit pas dans un rapport supérieur-inférieur avec les autres religions³; 3- Dieu transcende toutes les religions qui par conséquent sont marquées au coin de la relativité⁴. Le M.I.D. s'écarte donc de la position dogmatique de l'Église telle que présentée par la C.T.I. qui prend clairement position contre le modèle pluraliste:

Dans le but de fuir le dogmatisme, on va chercher des aunes extérieures qui permettraient d'apprécier la vérité d'une religion. Les efforts réalisés dans ce sens ne parviennent pas à convaincre. Si la théologie est *fides quaerens intellectum*, on ne voit pas comment on pourrait abandonner le <principe dogmatique>, ou réfléchir théologiquement en faisant fi de ses propres sources⁵.

La réaction magistérielle trouve malgré tout un certain écho favorable au sein du M.I.D. Si, dans son ensemble, le M.I.D. s'inscrit dans le modèle pluraliste, il s'en éloigne sur deux points majeurs: le théocentrisme radical et le rejet du christocentrisme.

¹ R. Panikkar (NAB3[78]8); (NAB10[81]12); (NAB12[81]12); (NAB15[82]11); (NAB21[84]12); (NAB35[89]14; NAB36[89]13; NAB37[90]11); (MID52[95]28). H. Coward (NAB25[86]11). P. Knitter (NAB26[86]12). J. Hick (NAB32[88]14; NAB34[89]13; NAB36[89]13). Y. Seiichi et L. Swidler (MID54[95]24).

² Voir T. Matus (NAB23[85]11); D. Nicholl (NAB36[89]9); F. Arinze (NAB44[92]3); J. Wiseman (NAB45[92]11).

³ Voir J. Conner (NAB22[85]5); R. Panikkar (NAB31[88]1); H. Le Saux (NAB45[92]12).

⁴ H. Le Saux (NAB33[88]13; NAB36[89]9); B. Griffiths (NAB4[79]2); A. Sumedho (NAB39[90]2); J. Conner (NAB15[82]7).

⁵ C.T.I., *Le Christianisme et les religions*, Paris, Cerf, 1997, p. 27.

Si le moine en dialogue insiste sur l'unité fondamentale de toutes les religions eu égard au mystère de Dieu¹, il refuse néanmoins l'idée d'un théocentrisme radical, telle que développée par J. Hick et auquel se rattache A. Race, P. F. Knitter et S. J. Samartha². La raison en est que le théocentrisme impose aux différentes traditions une réalité ultime commune abstraite, non respectueuse des spécificités de chaque tradition. Paradoxalement, les tenants du pluralisme risquent finalement d'entretenir un certain impérialisme qu'ils reprochent eux-mêmes aux inclusivistes. Pour A. Race, le chrétien doit renoncer à ses prétentions christologiques, alors que P. Knitter envisage cette renonciation comme hypothèse de travail sur la base d'une mise entre parenthèse temporaire du dogme christologique³. Le moine ne partage pas ces points de vue. Il insiste au contraire sur l'importance de s'engager pleinement à la suite du Christ, parce que, pour lui, cet engagement est la condition incontournable à tout développement dialogal. Le M.I.D. fait la critique d'un modèle théocentrique qui se pose en norme théorique, au détriment de l'auto-compréhension des partenaires du dialogue. Il rejoint en cela Gavin D'Costa qui affirme que, paradoxalement, l'approche pluraliste en théologie ne respecte pas vraiment le pluralisme religieux⁴. La recherche d'un absolu commun

¹ Voir T. Keating écrit: «Humanity as a whole needs a breakthrough into the contemplative dimension of life. The contemplative dimension is the heart of the world. There the human family is already one. If one goes into one's own heart — one will find oneself in the heart of everyone else» (NAB17[83]10).

² Voir TPR,285.

³ Voir TPR,282-283.

⁴ Voir G. D'Costa, «Taking Other Religions Seriously: Some Ironies in the Current Debate on a Christian Theology of Religions», *The Thomist. A Speculative Quarterly Review* 54 (1990), p. 529.

risquerait de nous faire tomber dans une nouvelle forme de déisme¹ et conduirait à poser l'égalité pure et simple de toutes les religions. Le M.I.D. rejoint la position du C.T.I. lorsqu'il s'agit de veiller à ne pas élaborer «une théologie des religions à partir de critères qui soient acceptés par tous, c'est-à-dire qui ne soient pas exclusifs à une tradition religieuse déterminée²». Le document de 1993 soutient en effet qu'il

ne faut pas non plus trop chercher des concordances. [...] En portant trop exclusivement l'attention sur les similitudes, on pense faciliter le travail et le rendre moins dangereux, mais le manque de probité intellectuelle conduit à une dégradation du processus du dialogue. Cette assimilation de l'autre aboutit en effet à l'utiliser à notre profit³.

Le théocentrisme peut, certes, servir une «stratégie <œcuménique> de dialogue⁴» ou calmer la mauvaise conscience engendrée par certaines activités missionnaires du passé⁵, mais il ne trouve en cela aucune résonance chez le moine en dialogue.

Pour se défaire d'un théocentrisme radical trop abstrait, P. F. Knitter proposa un modèle plus concret et pratique, le «régnocentrisme» ou «sotériocentrisme» selon lequel toutes les religions, chacune étant dotée d'un charisme spécifique, participent à la réalisation du Royaume de Dieu, à la

¹ Voir *Ibid.*, p. 520.

² C.T.I., *Le Christianisme et les religions*, Paris, Centurion/Cerf, 1997, p. 27.

³ CD,112-113. Voir aussi H. Le Saux (NAB13[82]6) et C.-A. Keller (MID50[94]6).

⁴ C.T.I., *Ibid.*, p. 83.

⁵ *Ibid.*, p. 30.

réalisation de l'unité dans la diversité¹. Le moine en dialogue partage cette vision des choses en inscrivant sa démarche dans une perspective eschatologique. Le dialogue constitue un moyen privilégié par lequel le moine contribue, dans une communion transreligieuse, à faire advenir le royaume dans l'histoire. L'attention est portée non pas sur le passé ni finalement sur l'avenir, mais sur la dimension «tempiternelle» du présent. Toutefois, si le dialogue des moines s'inscrit dans une approche régnocentriste, cela ne se fait pas au détriment de l'événement Jésus qui conserve son caractère primordial, puisque le règne de Dieu n'a sa source nulle part ailleurs qu'en la personne du Christ. Les moines refusent le Jésus non normatif de J. Hick et, à l'instar de P. Tillich ou de J. B. Cobb, posent la normativité du Christ qui consiste, selon les termes de M. Fédou, à

reconnaître dans la personne du Christ quelqu'un qui occupe une place unique dans l'histoire du salut, parce qu'il n'est pas seulement une manifestation de l'Absolu parmi d'autres mais <l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes>, le <Verbe fait chair>, le <Fils unique de Dieu>, Celui qui est pour toute l'humanité le chemin de salut. Une telle conviction, certes, ne doit être aucunement imposée à d'autres croyants; mais le chrétien ne peut quant à lui y renoncer, sauf à perdre de vue les racines mêmes de sa propre foi².

On peut soutenir la prétention universaliste du christianisme sans pour autant prétendre que la Révélation chrétienne est supérieure et inclusive. Le moine en dialogue ne conçoit pas sa relation aux autres croyants comme un rapport inférieur-supérieur, car, comme le soutient C. Geffré, un «vrai dialogue

¹ Voir TPR, 294.

² M. Fédou, *Op. cit.*, p. 81.

suppose une certaine égalité entre les partenaires¹». Cela n'équivaut pas à poser l'égalité entre les différentes traditions religieuses. Dire que toutes les religions sont égales, c'est à la limite voir Jésus-Christ comme un sauveur parmi d'autres, dont l'action salvifique se limite aux seuls chrétiens. Par égalité dans le dialogue, il faut entendre que chacun a le droit de dire ses convictions personnelles, même les moins négociables; il faut entendre également que le christianisme n'est pas autosuffisant et qu'il est possible d'apprendre les uns des autres². Il ne peut y avoir ni d'écoute réciproque ni de compréhension mutuelle sans un rapport d'égalité où l'universalité du Christ est sauvegardée tout autant que le caractère unique des autres manifestations divines³.

Lorsque B. Griffiths demande aux Oblats de l'ashram de Shantivanam⁴ de reconnaître le mystère des différentes religions, il n'a pas l'intention de

¹ C. Geffré, «Le Fondement théologique du dialogue interreligieux», dans *Rencontre, dialogue, annonce*, Paris, Faculté de théologie et des sciences religieuses. Institut Catholique de Paris, 1995, p. 90.

² Voir A. Veilleux, «Inter-religious Monastic Dialogue. Monasticism and Culture - Encounter: Oxford - Bangalore», *A.I.M. Bulletin* 19 (1975), p. 46.

³ Lors du symposium à Shantivanam en 1978, B. Griffiths émit la réflexion suivante: «Jesus does not annul the significance of Rama or Krishna or of any of the Hindu gods. They remain of permanent significance, giving an unique insight into reality. A Christian does not therefore need to reject them but to relate them at their proper level to the revelation of God in Christ. Revelation is of infinite richness and embraces all the manifestations of the divine in human history from the beginning of time» (NAB3[78]7).

⁴ Dans le texte «Shantivanam ashram opens to membership of Oblates», publié dans le bulletin n°42, nous lisons: «At the same time they recognize that for the Hindu the Mystery is mediated through the Vedas, the Vedanta, through Vishnu and Sivâ, Rama and Krishna, the Devi, and other forms of God. For the Buddhist it is known through the Buddha, the Dhamma and the Sangha; for the Muslim through the Prophet Muhammad, the Quran, and the Name of Allah, the merciful, the compassionate; for the Jew through the Law, the Prophets, and the Synagogue. They also respect other forms of meditation and all who sincerely seek God» (NAB42[91]3).

compromettre la figure du Christ comme le soupçonne ce lecteur qui, dans le bulletin n°43, fait part de son étonnement:

The way the text is worded one can readily get the impression that just as Christ is Lord and Savior for us so also Hindus have their Lord and Savior and so do Buddhists. [...] Christ is Lord in a way that our faith holds surpasses any hindu god and His way is uniquely binding because it transcends all other ways [...]. (NAB43[92]19)

En guise de réponse, J. Conner insiste sur la volonté du maître de Shantivanam d'honorer l'appel de Jean-Paul II de ne pas rejeter l'autre: tout en restant ferme dans la foi en Jésus-Christ, seul médiateur entre Dieu et l'homme, il faut se rappeler que Dieu s'est manifesté de façons multiples dans l'histoire. La plénitude de la vérité reçue en Jésus-Christ n'autorise pas le chrétien à prétendre saisir pleinement la vérité. Le chrétien est au contraire appelé à apprendre et à accueillir les valeurs des autres traditions en étant sensible à la situation culturelle, religieuse et sociale et attentif aux signes des temps à travers lesquels l'Esprit parle, enseigne et guide. Il s'agit pour le chrétien de reconnaître que le mystère de Dieu est médiatisé par d'autres religions tout en professant qu'il se révèle parfaitement dans la personne de Jésus-Christ, tel que révélé dans le Nouveau Testament et la Tradition¹. S'ouvrir à l'altérité religieuse ne revient pas à compromettre l'universalité du Christ². Le moine en dialogue honore l'opinion de J. B. Cobb qui pense qu'on peut «faire connaître la signification universelle du Christ sans plus se croire

¹ Voir J. Conner (NAB43[92]19).

² Voir P. Gisel, «Promesses et risques d'une théologie du Saint-Esprit», *Laval théologique et philosophique* 48/3 (octobre 1992), pp. 351-366.

obligés, comme nous le faisons dans le passé, de contredire les vérités trouvées dans les autres traditions¹». La profession de foi christologique, loin d'être un moyen de s'imposer à l'autre, permet de le respecter d'une façon profonde et authentique, car, au dire de C. Geffré, «c'est justement le caractère originaire du christianisme comme religion de l'incarnation qui fonde sa nature essentiellement dialogale. Aussi étrange que cela puisse paraître, c'est en insistant sur la <différence> chrétienne que l'on se trouve en meilleure situation pour contribuer à la désabsolutisation du christianisme².»

Dans son discours au congrès des abbés en 1980, P. Rossano affirme que le Christ n'appartient pas aux chrétiens et que l'Église n'a pas le monopole de l'Esprit:

The grace of being inspired by Christ does not bestow upon us a monopoly of the Spirit of God. While we are sure of the Truth, we have no exclusive control over it, and even though the path traced out for us by Christ in the Gospel is perfectly illuminated, he himself wants all men to go in search of his mystery³.

Jésus-Christ est le seul médiateur entre l'homme et Dieu, mais il n'appartient pas aux chrétiens et n'est pas emprisonné dans les dogmes et les doctrines de

¹ J. B. Cobb, *Bouddhisme et christianisme. Au-delà du dialogue?*, Genève, Labor et Fides, 1988, p. 169.

² C. Geffré, *Op. cit.*, p. 104.

³ NAB10[81]9. Voir aussi R. Panikkar dans M. Fédou, *Op. cit.*, p. 80.; et E. Vilanova, *Op. cit.*, p. 1041.

l'Église¹. Le moine en dialogue s'oriente dès lors vers une «christologie pneumatique» qui, selon W. Kasper «peut le mieux montrer que le mystère de Jésus-Christ est à la fois unique et universel [...]»², et qui révèle combien il est inopportun de faire s'exclure mutuellement les perspectives christocentrique, théocentrique, régnocentrique et sotériocentrique: «séparer l'un de l'autre ces divers aspects, écrit J. Dupuis, signifie manquer la complexité et la richesse de l'expérience chrétienne³.»

2.3 - Réciprocité au risque du syncrétisme

L'expérience intrareligieuse centre le moine sur le mystère de Dieu, sans lequel aucun dialogue religieux n'est possible. Dès l'instant où Dieu est évacué comme mystère, il devient un objet que l'on peut saisir et posséder. Des hauteurs de cette saisie, on prétend comprendre les autres croyances: jugées inférieures et partielles, on entreprend de les «accomplir»; jugées égales à sa propre tradition, on les banalise en les réunissant autour d'un absolu commun et objectivé. En redécouvrant la réalité abyssale du divin, le moine en dialogue se confronte à l'impossibilité de comprendre les divers horizons religieux, laissant à Dieu le soin d'en faire la synthèse; il réinterprète sa propre tradition dans un sens non possessif et non totalitaire. Réunis autour de l'abîme sans fond qui les rapproche et les sépare à la fois, les partenaires du dialogue ne

¹ R. Vachon est en ce sens explicite quand il se réfère au mystère infini du Christ: «It explodes all our christian dogmas and belief about Him. His message is Life and it refuses to be confined within a «christian» message or even within what we define or believe to be Christ. He does not belong to «Christians!» (NAB 5[79]9).

² TPR,300.

³ TPR,583. Voir aussi TPR,301.

peuvent s'approprier, sans les critiquer, les approches inclusiviste ou pluraliste. Ce qu'ils cherchent, c'est de créer un rapport de réciprocité entre les différentes religions.

Le modèle de réciprocité se fonde sur trois éléments principaux: d'abord, le respect de la vérité ultime et spécifique de chacun, puis l'interdépendance des partenaires appelés à s'engager ensemble dans la recherche de l'absolu, et enfin la possibilité de communier et de se féconder mutuellement dans la reconnaissance de la complémentarité des différentes expériences religieuses¹. Si le rapport de réciprocité écarte tout sentiment de supériorité et de condescendance, il n'en comporte pas moins un risque de syncrétisme².

Quelle est la nature de ce risque? D'abord, précisons que le syncrétisme, du point de vue de notre recherche, ne désigne pas l'intrusion d'éléments religieux étrangers dans le christianisme. La pratique du dialogue intrareligieux fait prendre conscience que les doctrines chrétiennes se sont formées au contact de croyances et de traditions religieuses diverses. R. Panikkar rappelle que les «religions n'existent qu'en relation les unes avec les autres; elles n'existent que

¹ Voir TPR, 589.302-3.

² Le terme «syncrétisme» est employé pour la première fois par Plutarque pour désigner l'union (*σύν*: le fait d'être en communauté et en accord les uns avec les autres) d'un peuple, celui de l'île de Crète (*Κρήτη*), contre un ennemi commun. Le terme ressurgit au XVI^e siècle avec Érasme mais dans un sens différent, le syncrétisme (*σύν-κεράννυμι*) désignant cette fois-ci «an eclectic mixture in philosophical and theological doctrines»; J. C. Maraldo dans K. Rahner (éd.) *Encyclopedia of Theology. The concise Sacramentum Mundi*, New York, Crossroad, 1982, pp. 1657-1658.

dans et par delà leur confrontation mutuelle¹». Loin d'être négatif, le syncrétisme est inévitable et vital lorsqu'il désigne l'influence réciproque de plusieurs courants religieux². *Inévitable*, parce que le monde est caractérisé par l'interdépendance des parties qui le constituent, comme le rappelle avec force C. Tholens en 1980³. *Vital*, car, comme le précise H. Le Saux, les grandes civilisations sont issues généralement d'une fécondation mutuelle entre des cultures déjà existantes⁴.

Mais le M.I.D. ne sous-estime pas pour autant le danger du syncrétisme qu'il définit comme l'effacement, au contact de la différence religieuse, de ce qui est spécifique au chrétien. P.-F. de Béthune fait état de la tentation de tomber dans le compromis et de passer sous silence les différences de chacun pour faciliter des entreprises communes ou pour stimuler l'émergence d'une religion mondiale unique⁵. Le syncrétisme a ceci de négatif qu'il porte atteinte à l'identité chrétienne.

Prévenir le danger du syncrétisme peut prendre des tournures différentes selon les façons dont on appréhende l'identité chrétienne. Lorsque celle-ci se définit sur la base d'une identification à une institution, à une

¹ DIA,28. A. Peelman affirme pour sa part: «On peut dire que toutes les grandes religions, y compris le christianisme, sont le résultat d'un immense processus syncrétique qui est toujours en cours»; dans *L'Inculturation. L'Église et les cultures*, Paris/Ottawa, Desclée/Novalis, 1988, p. 144.

² J. Dupuis rappelle que R. Panikkar préconise une «fertilisation mutuelle», qu'il nomme «syncrétisme», en vue d'un enrichissement réciproque (TPR,579).

³ NAB5[79]4. Voir aussi B. Griffiths (MID51[94]27).

⁴ NAB13[82]3. Voir aussi B. Griffiths (NAB22[85]5).

⁵ NAB28[87]12. Voir aussi NAB40[91]4.

doctrine ou à un rituel présenté comme initiés par le Fils de Dieu lui-même, cela favorise l'autosuffisance¹. Le pluralisme et le dialogue interreligieux deviennent alors une menace à l'ordre établi ou une source de déstabilisation et de division (*διαβολή*), au point où certains vont jusqu'à en faire l'œuvre du diable (*διάβολος*) ou, tout au moins, une occasion d'infidélité au Christ. Au *Religious Summit Conference* en 1987, F. Arinze a fait état de ces «catholiques et d'autres chrétiens qui suspectent que toute l'approche du dialogue est syncrétiste et qu'elle est une façon de ne pas être fidèle au Christ» (NAB31[11]88). Le M.I.D. refuse une telle vision des choses; il pose l'identité chrétienne non plus en rapport aux doctrines et aux institutions mais en rapport avec l'expérience subjective de Dieu. Les moines n'en sont pas moins fidèles au Christ; bien au contraire, sans faire fi de la Tradition, ils se détachent d'un Christ fait à leur image². Pour eux, être chrétien ne consiste pas à se conformer à l'enseignement doctrinal du Christ, mais à rendre vivant au quotidien l'essentiel de son expérience et de son message. Ce qui rend la contemplation chrétienne, c'est la «façon dont le contemplatif réussit à s'imprégner de l'esprit du Christ pour tout faire concourir à la venue du Royaume» (CD,104). Être fidèle au Christ ne s'oppose pas à l'accueil en soi des autres religions.

Il serait faux de considérer le dialogue monastique comme une tentative syncrétiste qui consisterait à greffer différentes croyances les unes sur les autres

¹ Voir DIA,11.

² Voir H. Le Saux (NAB13[82]7).

ou à convertir l'humanité à une religion unique¹. Le dialogue des moines présente au contraire une parade à ce type de syncrétisme. N'est-ce pas ce que suggère B. Griffiths lorsqu'il soutient:

Many are afraid of syncretism which happens when one simply mixes Eastern and Western thought, but those who do it seriously discover that they get a new perspective on the Gospel. As one goes deeper into any one tradition, one comes closer to the depth of the spirit and to finding the True Self in the spirit. It is a continual opening to the Hindu [...] and then rediscovering in Christ the Holy Spirit in a new light. (NAB18[83]8)

L'expérience intrareligieuse permet de traverser les mots et les idées des autres religions pour découvrir le sens et l'intuition qui les animent. En entrant profondément dans l'expérience de l'autre, le moine dépasse les limites de la sémantique et pénètre le registre de la «pragmatique»; il devient capable de relier un concept donné à des personnes, des expériences et des contextes particuliers. Par conséquent, il ne défend plus des interprétations qui, tout en tentant d'exprimer une expérience religieuse spécifique, finissent souvent par les obscurcir. Krishnamurti nous sensibilise à ce danger à l'aide de l'image suivante: «le mot <arbre> n'est pas l'arbre et nous risquons de tomber dans le piège du mot, car le mot nous empêche d'être en contact intime avec l'arbre²». Paradoxalement, la double appartenance permet la convergence de plusieurs voies religieuses sans la négociation de leur spécificité profonde. Mais cette pratique n'est pas dénuée de tout risque syncrétiste. Le dialogue, écrit K.

¹ Voir P.-F. de Béthune (MID52[95]21).

² Krishnamurti, *Aux Étudiants*, Paris, Stock, 1972, p. 75. H. Le Saux va dans le même sens quand il déclare que ce qui l'intéresse dans l'hindouisme c'est «de trouver la Vérité qui réside au-delà du concept — ne pas rester prisonnier des concepts» (MID51[94]20).

Rahner, «doit être un dialogue dans lequel on se risque soi-même [...]»¹. Le syncrétisme est en définitive un risque inhérent à tout dialogue en profondeur.



En guise de conclusion à ce troisième chapitre, retenons que l'expérience dialogale des moines pose un défi de taille à la théologie, en lui assignant la tâche de réarticuler les coordonnées du mystère chrétien, en prenant en compte la connaissance intime d'autres religions. Sans ignorer l'apport objectif des sciences religieuses, la théologie des religions est appelée à renouer avec l'essentiel de sa raison d'être: développer une intelligence de l'expérience chrétienne dans un contexte pluraliste spécifique. Notre étude du dialogue intermonastique a révélé que toute communication entre membres de différentes religions peut déboucher sur une communion, et par conséquent devenir un lieu privilégié d'où peut émerger un monde meilleur, dans la mesure où les partenaires du dialogue se rencontrent, non seulement dans un face-à-face, mais surtout dans un rapport de foi-à-foi.

L'acte théologique qui en découle ne vise ni à ajouter des données non-chrétiennes à la révélation biblique ni à démontrer dans un pari impossible à la fois la tolérance et la supériorité du christianisme à l'égard des autres religions. Conduisant à l'approfondissement du contenu de la révélation chrétienne, il vise plutôt à éveiller l'homme de l'ère technicienne au désir de Dieu et à

¹ K. Rahner, «Sur le dialogue dans la société pluraliste», dans *Ecrits théologiques* (7), Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 34.

rechercher l'absolu là où depuis longtemps il fut interdit de le chercher, c'est-à-dire au cœur de l'altérité religieuse.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Vers une nouvelle compréhension de la mission

Au terme de cette recherche, nous mesurons plus justement le développement considérable que le dialogue interreligieux monastique a connu en l'espace de cinquante ans environ, de 1948, date à laquelle H. Le Saux se fit connaître sous le nom d'Abhishiktananda, à la rencontre de Gethsémani en 1996. D'une activité réduite à quelques pionniers, le dialogue des moines est devenu une entreprise reconnue à l'échelle internationale, impliquant plusieurs centaines de monastères chrétiens de par le monde.

Mais le M.I.D. est, somme toute, un organisme marginal, encore peu connu¹, qui doit composer avec certaines limites. La première se rapporte à un manque d'intérêt et à une certaine réserve pour les religions orientales et le dialogue interreligieux de la part d'un grand nombre de moines américains². La deuxième réside dans le fait que le dialogue monastique est difficile et exigeant, car il pousse le moine à une remise en question profonde et, dans

¹ Dans sa lettre du 27 juillet 1996, J. W. Wiseman nous confia à propos du M.I.D.: «It is a small organization and rather new. Even some large monasteries are not that well known. Quant à P. Coff, elle nous a écrit dans sa lettre du 3 septembre 1996: «It was never intended that MID become a public phenomenon, but neither is she to be hidden a bushel.»

² En 1994, M.-M. Funk nous confia qu'elle se sentait quelque peu isolée parmi les moines pour défendre la cause du dialogue (E2[94]1). De plus, les religions orientales suscitent encore chez certains moines chrétiens méfiance et incompréhension: l'émission «Christian monasticism in the social and political world», issue d'une série de cinq émissions, conçue et financée par le M.I.D. en 1985 et intitulée «Challenges to monastic life today: formation and re-formation» (NAB24[85]3; NAB25[86]4; NAB26[86]12), en offre un bon exemple; on assiste à un vif débat entre P. Coff et H. Ottensmeyer, membre du M.I.D. durant deux ans, sur la pertinence de la pratique de la méditation assise.

certains cas, à renouer avec la dimension contemplative, sachant que l'activisme touche de nombreux monastères bénédictins¹. Occupés à des activités pastorales et à la cueillette de fonds pour supporter une population vieillissante, les moines ont souvent peu de temps à consacrer à la prière contemplative. Une troisième limite touche au manque de réciprocité chez les partenaires bouddhistes. Si le moine chrétien envisage le dialogue dans une perspective de salut mutuel, plusieurs partenaires bouddhistes, dont le Dalaï lama lui-même, semblent plus réservés sur ce point². P.-F. de Béthune constate pour sa part un manque de réciprocité dans les échanges avec les moines japonais: «Dans les échanges organisés depuis dix-huit ans, c'est difficile de garder la réciprocité, car les japonais ne sont pas tellement désireux de venir nous voir, alors que les moines européens se pressent pour aller dans les monastères zen. La curiosité européenne est plus grande» (E1[97]1). Cette situation contribue à rendre le dialogue plus difficile et peut aller jusqu'à provoquer un déséquilibre entre les partenaires; ce qui réduirait les échanges à un procédé pédagogique. Quatrièmement, le M.I.D. a tendance à limiter ses activités aux États-Unis. Or, il faut rappeler que son rôle n'est pas national mais continental et qu'ainsi il se doit de promouvoir avec plus de vigueur le dialogue au Canada et au Mexique. Enfin, une cinquième limite concerne le peu de moyens financiers. D'où l'incapacité du M.I.D. à répondre toujours

¹ T. Bielecki écrit: «In monasteries, particularly in America, we tend to overwork» (NAB21[84]10).

² Les membres du D.I.M. ont en effet remarqué en 1993: «As regards the mutual enlightenment which can be brought to the search for ultimate Truth, the Dalaï Lama was more cautious» (MID50[94]7-8).

adéquatement à ses objectifs, à renforcer les liens avec les organismes interreligieux extérieurs ou encore à améliorer la qualité du Bulletin.

Toutes ces limites laissent entendre que le dialogue des moines est un travail de longue haleine qui est loin d'avoir porté tous ses fruits. Mais la force de ce dialogue réside moins dans la visibilité de l'action et les moyens mis en œuvre que dans l'exemplarité discrète et la puissance du symbole. Le dialogue des moines est révolutionnaire du fait qu'il induit une transformation des mentalités au sein du christianisme sur la base d'une appréhension nouvelle de l'altérité religieuse.

Les moines en dialogue se font les promoteurs d'un nouvel archétype spirituel qui répond aux exigences d'une culture globale à la suite de T. Merton qui soulignait la nécessité de devenir des «personnes universelles¹». E. H. Cousins préfère parler pour sa part de «mutant spirituel», dont le représentant type serait R. Panikkar (CTC,73), cette figure religieuse qui représente, pour le professeur de l'Université Fordham, l'élément central de ce qu'il nomme la «seconde période axiale», dans laquelle le monde est appelé à entrer progressivement. D'autres vont dans le même sens, attribuant à cette figure religieuse un rôle central dans la conjoncture actuelle, sans nécessairement se

¹ NAB45[92]20. H. Le Saux va dans le même sens quand il affirme: «The salvation of the world and the overcoming by the Church of its present crisis will depend on all people of good will, coming together in truth and in the Spirit; all men, that is, who within themselves have heard the voice of the Spirit and have not been afraid to listen to it and to abide by it» (NAB13[82]8).

référer au monachisme: on pense à W. Johnston¹, M. Barnes², R. Etchegaray³ et M. Amaladoss. Ce dernier affirme que les personnes vivant une double appartenance «pourraient devenir les symboles d'une convergence croissante entre les croyants engagés dans la transformation d'eux-mêmes, de l'humanité et du cosmos⁴». Mais c'est John S. Dunne qui, déjà en 1972, nous met sur cette piste avec le plus de force en commençant son livre *The Way of All the Earth* par cette déclaration lourde de conséquences: «Le saint homme aujourd'hui n'est pas un Gautama, un Jésus, un Muhammad, un fondateur de religion mais une figure comme Gandhi, c'est-à-dire un homme qui part d'une compréhension sympathique de sa religion pour aller vers les autres religions et qui revient avec une nouvelle vision de sa propre religion.» (WAE,iv)

Le nouvel archétype religieux, qui se dégage de l'expérience dialogale des moines, définit une manière spécifique d'«être au monde» sur la base d'un engagement historique commun, où chacun est appelé à découvrir le projet religieux de l'autre sans pourtant en réduire la signification ou en assimiler le sens. Le monde s'appréhende comme l'horizon commun, impossible à atteindre, de toutes les traditions religieuses; ce qui revient à dire avec H. Bourgeois que «[...] chaque tradition demeure elle-même mais avance grâce

¹ W. Johnston rapporte qu'un des grands défis auxquels les chrétiens sont aujourd'hui confrontés consiste à faire l'expérience du Christ dans une culture non-chrétienne (NAB5[79]10).

² Voir M. Barnes, *Christian Identity and Religious Pluralism. Religions in Conversation*, Nashville, Abingdon Press, 1989, p. 115.

³ Voir R. Etchegaray (MID50[94]15).

⁴ M. Amaladoss, «Quelqu'un peut-il être hindou-chrétien?», *Chemin de dialogue* 9 (1997), p. 161.

aux autres¹». Constitutive du mystère divin, l'altérité religieuse se révèle irréductible et ainsi prend part activement à l'avènement du Royaume où convergent unité et diversité. Il est intéressant de noter que la phénoménologie herméneutique de H. G. Gadamer offre des repères éclairants pour aborder la façon dont le moine en dialogue s'efforce d'être dans le monde. Le moine rejoint le philosophe sur le fait que le pôle de communication entre les partenaires du dialogue «n'est pas la subjectivité, mais un sens qui transcende les compréhensions historiques partielles vers une compréhension totale²». Le moine fonde sa démarche dialogale sur l'idée de la non existence-en-soi du sujet en dialogue et sur celle d'une anticipation eschatologique où tous sont déjà un. Mais si la communion trouve sa plénitude dans la tempiternité de l'instant présent, elle demeure néanmoins toujours inachevée. Le moine en dialogue développe ainsi une compréhension des autres religions et de sa propre tradition sur la base d'une totalité en puissance qui se déplace indéfiniment vers une «fusion d'horizons³.»

Pour le moine en dialogue, «être au monde» se comprend dans un rapport intime et respectueux à l'altérité religieuse et non dans un rapport d'exclusion ou d'inclusion. Sur la base d'une rencontre profonde de la vérité universelle de l'autre, le moine réussit la réconciliation de l'engagement et de

¹ H. Bourgeois, M. Alibert et B. Viard, *Yoga et christianisme. Quelles convergences?*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 245.

² E. Vilanova, p. 715. Voir aussi H.-G. Gadamer, *Truth and Method*, New York, Seabury Press, 1975, pp. 269-274.

³ H.-G. Gadamer, *Ibid.*, p. 271.

l'ouverture, là où les tenants de l'inclusivisme ont échoué, défendant l'idée que la «vérité dont témoigne le Christianisme n'est ni exclusive, ni inclusive de tout autre vérité: elle est relative à ce qu'il y a de vrai dans les autres religions¹». Cette vision des choses constitue le fondement d'une spiritualité du dialogue qui témoigne de l'«option prophétique-mystique» développée par D. Tracy². Le dialogue n'est ni un moyen de dominer l'autre ni l'occasion de compromettre ses convictions les plus intimes. D'un côté, la dimension mystique (contemplation) de l'expérience dialogale offre une résistance à tout intégrisme, de l'autre, la dimension prophétique (hospitalité) d'une telle expérience permet de réagir contre toute forme de relativisme. Or, un tel rapport au monde et aux religions commande inévitablement une réévaluation de l'acte missionnaire.

Notre thèse a permis de révéler que l'expérience dialogale des moines est une illustration parfaite de ces propos de Bruno Chenu: «Si la mission est ce par quoi l'Église s'est imposée au monde, elle est aussi le lieu où elle se fait face à elle-même, suscitant une remise en question, des déplacements souvent loin de ses motivations initiales³». En réponse à l'appel de Pie XII encourageant à répandre la vraie foi sur toute la terre par la lutte contre les croyances païennes et les ennemis de Dieu, les moines en sont venus à reconsidérer la mission en fonction de la désoccidentalisation du christianisme

¹ C. Geffré, «La Foi à l'âge du pluralisme religieux», *Vie Spirituelle* 687 (1989), p. 810.

² Voir D. Tracy, *Dialogue with the Other: The inter-Religious Dialogue*, Louvain, Peeters; Grand Rapids, Eerdmans, 1990, pp. 95-123.

³ B. Chenu, «L'Asie et l'Afrique. Nouveaux continents théologiques» dans *Au pays de la théologie*, Paris, Centurion, 1994, p. 48.

et du dialogue avec les monachismes non-chrétiens. Si, dans *Fidei Donum*, le pluralisme religieux et le matérialisme athée s'apparentaient à des phénomènes à combattre, ils deviennent, dans la démarche intrareligieuse, l'occasion d'une purification et d'un approfondissement de la foi chrétienne avec, d'un côté, l'engagement dialogal et, de l'autre, le nouveau contemplatif.

Reconnaissant l'expérience religieuse de l'autre croyant dans ce qu'elle a de plus spécifique et d'universel, le moine s'éloigne d'une perspective missionnaire qui réduit le dialogue interreligieux à une «préparation évangélique¹». Ancré dans un modèle de réciprocité, il ne peut que refuser d'apparenter le dialogue à une «stratégie» d'évangélisation², réservant toute démarche de conversion à la seule initiative de Dieu. Nous reconnaissons dans cette démarche un engagement similaire à celui de H. Le Saux pour qui le dialogue ne vise pas la promotion d'une religion en particulier (NAB13[82]5). Le dialogue doit s'envisager comme une donnée constitutive de la mission sans, en aucun cas, se réduire à être un moyen détaché du but recherché dans l'acte missionnaire; dialogue et mission constituant «deux aspects d'une même activité» (NAB15[82]9). Le dialogue de l'expérience religieuse est l'occasion de partager avec les autres, de manière existentielle, les valeurs de l'Évangile.

¹ C.T.I., *Le Christianisme et les religions*, Paris, Centurion/Cerf, 1997, p. 99. Voir aussi *Catéchisme de l'Église Catholique*, Paris, Mane/Plon, 1992, p. 185.

² Voir P.-F. de Béthune (NAB12[81]10) et I. Hirudayam (NAB17[83]9).

Le document «Annonce et Dialogue» pose clairement la nécessité de mieux faire connaître Jésus-Christ dans la démarche dialogale¹, une tâche importante pour le moine en dialogue mais qui consiste, non dans l'exposé des points saillants de la doctrine christologique, mais dans l'incarnation dans la vie quotidienne du message de Jésus-Christ tel que présenté dans l'Évangile. Il serait faux de croire que l'annonce de Jésus-Christ et la proclamation de l'Évangile perdent de leur force lorsqu'elles ne sont pas verbales ni appuyées 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 (NAB37[90]12). Cette idée est rappelée avec force par le Dalaï lama qui estime comprendre qui est le Christ surtout grâce aux personnes qui le rendent vivant en eux:

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 religieuse².

Dès l'instant où l'annonce consiste à témoigner de l'action de Dieu en soi-même et se traduit par le rayonnement spirituel qui jaillit de cette pratique brûlante de charité et de foi qu'est le dialogue intrareligieux, la mission revient alors à confirmer chacun des partenaires du dialogue dans sa différence,

¹ Voir NAB42[91]15.

² *L'Actualité religieuse dans le monde 2* (octobre 1993), p. 34. Voir aussi Vandana Mataji (NAB27[86]10).

l'incitant à pénétrer au cœur de sa propre tradition religieuse¹; le chrétien devenant meilleur chrétien, l'hindou, meilleur hindou et le bouddhiste, meilleur bouddhiste². La conversion comme adhésion à une autre structure religieuse fait place à la conversion du cœur dans laquelle les partenaires sont appelés à s'engager. Paradoxalement, suivre Jésus conduit à mourir à ce que Robert Vachon nomme «l'ego chrétien» (NAB3[78]6; NAB5[79]9), car le cœur converti refuse de mettre le Christ au service de sa propre identité. Résonnent alors ces propos percutants de H. Le Saux:

Men are always ready to teach others, in order to «convert» them to their own view of the Real. They are willing to argue, on their own basis, determined not to yield an inch of ground to their «adversary», but wanting by all means to defeat and confound him. Such «dialogue» is in fact no dialogue at all; it does not involve any commitment, it remains entirely on the level of feelings and concepts, and has nothing to do with truth. (NAB13[82]7)

Le dialogue intermonastique engage le christianisme ainsi que les religions qui y prennent part, sur la voie de la conversion, dans une remise en question profonde et une transformation radicale de l'intérieur³: «À l'aube du troisième millénaire, affirme Guy Deleury, ce sont les religions elles-mêmes

¹ J. Moffitt se rappelle de ces mots de T. Merton: «What we are now asked to do [...] <is not so much to speak any more of Christ as to let him live within us, so that people may feel him by the way he is living in us>»; dans «Memories of Thomas Merton», *Cistercian Studies* 14 (1979), p. 73. Voir aussi le Dalai lama dans M. Bodo, «The Dalai Lama Visits Gethsemani», *St. Anthony Messenger* (janvier 1997), p. 31.

² Voir D. Chappell, «New Horizons for Buddhist-Christian Encounter», *The Council of Societies for the Study of Religion Bulletin* 22/3 (Septembre 1993), p. 66.

³ Au congrès de Bangkok, il fut rappelé que «la valeur de notre témoignage dépend avant tout de l'authenticité et de la sincérité de notre recherche de Dieu. Notre progrès doit être dans le Christ. Comme pour le Christ, notre mission est de provoquer un changement intérieur dans les hommes et de donner au progrès une motivation chrétienne»; dans «Conclusions de la rencontre de Bangkok», *Bulletin de l'A.I.M.* 9 (1969), p. 26.

qui sont toutes appelées à se convertir si elle ne veulent pas nous entraîner dans leur mort commune et le siècle qui vient, avec elles et avec nous¹». L'expérience dialogale des moines offre à l'Église l'occasion de se laisser baptiser dans le Jourdain, en mourant à la «religion de nos pères» pour renaître en conformité avec l'Évangile². Cette mort-résurrection de l'Église se traduit en partie par le refus d'imposer une cosmologie chrétienne et la volonté de redonner toute son importance aux catégories centrales de l'Évangile — le Royaume, la conversion, le témoignage —, privilégiant ainsi l'idée que le salut passe par l'humanisation des individus et des structures³. En cela, le baptême de l'Église dans le Jourdain constitue l'élément déclencheur d'un nouvel élan missionnaire orienté vers la réalisation d'une Église véritablement mondiale, car, comme le souligne A. Peelman, on oublie «que c'est justement la «non-identité» qui caractérise le langage du Nouveau Testament (M. de Certeau) et qui déclenche le dynamisme missionnaire des premières communautés chrétiennes [...]. L'universalité de l'Église [...] ne peut se faire sans accepter la kénose (dépouillement) de sa présence dans le monde⁴.»

¹ G. Deleury, *Au Pêril des religions*, Paris, Philippe Lebaud, 1997, p. 25.

² Voir R. Bergeron, «Les Religions sont-elles des demeures de Dieu?», dans J.C. Petit (éd.), *Où demeures-tu?* (Mélanges G. Couturier), Montréal, Boréal/Fides, 1994, p. 467.

³ Pour H. Le Saux et J. Leclercq le dialogue est purificateur, en ce sens qu'il libère les groupes et les individus de toute attitude négative (NAB13[82]5) et «de certaines conceptions, structures et observances héritées d'époques révolues et ne correspondant plus aux exigences et aux capacités des hommes d'aujourd'hui» (NPHM,81).

⁴ A. Peelman, *L'Inculturation. L'Église et les cultures*, Paris/Ottawa, Desclée/Novalis, 1988, p. 62.

Si l'élan missionnaire, conduit par l'A.I.M., suit un mouvement d'Ouest en Est, avec le M.I.D., il *s'oriente* vers l'Occident. Le M.I.D. est né d'une préoccupation essentiellement asiatique, mais si son rôle consiste en partie à aider les moines d'Asie à engager leur propre dialogue interreligieux, il répond avant tout à une exigence occidentale, celle d'entrer en communion avec les bouddhistes, les hindous, les musulmans résidants en Amérique et en Europe. Sans cette présence, le dialogue des moines n'aurait certainement pas connu un tel développement; d'autant que l'expérience montre que les tentatives occidentales d'inculturation et de dialogue en Asie, particulièrement en Inde, n'ont souvent pas donné les fruits attendus. Par exemple, l'ashram de Shantivanam, en dépit de son succès incontestable auprès des Occidentaux, n'a pas attiré les vocations indiennes escomptées; ce qui devait inciter les moines de chaque continent à se donner leur propre commission interreligieuse; une idée déjà défendue par le co-fondateur de l'A.I.M., D. Martin¹.

Les moines en dialogue encouragent le christianisme à devenir une religion universelle et mondiale en se délestant des catégories occidentales pour s'inculturer dans chaque nation; ils encouragent l'Église à faire ce passage, sachant pertinemment que la figure historique du christianisme ne sera plus reconnaissable dans quelques générations. Dans l'expérience intrareligieuse, le

¹ D'où l'idée d'un christianisme proprement *καθολικος* qui, non plus assujéti à une culture dominante, se fonde sur l'expérience évangélique de libération, et qui, d'après H. Le Saux, constitue la troisième grande époque de l'histoire de l'Église, au-delà de l'Église judéo-chrétienne et de l'Église helléno(romano)-chrétienne; voir H. Le Saux, *Intériorité et révélation. Essais théologiques*, Sisteron, Présence, 1982, p. 187. Voir aussi K. Rahner dans A. Peelman, *Ibid.*, p. 21, et C. Geffré, «Le Fondement théologique du dialogue interreligieux», dans *Op. cit.*, p. 16.

moine accueille en lui — là où résident ses plus intimes convictions religieuses — les plus hautes intuitions de l'hindouisme ou du bouddhisme¹. H. Le Saux avait le profond désir de devenir un «Ramana chrétien» en intégrant dans sa foi l'expérience advaitique; tant et si bien que, dans une perspective d'inculturation, il est permis de parler d'un «hindouisme chrétien» ou d'un «bouddhisme chrétien²». L'inculturation n'a de sens qu'en fonction d'un dialogue de l'expérience religieuse³. A. Peelman écrit à juste titre qu'«il est impossible de limiter l'inculturation de l'Évangile à la <culture> sans accepter de l'étendre aux réalités religieuses qui sont propres à chaque culture. L'Évangile veut rejoindre la personne humaine dans sa quête religieuse, individuelle et collective⁴». Cette idée est au cœur des projets monastiques de l'ashram de Shantivanam, de l'A.I.M. et des commissions interreligieuses, même s'il n'était pas question à proprement parler d'inculturation. Aujourd'hui, C. Tholens réitère l'importance, dans l'acte missionnaire, de cette alliance entre l'inculturation et le dialogue en profondeur, lorsqu'il émet le vœu suivant: «L'A.I.M. et le D.I.M. [les commissions européenne et nord-américaine] devraient ensemble organiser un Congrès Panasiatique et un Congrès Panafricain sur les grands aspects de la conscientisation intra-religieuse⁵.»

¹ H. Le Saux écrit à ce propos: «The integration of their (Eastern religions) fundamental intuition is vital for Christianity, if it wishes to survive and develop organically in the East, however remote that integration may seem to be at present» (NAB13[82]6).

² Voir C. Geffré, *Ibid.*, p. 20.

³ Voir K. Åmell, *Op. cit.*, p. 34 et M. L. Fitzgerald, «L'Expérience religieuse dans un contexte pluraliste», *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 89 (1995/2), p. 150.

⁴ A. Peelman, *Op. cit.*, p. 142.

⁵ C. Tholens nous confia ces propos dans sa lettre datée du 20 janvier 1998.

À l'heure où l'inculturation se réduit souvent à un discours théologique inclusiviste et abstrait¹, l'expérience dialogale des moines peut aider à en ressaisir la dimension profonde, en sensibilisant au fait que la foi chrétienne n'a d'avenir réel dans les cultures d'Asie, d'Afrique ou encore d'Occident² que dans la mesure où l'inculturation touche aussi la dimension religieuse. Broyé sous l'étau de l'hospitalité et de la contemplation, de l'amour et de la kénose, l'«ego chrétien» disparaît avec la peur de perdre son identité même³; ce qui permet ainsi à l'expérience chrétienne d'intégrer un environnement culturel et religieux non-chrétien. Mais si le dialogue intrareligieux ouvre la voie à l'inculturation, n'est-il pas plus juste de parler d'«inculturation mutuelle»? L'inculturation du christianisme n'appelle-t-elle pas à son tour l'inculturation de la religion avec laquelle le chrétien entre en dialogue? Dans son dialogue profond avec l'hindouisme, H. Le Saux a permis à l'expérience religieuse chrétienne de prendre racine dans le sol indien et d'être reconnue comme une spiritualité authentique. Le Bénédictin français, on le sait, a intégré dans sa foi chrétienne l'expérience hindoue de l'*advaita*. Les moines en dialogue favorisent l'enracinement d'une expérience chrétienne contemplative en

¹ Voir E. Vilanova, *Op. cit.*, p. 1040.

² le Bénédictin, P. Gordan, écrit: «In a broader sense it has to be said that the entire Church find itself at all times and everywhere in dialogue with the surrounding religions, even where there is no mission as such or no well-defined religion. For it would be a delusion to think that in a «Christian» country the Church was exempt from this task. Indeed, it is not difficult to perceive the gulf existing between the philosophy of life of those who still call themselves Christians, and real religion, with all its demands.»; «Inter-religious Dialogue and the A.I.M.», *A.I.M. Bulletin* 27 (1979), p. 44.

³ Dom Bernardo écrit: «This inculturation can bring on fear, a fear of losing your monastic identity. In order to avoid this or be freed from it, the first thing to do is deepen your monastic culture» (MID55[96]19).

Amérique du Nord, et ce, au contact tout particulièrement du bouddhisme. En retour, ils facilitent l'inculturation du bouddhisme en Occident.

Le dialogue des moines représente bien plus qu'une simple activité inusitée qui permet la rencontre d'hommes et de femmes en quête de l'ultime; il est également le lieu matriciel d'où peut émerger une nouvelle conscience globale¹. Le dialogue revêt une valeur initiatique et prophétique. Mais si l'expérience dialogale produit l'étincelle nécessaire au changement radical des consciences dans le sens d'une réconciliation entre pluralisme religieux et expérience subjective de Dieu, il n'en demeure pas moins que ce changement ne peut être effectif que dans la mesure où l'idéal dialogal des moines déborde le cercle restreint du monachisme. Il importe que cet idéal devienne une préoccupation laïque sur la base de l'«archétype monacal²». K. Rahner remarque judicieusement que «St. Benoît ne savait pas [...] qu'en se retirant avec quelques moines au Mont-Cassin et qu'en fondant ainsi le monachisme, il devenait le père d'un nouvel Occident³». De la même façon, il est permis de penser que les membres du M.I.D. et du D.I.M., à la suite des «Pères du dialogue», en se «retirant» au cœur de l'altérité religieuse, deviennent les

¹ Voir E. H. Cousins (MID56[96]17).

² L'idée du moine archétypal qui fut le thème central du symposium d'Holyoke en 1980 développé par R. Panikkar. Toute personne possède en elle cette dimension monastique qui correspond à la capacité de se dévouer totalement à une recherche intérieure de la réalité ultime. Dans ce cas, on parle de *hidden monks*. Cette compréhension du moine eut une résonance dès Petersham: la paix mondiale dépend de l'union de tous les contemplatifs, qu'ils appartiennent ou non à une tradition religieuse spécifique. Voir NAB2[78]5 et NAB5[79]5. Déjà T. Merton évoqua l'importance d'une «serious communication and <communion> among contemplatives of different traditions, disciplines, and religions, believing that this can contribute much to the development of man at this crucial moment of his history» (NAB2[78]5).

³ K. Rahner, *L'Église a-t-elle encore sa chance?*, Paris, Cerf, 1953, p. 71.

précurseurs d'un nouveau monde où l'Orient et l'Occident trouvent les moyens de leur réconciliation. P. Coff assume cette vision des choses lorsqu'elle déclare:

Perhaps it is time for Benedict, founder of Western monasticism and patron of Europe, to be recognized as father of the new age. [...] The Benedictine task of yesterday was that vital one of securing and preserving high levels of culture and civilization. The challenge for today's Christian monk and disciple is to rediscover those principles of monastic life in East and West which are valid for all traditions: silence, selflessness, simplicity, nonviolence, nonattachment, respect for life in all its forms, the importance of spiritual awakening for each person, compassion, generosity, and loving kindness. Once these are rediscovered, they must be shared through dialog and prayer with the whole world¹.

Si, hier, les disciples de saint Benoît ont évangélisé les campagnes européennes et contribué à forger le profil occidental du christianisme, ils défendent aujourd'hui, paradoxalement, l'idée du dialogue interreligieux et d'une désoccidentalisation du christianisme, faisant de l'abbaye de St. Ligugé (Isère) — la première d'Europe et qui, en 1959, abrita la première réunion de l'A.I.M. (NPHM,18) — un symbole particulièrement fort annonçant l'aube d'une nouvelle ère chrétienne.

¹ P. Coff, «Benedictine Spirituality and India's Religion», *Spirituality Today* 32/3 (septembre 1980), p. 245.

BIBLIOGRAPHIE

Notre bibliographie comporte un très grand nombre de sources inédites. Peu de livres ont été publiés sur le sujet du dialogue monastique. Cependant, beaucoup d'études *ad hoc* ont paru sous forme d'articles dans des bulletins et revues. Cette bibliographie se divise en deux grandes parties. La première se rapporte aux sources non publiées ou non imprimées disponibles chez l'auteur de la thèse. Ces documents d'archives sont classés selon cinq genres littéraires: les documents non publiés (rapports, lettres, etc.), les entrevues réalisées par l'auteur avec les personnes concernées, la correspondance personnelle de l'auteur avec les personnes impliquées dans le dialogue intermonastique, la participation de l'auteur aux activités du M.I.D., et les documents vidéo relatant des événements majeurs de l'histoire du mouvement. La seconde partie rassemble diverses publications — bulletins et revues, documents, livres et articles — que nous organisons par genres littéraires et par thèmes. D'un côté, nous retrouvons les bulletins et revues, ainsi que les documents pontificaux et ecclésiastiques; de l'autre, les écrits sur le dialogue interreligieux monastique, sur la contemplation et le dialogue de l'expérience religieuse, sur le dialogue chrétien-bouddhiste, ainsi que sur la théologie des religions et le dialogue interreligieux en général.

I - Archives

- 1 - Documents non publiés
- 2 - Entrevues réalisées par l'auteur
- 3 - Correspondance personnelle de l'auteur
- 4 - Participation de l'auteur
- 5 - Documents vidéo

II - Publications

1 - Genres littéraires

- 1.1 - Bulletins et Revues
- 1.2 - Documents pontificaux et ecclésiiaux

2 - Thématique

- 2.1 - Dialogue interreligieux monastique
- 2.2 - Contemplation et dialogue de l'expérience religieuse
- 2.3 - Dialogue chrétien-bouddhiste
- 2.4 - Dialogue interreligieux et théologie des religions



I - ARCHIVES

1 - Documents non publiés

*** «10th Anniversary N.A.B.E.W.D. Bulletin 1978-1987». (A55)

*** «Aide Inter-Monastique. North American Board for East-West Dialog», Circulaire 11 (mars 1982) (A83)

*** «Bylaws of Monastic Interreligious Dialogue (Board of Directors; Meeting of the Board of Directors; Officers; Committees; Executive Director; Amendments; Waiver of Notice)», rapport, 3p. (A54)

*** «Commission pour le Dialogue Interreligieux Monastique: DIM», Circulaire 8 (mars 1981), 4p. (A84)

*** «Committee for Interreligious Dialogue of The Japan Bishops' Conference, Tokyo», déc. 1990. (A74)

-
- *** «Compte rendu de la vingt-troisième réunion de la commission centrale d'Europe, Saint-Maurice en Valais, 18-19 juin 1994. (A38)
- *** «Contact Person's Role Description and Qualifications», 1994. (A42)
- *** «Criteria for Selection and Membership for Advisors. Monastic Interreligious Dialogue Board as of June 1994», 1994. (A44)
- *** «Criteria for Selection and Membership for Advisors. Monastic Interreligious Dialogue Board proposal for June Bd. Meeting», 1994. (A43)
- *** «Decisions and Delegations», Aide Inter-Monastique. North American Board for East-West Dialog, rapport de la 10e réunion annuelle (4-8 décembre 1986), St. Anselm's Abbey, Washington. (A85)
- *** «General Secretary DIM-MID (proposed job description 5/95)», rapport, 1995. (A49)
- *** «Gethsemani Project Buddhist/Christian Monastics Dialogue on Meditation Practice», demande de subvention, 10p. (A22)
- *** «Job Description of the NABEWD Executive Secretary», rapport, 1 mai 1990. (A46)
- *** «Minutes. Aide Inter-Monastique. North American Board for East-West Dialog, rapport de la 5e réunion annuelle (5-6 décembre 1981)», Osage+Monastery, Tulsa, OK, 5p. (A88)
- *** «Minutes. A.I.M.'s North American Board for East-West Dialogue», version annotée du bulletin n°1. (A10)
- *** «Monastic Interreligious Dialogue. Executive director. Job Description», rapport, 1 janvier 1995. (A47)
- *** «Monastic Interreligious Dialogue. Origins; Goals», rapport, 1993. (A16)
- *** «Monastic Interreligious Dialogue. Preferred Organizational Structure», rapport, décembre 1992. (A53)
- *** «Monasticism and Global Perspective», The Benedictine Congress: Workshop and Interest sessions, June 20, 1980, St John's Abbey, conférence. (A2)

-
- *** «Notes and Comments from Readers of the N.A.B.E.W.D. Bulletin - '85-'86». (A55)
- *** «Programme pour le Dialogue Interreligieux Monastique», 1995, 7p. (A89)
- *** «Rapport de la rencontre du 10 mars 1990 de la Chinese Catholic Bishops Conference», Commission for the Doctrine of the Faith, 30 mars 1990. (A75)
- *** «Rencontre de Petersham - 4/13 juin 1977», rapport, 8p. (A97)
- *** «Report of the Annual Meeting of the North American Board for East-West Dialogue (December 10-14, 1987; Conception Abbey, Conception, MI)», rapport, 14p. (A86)
- *** «Report of the Annual Meeting of the North American Board for East-West Dialogue (October 7-9, 1988; Saint Anselm's Abbey, Manchester, NH)», rapport, 14p. (A87)
- *** «Secretariat D.I.M. à Vanves», Circulaire 2 (juillet 1978), 4p. (A91)
- *** «Signatories to the Universal Declaration on Non-Violence», 7 octobre 1990. (A32)
- *** «Testimonials from the Readers who subscribe to the M.I.D. Bulletin», 1994-1995. (C4)
- *** «Vie monastique et voies orientales», rapport de la rencontre de Loppem, 29 août 1977, 7p. (A93)
- BARNHART, Bruno, «Project Contemplation and/in Dialogue. Questionnaire», réponse, 16 février 1993. (A92)
- «Events/Projects for 1994 Report». (A59)
- BÉTHUNE, Pierre-François (de), «Remarque au sujet du document <Dialogue et mission (III)>», 5p. (A95)
- «Deux patriarches des moines: Benoît et Bodhidharma», 18p. (A98)
- «Les Données de base du dialogue interreligieux», rapport sur l'attitude dialogale de Jésus, 6p. (A96)

-
- Lettre à T. Keating (extrait). (A41)
 - «Un avis personnel au sujet du N.A.B.E.W.D. Remarques plus générales au sujet du dialogue interreligieux chez les moines et moniales», 3p. (A35)
 - «Une théologie de la prière (dans la tradition catholique)», p. 11. (A99)
 - Lettre à P. Coff, 27 octobre 1985. (A40)
 - «Rapport présenté au Conseil pontical pour le Dialogue Interreligieux au sujet de la Lettre de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi sur quelques aspects de la méditation chrétienne», 7p. (A34).
 - «Rapport sur la Commission pour le Dialogue Interreligieux Monastique. 1992», Monastère de Clerlande, 6p. (A80)
 - Lettre à Thomas Keating, 28 avril 1992. (A120)
 - Lettre à Katherine Howard, 8 juillet 1993. (A37)
 - Lettre à Katherine Howard, 29 juillet 1994. (A36)
 - «Rapport au congrès des abbés pour les années 1992-1996», Secrétariat Général des Commissions pour le dialogue interreligieux monastique, Monastère de Clerlande, 6p. (A79)
- COFF, Pascaline, circulaire sur le N.A.B.E.W.D. (background, founded, purpose, membership, Bulletin). (A12)
- «Phase III N.A.B.E.W.D. Monastic Hospitality Program». (A30)
 - Circulaire sur la Commission (Founded; Purpose; Organizers; Members; 1978 in Review), 1982. (A14)
 - «Activities 1978-1983 A.I.M. N.A.B.E.W.D.», rapport, 1983. (A4)
 - «N.A.B.E.W.D. Fact Sheet», rapport, Tulsa, novembre 1985, 2p. (A5)
 - «Intermonastic dialogue in North America. Origins and historical background of N.A.B.E.W.D.», rapport, 1986, 4p. (A6)

-
- «Dialog — Communication that Becomes Communion», rapport sur le programme d'hospitalité, 1987. (A29)
- «N.A.B.E.W.D. Activities (1978-1988)», rapport, janvier 1988. (A7)
- Lettre à Karma Gelek Yuthok, 3 février 1990. (A28)
- Lettre à Karma Gelek Yuthok, 4 septembre 1990. (A63)
- Lettre à Douglas Conlan, 10 octobre 1990. (A65)
- Lettre à Patrick Regan, 16 janvier 1992. (A124)
- Lettre à K. Howard, 2 juin 1992. (L36)
- Lettre à Karma Gelek Yuthok, 29 juillet 1992. (A27)
- «The Gethsemani Encounter. The Point where we are», conférence, 22-27 juillet 1996, 8p. (A9)
- CONLAN, Douglas, Lettre à Katherine Howard, 29 octobre 1990. (A64)
- CONNER, James, lettre à Daniel J. Donohue, Président de la Dan Murphy Foundation, 17 avril 1994. (A114)
- DENTINGER Richard A., Lettre au North American Board for East-West Dialogue (statut de l'organisme), 17 mai 1991. (A52)
- DREUILLE, Mayeul (de), «Dialogue monastique en Inde entre chrétiens et Tibétains, 15-18 novembre 1992». (A24)
- EUDES, John, Lettre à James Wiseman, 16 avril 1995. (A115)
- FREEMAN, Maya, «Monastic Interreligious Dialogue. Contact Persons Workshop. Christian-Hindu. June 13-16 1994», St Procopius Abbey (IL), rapport, 24p. (A61)
- FUNK, M.-M., Lettre à J. W. Wiseman (Assumptions of Secretary of the Board), 30 novembre 1993, 5p. (A45)
- «Monastic Interreligious Dialogue Goals (revised 12/1993); Origins of MID (revised April 15 1993); MID Activities 1978-1994». (A8)

— Programme du «Christian/Hindu Dialogue Contact Persons of MID Workshop», prospectus, 1994. (A20)

— «Contact Persons and Board Members Reports (List of Contact Persons 1991 and 1994; list of Board Members 1994; Hindu/Christian Participants Registered for Workshop 1994; reports from Contact Persons, Board Members and Advisors)», 8 juin 1994. (A60)

— «Monastic Interreligious Dialogue (what is MID?; what is its purpose?; How does it finance its work?; what are some of the things it has accomplished?; How you can [...])», prospectus, 1996. (A21)

GRABNER, Donald, «Visit to Tibetan Buddhist Monasteries in India: September 1-October 15, 1986», Ashram de Shantivanam, rapport (réflexions personnelles), 29 octobre 1986, 6p. (A82)

HENRY, Patrick, Lettre à K. Howard, 9 septembre 1993. (A112)

HIEDA, Misako, «Regarding Cardinal Ratzinger's Letter to the Bishops on <Some Aspects of Christian meditation>», Lettre, Regina Pacis Priory, Japon, 29 juin 1990. (A70)

HOWARD, Katherine, North American Board for East-West Dialogue. Contact Persons' Conference. June 27-30, 1991, Saint John's Abbey, Collegetown (MN)», rapport, 1 octobre 1991, 21p. (A62)

— Letter to Contact Persons (Information for Board Members to and Education of Communities; The Five Point Peace Plan of His holiness, the Dalai Lama; Contact Persons in the Monasteries; The North American Board for East-West Dialogue), 1991, 5p. (A57)

— Lettre à Thomas Keating, 22 février 1991. (A103)

— Lettre à W. Teasdale (déclaration sur la non-violence), 19 juillet 1991. (A106)

— Lettre à Daniel Ward (information for the By-Laws), 6 juillet 1992. (A51)

— Lettre à Karma Gelek Yuthok, 23 octobre 1992. (A25)

KEATING, Thomas, Lettre à K. Howard, 20 décembre 1990. (A102)

— Lettre à Patrick Regan, 4 juin 1991. (A105)

-
- Lettre à Patrick Regan, 31 janvier 1992. (A110)
- Lettre à P.-F. de Béthune, 8 juin 1992. (A39)
- KELLY, Timothy et Ruth FOX, Lettre aux abbés et aux abbesses, décembre 1993. (A58)
- O'HARA, Mary L., «Report of the Meeting on Inter-Religious Dialogue held at Maria Assumpta Academy, Petersham, Mass. U.S.A.», rapport, 4-13 juin 1977, 48p. (A1)
- NAYAK, A., «La Méditation chrétienne et les méthodes orientales», Lettre, Fribourg, 25 décembre 1989. (A77)
- REGAN, Patrick, Lettre à K. Howard, 6 décembre 1991. (A108)
- Lettre à Thomas Keating, 26 août 1991. (A107)
- Lettre à Pascaline Coff, 23 janvier 1992. (A123)
- SOOS, Bernard (de), Lettre à K. Howard, 30 janvier 1992. (A109)
- SWAMI ARUMUGAM KATIR (éditeur de *HinduismToday*), Lettre, 18 mars 1990. (A76)
- THEISEN, Jerome, Lettre à K. Howard, 13 avril 1993. (A111)
- Lettre à M.-M. Funk (restructuration des commissions; diagramme de la nouvelle structure), 12 avril 1994. (A113)
- TONINI, Simone, «Impressions et observations sur l'AIM et le DIM/NABEWD», rapport, Rome, 20 février 1980. (A90)
- VEILLEUX, Armand, «Report on the activities of the North American Board for East-West Dialogue for 1978-1980 (Origins of the Board; Activities of the North American Board; General Remarks)», Abbaye de Mistassini, Québec, 12 mai 1980, 8p. (A3)
- «Lettre du Chairman du North American Borad à l'A.I.M.», lettre à M.-R. de Floris, Mistassini, 26 février 1980, dans Commission Monastique Interreligieuse. Secrétariat D.I.M. à Vanves, Circulaire 7 (février 1980), 5p. (A94)

— Lettre à K. Howard, 20 avril 1991. (A104)

WEAKLAND, Rembert G., Lettre à K. Howard, 20 septembre 1990. (A101)

WISEMAN, James W., «1994 Report on the Work of Monastic Interreligious Dialogue. Prepared for American Monastic Superiors», 1994. (A48)

2 - Entrevues réalisées par l'auteur

AITKEN, Robert, Honolulu, Hawaii, 11 novembre 1994 (E14[94/2]1).

BARNHART, Bruno, Camaldolese Hermitage, Big Sur (Californie), 26 octobre 1994 (E1[94/2]1; E2[94/2]1; E3[94/2]1)

BAUMER-DESPEIGNE, Odette, Abbaye de Gethsémani (Kentucky), Rencontre monastique chrétienne-bouddhiste, 24 juillet 1996 (E7[96]2) et 26 juillet 1996 (E12[96]1-2; E13[96]1-2).

BÉTHUNE, Pierre-François (de), Abbaye de Saint-André, Belgique, hiver 1996 (E1[96/2]1-2); 26 août 1997 (E1[97]1-2; E2[97]1-2) et 27 août 1997 (E3[97]1-2; E4[97]1-2); Abbaye de Gethsémani (KY), 24 juillet 1996 (E6[96]2; E7[96]1).

CHAPPELL, David, président de la S.B.C.S., University of Hawaii, Honolulu, 2 novembre 1994 (E7[94]1); 4 novembre 1994 (E9[94]1) et 11 novembre 1994 (E14[94/2]2).

CHATFIELD, Joan, University of Hawaii, Hawaii, 6 novembre 1994 (E11[94/2]1-2)

COFF, Pascaline, Osage Monastery, Oklahoma, 11 octobre 1994 (E6[94]1-2); 13 octobre 1994 (E8[94]1) et 15 octobre 1994 (E8[94]2).

CONNER, James, Ava monastery, Missouri, 15 octobre 1994 (E1[94]1-2; E2[94]1; E4[94]1-2; E5[94]2).

CORLESS, Roger, DePaul University, Chicago, 30 juillet (E19[96]1).

DREUILLE, Mayeul (de), Curia Generalitia. Congregationis Sublacensis, Rome, 21 mai 1993 (E2[93]1-2); 25 mai 1993 (E3[93]1-2) et 31 mai 1993 (E5[93]1-2).

FUNK, Mary Margaret, Our Lady of Grace Monastery, Beech Grove, Indiana, 29 septembre 1994 (E1[94]1-2); 3 octobre 1994 (E2[94]1-2) et 4 octobre 1994 (E2[94]2; E3[94]2).

KARMA LAKSHE TSOMO, Présidente de l'association internationale Sakyadhita, University of Hawaii, Honolulu, 17 novembre 1994 (E16[94/2]1).

MACHADO, Félix, C.P.D.I., Rome, 29 mai 1993 (E4[93]1-2).

MAHA GHOSANANDA, Abbaye de Gethsémani, Rencontre monastique chrétienne-bouddhiste, 23 juillet 1996 (E4[96]1).

MICHEL, Thomas, C.P.D.I., Rome, 29 mai 1993 (E5[93]1-2).

MITCHELL, Donald, Purdue University, Lafayette, 3 octobre 1994 (E3[94]1-2).

PENNINGTON, Basil, Abbaye de Gethsémani, 26 juillet 1996 (E15[96]2).

SOOS, Bernard (de), Secrétariat de l'A.I.M., Vanves, 2 juin 1993 (E6[93]1).

VEILLEUX, Armand, Casa Generalizia Cistercensi, Rome, 20 mai 1993 (E1[93]1-2; E2[93]1) et 28 mai 1993 (E4[93]2).

3 - Correspondance personnelle

BAUMER-DESPEIGNE, Odette, 27 juillet 1996 (réponse au questionnaire). (A68)

COFF, Pascaline, 9 mars 1998 (histoire du N.A.B.E.W.D.; intercommunion; logo; Lettre de J. Ratzinger). (A118)

— 3 septembre 1996 (réponse au questionnaire). (A69)

DREUILLE, Mayeul (de), 4 février 1996. (A116)

MITCHELL, Donald, 18 août 1996 (réponse au questionnaire). (A67)

THOLENS, Cornelius, 20 janvier 1998 (histoire de l'A.I.M. et du N.A.B.E.W.D.; intercommunion; rencontre chrétienne-bouddhique). (A117)

— 16 mars 1998 (histoire de l'A.I.M.; Petersham). (A119)

WISEMAN, James W., automne 1996 (réponse au questionnaire). (A66)

4 - Participation de l'auteur

- Réunion annuelle du M.I.D., Abbaye de Gethsémani (Kentucky), 4-7 août 1995.
- Rencontre interreligieuse monastique, Abbaye de Gethsémani (Kentucky), 22-27 juillet 1996.
- Congrès de la Société for Buddhist-Christian Studies, DePaul University, Chicago, 27 juillet - 3 août 1996.
- Réunion annuelle du M.I.D., Abbaye cistercienne d'Oka (Québec), 9-11 octobre 1998.

5 - Documents vidéo

- *The Space in the Heart of the Lotus*, Orsino Productions, octobre 1987.
- *Swamiji. Un Voyage intérieur*, C.F.R.T. T.F.1, 1984.

COTTRELL, Harold, *25 Years Later. A Visit to Gethsemani*, 1996.

N.A.B.W.E.D., *Challenges to Monastic Life Today: Formation and Reformation* (I- Understanding Today's Challenges to Monastic Life; II- Christian Monasticism in the Social and Political World; III- Dismantling the False Self: Poverty, Celibacy and Obedience in the East (1); IV- Dismantling the False Self: Poverty, Celibacy and Obedience in the East (2); V- Summation: Dialog in East-West Monasticism), Cima Production, Blacksburg, Virginia, 1985.

II - PUBLICATIONS

1 - Genres littéraires

1.1 - Revues et bulletins

Bulletin. North American Board for East-West Dialogue.

Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue.

Dialogue Interreligieux Monastique. Bulletin de la Commission francophone d'Europe.

Bulletin international. Commissions pour le Dialogue Interreligieux Monastique.

Bulletin de l'A.I.M.

Bulletin. Secretarius pro non Christianis.

Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones.

Cistercian Studies, devenu Cistercian Studies Quaterly à partir de 1991.

Monastic Studies.

Buddhist-Christian Studies.

Monastic Education: Christian and Buddhist Dialogue.

Monastic Encounter: A Bulletin for Monks and Nuns in Britain and Ireland Interested in Meeting Those of Other Faiths.

1.2 - Documents pontificaux et ecclésiastiques

Catéchisme de l'Église Catholique, Paris, Mame/Plon, 1992, 676p.

Catéchisme des provinces ecclésiastiques de Québec, Montréal et Ottawa, Sherbrooke, St-Raphaël, 1976, 118p.

ARINZE, Francis, «La Vrai tolérance est amour du prochain. Message du cardinal Francis Arinze aux bouddhistes», *Documentation catholique* 2137 (5 mai 1996), pp. 416-417.

— «Letter of Cardinal Francis Arinze on Inter-religious Monastic Dialogue», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 43 (1992), pp. 15-16.

Commission théologique internationale, *Le Christianisme et les religions*, Paris, Centurion/Cerf, 1997, 108p.

Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux et Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples, «Dialogue et annonce. Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'Annonce de l'Évangile de Jésus-Christ», *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 77 (Pentecôte 1991), pp. 251-302.

JEAN PAUL II, *Entrez dans l'espérance*, Paris, Plon-Mame, 1994, 335p.

PAUL VI, «Discours de SS. Paul VI lors de l'ouverture de la deuxième session du Concile (29 septembre 1963)», dans Paul-Aimé MARTIN, *Vatican II. Les documents conciliaires. Texte intégral*, Fides, Montréal et Paris, 1966, pp. 595-612.

— «Discours de S.S. Paul VI à l'Assemblée générale de l'O.N.U. (4 octobre 1965)», Paul-Aimé MARTIN, *Vatican II. Les documents conciliaires. Texte intégral*, Fides, Montréal et Paris, 1966, pp. 618-626.

— «Lettre encyclique «*Populorum progressio*» sur le développement des peuples», *Documentation catholique* 64 (janvier-juin 1967), pp. 673-704.

PIE XI, «Lettre encyclique *Rerum Ecclesiae* adressée à L'Épiscopat par S. S. Pie XI», *Documentation catholique* 15 (1926), pp. 1411-1426.

PIE XII, «Encyclique <*Fidei donum*> sur la situation des Missions catholiques, notamment en Afrique», *Documentation catholique* 1251 (12 mai 1957), pp. 581-596.

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

— *Documentation catholique* 1997/1 (7 janvier 1991), pp. 16-23.

— et Tarcisio BERTONE, «Note sur les écrits du Père Anthony Di Mello, s.j.», *L'Osservatore Romano* 34 (25 août 1998), p. 9.

ROSALES G. B. et C. G. ARÉVALO (éd.), *For All the Peoples of Asia. Federation of Asian Bishops' Conferences. Documents from 1970 to 1991*, New York, Orbis Books, 1992.

Secrétariat pour les Non-Chrétiens, «Attitude de l'Église catholique devant les croyants des autres religions. Réflexions et orientations concernant le dialogue et la mission», *Bulletin. Secretarius pro non Christianis* (Pentecôte 1984), 22p. (DM)

— *Documentation catholique* 1880/16 (2 septembre 1984), pp. 844-849.

TONINI, Simone, *L'Église - Les non-chrétiens - les moines. Début et développement du dialogue*, Faits et documents présentés par S. Tonini, Vanves, Secrétariat de l'A.I.M., 1981.

2 - Thématique

2.1 - Le dialogue interreligieux monastique

*** *Actes du congrès de Kandy, Sri Lanka*, Vanves, A.I.M., 1980, 239p.

*** «A Dialogue with Sr. Mary Margaret Funk», *Branching Out* 8/2 (avril-juin 1994), pp. 6-8.

*** «A Monastic Ashram in the U.S.A. O+M Forest of Peace», *Bulletin de l'A.I.M.* 30 (1981), pp. 51-52.

*** «Conclusions de la rencontre de Bangkok», *Bulletin de l'A.I.M.* 9 (1969), pp. 25-27.

*** «Contemplation and interreligious dialogue. References and perspectives drawn from the experiences of monastics», *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 49 (1994), pp. 12-19.

*** «Contemplation et dialogue interreligieux. Repères et perspectives puisés dans l'expérience des moines», *Bulletin. Secretarius pro non Christianis* 84 (1993-XXVIII/3), pp. 250-270.

*** «Création du Secrétariat général pour le Dialogue Interreligieux Monastique», *Dialogue Interreligieux Monastique. Bulletin de la Commission Francophone d'Europe*, 11 (novembre 1994), p. 4.

-
- *** «Deux commissions pour le dialogue est-ouest», *Bulletin de l'A.I.M.* 24 (1978), pp. 56-63.
- *** D.I.M., «La <Lettre aux évêques de l'Église catholique sur quelques aspects de la méditation chrétienne>», *Bulletin de l'A.I.M.* 49 (1990), pp. 86-88.
- *** «Entrevue avec le Père Bede Griffiths», *Œuménisme* 104 (décembre 1991), pp. 7-10.
- *** *Les Moines chrétiens face aux religions d'Asie. Bangalore 1973*, Vanves, Secrétariat de l'A.I.M., 1974.
- *** «Monastic Interreligious Dialogue», *Harmony* 18/1 (avril 1993), p. 5.
- *** «Programme pour le dialogue interreligieux monastique», *Bulletin. Secretarius pro non Christianis* 67 (1988-XXIII/1), pp. 42-48.
- *** «Questionnaire préparatoire à la rencontre de Bangkok», *Rythmes du monde. Le Bulletin des missions* 16/4 (1968), pp. 211-213.
- *** «Sri Lanka - <The Best Yet> - Reflections from the Board and friends», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 9 (1980), pp. 3-4.
- *** «Summer 1977 - Two meetings: Petersham (U.S.A.) and Loppem (Belgium)», *A.I.M. Bulletin* 23 (1977), pp. 63-71.
- *** «The <Asiatic Group> in the Abbey of La Pierre-qui-vire», *A.I.M. Bulletin* 18 (1975), pp. 37-38.
- *** «The Second Meeting of the Monks of Asia», *Cistercian Studies* 9 (1974), pp. 77-336.
- *** «Tribute to Thomas Merton», *Cistercian Studies* 3-4 (1968-69), pp. 265-277.
- *** «Vibration of love and the Pastoral Dimensions of Contemplation. An Interview with Abbot Cornelius J. Tholens», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 5 (1979), pp. 3-6.
- *** «World Peace, Contemplation and the Monastic Dialogue. Merton and Talbott», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 14 (1982), pp. 3-5.

ACHARYA, Francis, «Monastic Contact with Hippies and Spiritual Seekers from the West», *A.I.M. Bulletin* 14 (1972), pp. 41-47.

— «Swami Abhishiktananda. A Memorial Tribute», *A.I.M. Bulletin* 17 (1974), pp. 72-76.

AITKEN, Robert et David STEINDL-RAST, *The Ground We Share. Everyday Practice, Buddhist and Christian*, Liguori, Triumph Books, 1994, 248p.

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

BALTHASAR, Hans Urs (von), «Meditation als Verrat», *Geist und Leben. Zeitschrift für Azese und Mystik* 50 (1977), pp. 260-269.

— et als, *Des Bords du Gange aux rives du Jourdain*, Paris, Saint Paul, 1983, 213p. (BGJ)

BAUMER-DESPEIGNE, Odette, «The Spiritual Journey of Henri Le Saux - Abhishiktananda», *Cistercian Studies* 18 (1983), pp. 310-329.

— «Cheminement spirituel d'Henri Le Saux (Textes inédits)», *La Vie spirituelle* 144 (1990), pp. 531-543.

— «The Spiritual Way of Henri Le Saux - Swami Abhishiktananda», *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 48 (1993), pp. 20-25.

BEDNARD, E., «Monastic Life - Key for Building International Harmony - World Peace», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 6 (1979), pp. 8-9.

BÉTHUNE, Pierre-François de, «Two Patriarchs of Monasticism: Benedict and Bodhidharma», *Bulletin. Secretarius pro non Christianis* 46 (1981-XVI/1), pp. 23-29.

— «The Opening Stage of Dialogue with Non-Christian Monks», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 12 (1981), p. 9-11.

— «The Orient in Our Midst», *A.I.M. Bulletin* 32 (1982), pp. 39-50.

-
- «Kyoto-Japan. Echange spirituel entre moines chrétiens et bouddhistes Zen (5 octobre - 5 novembre 1983)», *Bulletin. Secretarius pro non Christianis* 55 (1984-XIX/1), pp. 93-96.
- «Les Rencontres avec l'Orient en Europe. Responsabilités des chrétiens confrontés aux méthodes orientales», *Bulletin. Secretarius pro non Christianis* 55 (1984-XIX/1), pp. 67-79.
- «Program For Inter-Religious Monastic Dialogue (D.I.M.)», *A.I.M. Bulletin* 40 (1986), pp. 133-140.
- «Quand les chrétiens pratiquent le zen. Chances et risques», *Études* 367/3 (1987), pp. 235-247.
- «L'Hospitalité monastique interreligieuse (Propos sur l'accueil de moines non-chrétiens par les moines chrétiens)», *Bulletin de l'A.I.M.* 42 (1987), pp. 109-117.
- «Quelques réflexions après la journée mondiale de prière à Assise», *Bulletin. Secretarius pro non Christianis* 64 (1987-XXII/1), pp. 156-160.
- «After Assisi - Dialogue is new», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 28 (1987), p. 11-13.
- «L'Hospitalité interreligieuse. Réflexions sur une pratique du dialogue», *Bulletin. Secretarius pro non Christianis* 67 (1988-XXIII/1), pp. 49-67.
- «Le Dialogue chrétien-bouddhiste comme expérience spirituelle», *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 83 (1993 XXVIII/2), pp. 153-166.
- «Monks in Dialogue with Believers from Other Religions», *Studies in Formative Spirituality*, XIV/1 (février 1993), pp. 129-138.
- «La Pichenette de Vatican II», *L'Actualité religieuse dans le monde* 2 (octobre 1993), pp. 38-41.
- «In Memoriam. Père Jean Leclercq (1911-1993)», *Bulletin de la Commission Francophone d'Europe* 9 (novembre 1993), p. 8.
- «15-16 juin, Göttweig (Autriche). 22^e réunion de la commission centrale du DIM», *Dialogue Interreligieux Monastique. Bulletin de la Commission Francophone d'Europe*, 9 (novembre 1993), pp. 7-9.

-
- «Le Silence, chemin de dialogue. Réflexions sur l'expérience des moines en dialogue», *Chemins de dialogue* 6 (octobre 1995), pp. 201-207.
- «Christian-Buddhist Dialogue as Spiritual Experience», *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 52 (1995), pp. 16-24.
- «Le Dialogue des spiritualités», *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 92 (1996/2), pp. 251-259.
- «L'Hospitalité religieuse», dans *Par la foi et l'hospitalité*, Clerlande, Publications de Saint-André [Cahier de Clerlande, 4], 1997, pp. 9-40.
- «L'Expérience spirituelle du dialogue interreligieux», dans *Par la foi et l'hospitalité*, Clerlande, Publications de Saint-André [Cahier de Clerlande, 4], 1997, pp. 61-82.
- «Contemplation et dialogue interreligieux», dans *Par la foi et l'hospitalité*, Clerlande, Publications de Saint-André [Cahier de Clerlande, 4], 1997, pp. 97-129.
- «The Bond of Peace, A Few Theological Reflections about Interreligious Prayer», *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 98 (1998/2), pp. 159-165.
- «Le Défi du bouddhisme», *Bulletin international des commissions pour le dialogue interreligieux monastique* 5 (1998), pp. 27-31.
- BILLOT, Benoît, *Voyage dans les monastères zen*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987.
- BODO, Murray, «The Dalai Lama Visits Gethsemani», *St. Anthony Messenger* (janvier 1997), pp. 29-34.
- BRAGT, Jan Van, «East-West Spiritual Exchange II, October 5 to November 5, 1983», *Nanzan Bulletin* 8 (1984), pp. 10-23.
- BRÜCK, Michäel von, «Discoveries in India - Meditation», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 5 (1979), pp. 5-6.
- CHERGÉ, Christian (de), «Testament de Christian De Chergé, o.s.c.o.», *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 5 (1979), pp. 21-22.

-
- COFF, Pascaline, «Benedictine Spirituality and India's Religion», *Spirituality Today* 32/3 (septembre 1980), pp. 237-246.
- «Eastern Influences on Benedictine Spirituality», *Cistercian Studies* 24 (1989), pp. 252-263.
- «The Inner Journey: Reflections on the Awakening of Mind and Heart in Buddhism and Christianity», *Buddhist-Christian Studies* 11 (1991), pp. 173-195.
- «Abhishiktananda. An Interview with Odette Baumer-Despeigne», *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 51 (1994), pp. 17-24.
- «Bede Griffiths: the Man, the Monk, the Mystic», *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 51 (1994), pp. 24-29.
- CONNER, James, «Boulder Conference on Buddhist/Christian Meditation: <The Spiritual Path>», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 15 (1982), pp. 6-8.
- «Interreligious Dialogue in India Today», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 22 (1985), pp. 3-6.
- «A Tribute to Thomas Merton», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 56 (1996), pp. 10-11.
- CORLESS, Roger, «Sense and Nonsense in Buddhist-Christian Intermonastic Dialogue», *Monastic Studies* 19 (1991), pp. 11-22.
- CÔTÉ, Jacques, «Monasticism in the Post-Conciliar World: The Historico-Geographical Situation», *Monastic Studies* 13 (automne 1982), pp. 239-258.
- «Altérité et religions dans l'expérience de Dom Henri Le Saux», *Chemins de dialogue* 2 (juin 1993), pp. 27-53.
- DALAI LAMA, «Universal Responsibility and the Good Heart», *Cistercian Studies* 19 (1984), pp. 3-9.
- «Tribute to Thomas Merton», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 56 (1996), p. 9.
- «Harmony, Dialogue and Meditation», *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 57 (1997), p. 11-15.

-
- DALMAIS, I.-H., «Dialogue Between Christianity and Indian Spiritual Traditions», *A.I.M. Bulletin* 18 (1975), pp. 35-36.
- DAMMERTZ, Victor, «Authentic encounter - Responsible Dialogue - Primate Encourages Exchange», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 12 (1981), p. 11.
- «Some Thoughts on Intermonastic Dialogue», *Monastic Studies* 19 (1991), pp. 9-10.
- DAVY, Marie-Madeleine, *Le Passeur entre deux rives*, Paris, Albin Michel, 1997.
- DREUILLE, Mayeul (de), «For A Monastic Dialogue with Non-Christians», *A.I.M. Bulletin* 18 (1975), pp. 32-34.
- «Towards an Interreligious Monastic Dialogue», *A.I.M. Bulletin* 20 (1976), pp. 46-50.
- «Dialogue with the Religions of Asia», *A.I.M. Bulletin* 23 (1977), pp. 79-86.
- «Monks of Today and Dialogue between the Major Religions», *A.I.M. Bulletin* 34 (1983), pp. 137-151.
- «De la psalmodie à la contemplation, la place du Yoga et du Zen dans la méditation chrétienne», *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 80 (1992-XXVII/2), pp. 190-208.
- DUERBECK, Julian (von), «A Monastic View of Kenosis and Sunyata», *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 51 (1994), p. 11-16.
- FITZGERALD, Michael L., «L'Expérience religieuse dans un contexte pluraliste», *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 89 (1995/2), pp. 143-154.
- FLORIS, Marie-Robert (de), «La Rencontre de Bangkok», *Rythmes du monde. Le bulletin des missions*, 16/4 (1968), pp. 253-256.
- «Une Nouvelle activité monastique de l'A.I.M.», *Bulletin de l'A.I.M.* 17 (1974), pp. 61-63.

-
- «Abbots' Congress - Rome, September 1997. Dom M. Robert de Floris: Report on A.I.M. Secretariat», *A.I.M. Bulletin* 23 (1977), pp.56-62.
- «Deux commissions pour le dialogue est-ouest», dans *Bulletin de l'A.I.M.* 24 (1978), pp. 56-63.
- FOX, Ruth, «S. Ruth Recounts Tibetan Buddhist Hospitality», *The Benedictine Witness* (janvier 1987), pp. 3-4.
- FUNK, Margaret-Funk, «An Interview with Swami Harshananda, Bangalore», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 58 (1997), p. 14-16.
- GERRY, Joseph J., «Gethsemani - U.S.A.: Gethsemani Buddhist-Christian Encounter on Spiritual Life, Prayer, and Meditation, 22-27 July 1996», *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 95 (1997/2), pp. 216-219.
- GIVE, Bernard (de), «Two Commissions for East-West Dialogue», *A.I.M. Bulletin* 24 (1978), pp. 64-66.
- «Three Months among the Tibetan Lamas», *A.I.M. Bulletin* 28 (1980), pp. 54-65.
- «Le Dialogue interreligieux monastique», *Dharma* 18 (1993), pp. 72-74.
- «Une Entreprise féconde: le dialogue interreligieux monastique», *Studia missinalia* 43 (1994), pp. 95-113.
- GORDAN, Paul, «Inter-religious Dialogue and the A.I.M.», *A.I.M. Bulletin* 27 (1979), pp. 43-45.
- GRIFFITHS, Bede, «Transcending Dualism: An Eastern Approach to the Semitic Religions», *Cistercian Studies* 20 (1985), pp. 73-87.
- «Emerging Consciousness For A New Humankind», *A.I.M. Bulletin* 39 (1985), pp.161-163.
- «The Emerging Universal Consciousness and the Mystical Traditions of Asia», *Cistercian Studies* 22 (1987), pp. 76-87.
- *A New Vision of Reality*, Springfield, Templegate, 1989, 304p.

-
- «Christianity in the Light of the East. (The Hibbert Lecture 1989)», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 36 (1989), pp. 5-8.
- «Monk's Reponse to Document on Christian Prayer from the Congregation Doctrine of Faith», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 38 (1990), p. 11.
- *The New Creation of Christ*, Springfield, Templegate, 1992, 112p.
- «Dzogchen and Christian Contemplation», *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 50 (1994), pp. 12-14.
- *Expérience chrétienne et mystique hindoue*, Paris, Albin Michel, 1995, 209p.
- HENRY Patrick G. et Donald K. SWEARER, *For the Sake of the World. The Spirit of Buddhist and Christian Monasticism*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, 256p.
- HIRUDAYAM, Ignatius, «Reflections on Interreligious dialogue», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 17 (1983), pp. 8-9.
- HOFFMANN, Comas (Stefan), *Das Mönchtum als ein Ort der interreligiösen Begegnung* [thèse], Bonn, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Katholisch-Theologische Fakultät, 1994.
- ISHIGAMI-IAGOLNITZER, Mitchiko, *Dialogue interreligieux monastique. Bouddhiste-Chrétiens au Japon et en Europe*, Paris, C.N.R.S. (Sciences et Lettre), 1992, 234p.
- KALSANG DADUL, «East-West - Phase II - Expériences and reflections of three Tibetan Buddhist Monks in Spiritual America», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 20 (1984), pp. 9-10.
- KEATING, Thomas, «At the Heart of the World, The Human Family is Already One», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 17 (1983), pp. 9-10.
- «The Lineage of Jesus Christ - Gift of Contemplation», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 25 (1986), pp. 8-9.
- «Centering Prayer and the Christian contemplative tradition», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 40 (1991), pp. 9-12.

-
- «The Spirituality of Dialogue», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 42 (1991), pp. 6-7.
- «The Christian Contemplative Tradition», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 46 (1993), pp. 11-15.
- LANDE, Aasulv, «Catholic Zen, A Critical of Katrin Amell's Dissertation», *Uppsala Studies of Mission*, 1991, pp. 20-33.
- LAVIGNE, GilChrist, «Peace is In Every Step», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue Interreligious Dialogue* 56 (1996), p. 13.
- LECLERCQ, Jean, «The Contemplative Life and Monasticism in the Light of Vatican II», *Cistercian Studies* 2/1 1967, pp. 53-75.
- «Problèmes monastiques d'Extrême-Orient. Rapport de synthèse», *Rythmes du monde. Le bulletin des missions*, 16/4 (1968), pp. 214-232.
- «Derniers souvenirs», *Bulletin de l'A.I.M.* 9 (1969), pp. 17-21.
- «Merton and the East», *A.I.M. Bulletin* 25 (1978), pp. 45-52.
- *Nouvelle Page d'Histoire Monastique, histoire de l'A.I.M. 1960-1985*, Paris, Publication de l'A.I.M., 1986, 224p.
- «Multiplurality. Benedictine Life in the Church Today», *Cistercian Studies* 7 (1972), pp. 77-84.
- «Hospitality and Monastic Prayer», *Cistercian Studies* 3 (1973), pp. 3-24.
- «Merton and the East», *Cistercian Studies* 8 (1978), pp. 309-317.
- LEFEBURE, Leo, «Buddhists and Christians in Dialogue: Report of the Working Group on Catholic-Buddhist Dialogue», *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 95 (1997/2), pp. 220-227.
- LE SAUX, Henri, *Ermites du Saccidananda*, Paris, Casterman, 1956.
- *Intériorité et révélation. Essais théologiques*, Sisteron, Présence, 1982, 333p.
- *A Benedictine Ashram*, Douglas, Times Press (seconde édition), 1964.

-
- *Sagesse hindoue, mystique chrétienne. Du védanta à la Trinité*, Paris, Centurion, 1965, 301p.
- *La Rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, Paris, Seuil, 1966, 236p.
- *Une Messe aux sources du Gange*, Paris, Seuil, 1967, 91p.
- «The Sannyasa Ideal», *A.I.M. Bulletin* 21 (1976), pp. 46-53.
- «The Depth-Dimension of Religious Dialogue», *Vidyajyoti* 45 (1981), pp. 202-221.
- «The Depth-Dimension of Religious Dialogue», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 13 (1982), pp. 3-8.
- «<You have sensed the Abyss - Now enter it!>», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 16 (1983), p. 9.
- LEVESQUE, J., «De <Fidei donum> à <Redemptor hominis>. De nouveaux chemins pour la mission», *Documents épiscopat. Bulletin du Secrétariat de la Conférence épiscopale française*, 8 (avril 1992), pp. 1-9.
- LUBAC, Henri (de), *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Aubier, 1952.
- MAHA GHOSANANDA, «The Human Family», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue Interreligious Dialogue* 56 (1996), pp. 11-13.
- MASSEIN, Pierre, «Le Point de vue bouddhiste et le point de vue chrétien sur les techniques de méditation», *Bulletin de l'A.I.M.* 27 (79), pp. 50-55.
- «Buddhism and ourselves», *A.I.M. Bulletin* 37 (1984), pp. 127-142.
- MATUS, Thomas, «Interreligious Meeting of Praglia (Italy) (October 1977)», *A.I.M. Bulletin* 23 (1977), pp. 72-86.
- *Yoga and the Jesus Prayer Tradition. An Experiment in Faith*, Ramsey, N.J., Paulist Press, 1984, 193p.
- «Dialogue and Via Negativa», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 23 (1985), pp. 10-11.

MCINENRY, Dennis Q., «Thomas Merton and Oriental Thought», *Cistercian Studies* 14 (1979), pp. 59-80.

MERTON, Thomas, «Lettre d'Asie», *Bulletin de l'A.I.M.* 9 (1969), pp. 22-23.

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

— *Le Retour au silence. La vie contemplative dans le monde actuel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975.

— *Zen, Tao et Nirvâna. Esprit et contemplation en Extrême-Orient*, Paris, Fayard, 1986.

— *Thoughts on the East*, New York, New Directions, 1995, 84p.

MITCHELL Donald W. et James WISEMAN (éd.), *The Gethsemani Encounter. A Dialogue on the Spiritual Life by Buddhist and Christian Monastics*, New York, Continuum, 1995, 306p.

MOFFITT, John, «La Rencontre de Bangkok. Chronique», *Bulletin de l'A.I.M.* 9 (1969), pp. 7-16.

— *A New Charter for Monasticism*, Presses de l'Université Notre-Dame, 1970.

— «Memories of Thomas Merton», *Cistercian Studies* 14 (1979), pp. 73-80.

MONCHANIN, Jules, *Lettres au Père Le Saux*, Paris, Cerf, 1995, 286p.

NAYAK, Anand et Anne-Marie ABRARD, «Dialogue in Ashrams in India», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 16 (1983), pp. 9-10.

NICHOLL, Donald, «The Leading of the Spirit», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 36 (1989), pp. 8-9.

O'HANLON, Daniel, «Les Moines d'Asie découvrent l'Asie», *Bulletin de l'A.I.M.* 16 (1974), pp. 7-27.

— «The Influence of <Eastern Traditions> on Thomas Merton's Personal Prayer», *Cistercian Studies Quarterly* 26 (1991), pp. 165-183.

-
- «The Integration of Spiritual Practices», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue Interreligious Bulletin* 45 (1992), pp. 16-20.
- PANIKKAR, Raymond, «Contribution of Christian Monasticism in Asia to the Universal Church», *A.I.M. Bulletin* 17 (1974), pp. 27-37.
- *Cistercian Studies* 10 (1975), pp. 73-84.
- «Un Défi à la modernité: l'esprit contemplatif», *Interculture* 130 (hiver 1996), pp. 38-50.
- «The Prayer of Our Being», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue Interreligious Dialogue* 57 (1997), p. 15-16.
- PENNINGTON, Basil, «La Rencontre de Petersham: spiritualité pour une culture mondiale», *Bulletin de l'A.I.M.* 24 (1978), p. 50.
- «Monasticism in World Religions. Seminar at Asirvanam», *A.I.M. Bulletin* 33 (1982), pp. 51-55.
- PHILIBERT, Paul, «An Open Letter to American Religious Concerning Cardinal Ratzinger's Instruction on aspects of Christian Meditation», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 38 (1990), pp. 7-10.
- PIERIS, Aloysius, «Origins and Place of Monasticism in Buddhist-Christian Dialogue», *A.I.M. Bulletin* 20 (1976), pp. 38-45.
- «Western Christianity and Eastern Religions», *Cistercian Studies* 15 (1980), pp. 50-66.
- RAVERTY, Aaron, «Tibetan Monks visit St. John's Abbey - Collegeville», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 43 (1992), pp. 6-8.
- «Monastic Interreligious Dialogue: Tibet, Nepal, and Northern India», *Cistercian Studies Quarterly* 32 (mai 1997), pp. 245-263.
- ROBINSON, John-David, «Word out of Silence. A Symposium on World Spiritualities», *Cross Currents* 24/2-3 (automne 1974), 395p.
- ROSSANO, Pietro, «Dialogue between Christian and Non-Christian Monks: opportunities and Difficulties», *A.I.M. Bulletin* 29 (1980), pp. 57-66.

-
- «Le Cheminement du dialogue interreligieux de <Nostra ætate> à nos jours», *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 74 (1990-XXV/2), pp. 130-142.
- SAMY, A., «May a Christian Practice Zen or Yoga?», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 39 (1990), pp. 7-11.
- SCANLON, Leslie, «Dalai Lama to Visit Gethsemani Abbey, Indiana University», *The Courier Journal* (21 juillet 1996), B3.
- «Tibet's Dalai Lama addresses Topics Spiritual and Political», *The Courier Journal* (23 juillet 1996), B5.
- «Tibetan Leader addresses Topics Spiritual and Political», *The Courier Journal* (23 juillet 1996), B1.
- SIMON, Monique, *La Vie monastique, lieu œcuménique*, Paris, Cerf, 1997, 229p.
- SOOS, Bernard (de), «The Report of A.I.M.'s activities, presented to the Congress of Abbots (September 1984)», *A.I.M. Bulletin* 37 (84), pp. 10-21.
- «In India the Pope Recommends Inter-Religious Dialogue», *A.I.M. Bulletin* 40 (1986), pp. 127-132.
- STEINDL-RAST, David, «Pastoral Dimension of Contemplation - Monk Heart to Heart at U.N.», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 5 (1979), pp. 6-7.
- «Who is Jesus Christ for Us Today», dans Donald S. Lopez et Steven C. Rockefeller, *The Christ and the Bodhisattva*, New York, State University of New York Press, 1987, pp. 99-115.
- «A Shift in Buddhist-Christian Dialogue», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 30 (1987), pp. 10-13.
- TEASDALE, Wayne, «Abhishiktananda's Contemplative Theology», *Monastic Studies* 13 (automne 1982), pp. 179-199.
- «A monastic (contemplative) contribution to global healing», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 46 (1993), pp. 15-20.

THOLENS, Cornelius, «Indian Impressions», *A.I.M. Bulletin* 16 (1974), pp. 75-78.

— «Inquiry among Western Monasteries in view of further Interreligious Dialogue», *A.I.M. Bulletin* 19 (1975), pp. 45-47.

— «Meeting Projects for 1977», *A.I.M. Bulletin* 21 (1976), pp. 42-43.

— «Allocution de Dom Tholens», *Bulletin de l'A.I.M.* 42 (1987), pp. 3-8.

THURSTON, Bonnie, «Zen influence of Thomas Merton's View of the Self», *Japanese Religions* 14/3 (décembre 1986), pp. 28-47.

— «Why Merton Looked East», *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 49 (1994), pp. 20-24.

VACHON, Robert, «De-missionizing and true Contemplative Life», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 5 (1979), pp. 8-9.

— «Des Religieux et moines chrétiens s'asseoient avec Bouddha et s'abreuvent aux sources du Ganges», *Monchanin* 2 (1969), pp. 7-9.

VEILLEUX, Armand, «Creativeness and Fidelity to Tradition», *Cistercian Studies* 3 (1968), pp. 98-103.

— «Inter-religious Monastic Dialogue. Monasticism and Culture - Encounter: Oxford - Bangalore», *A.I.M. Bulletin* 19 (1975), pp. 39-44.

— «The Contractions and Birthpangs of a New Mankind», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 6 (1979), pp. 6-8.

— «The Heart of the Church of the Future», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 15 (1982), p. 10.

WISEMAN, James W., «Christian Monastics and Interreligious Dialogue», *Cistercian Studies Quarterly* 27 (1992), pp. 257-271.

— «<Enveloped by Mystery>: The spiritual Journey of Henri Le Saux», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 45 (1992), pp. 7-15.

YAMADA KOUN ROSHI, «St. Benedict and Buddha - On Christianity and Zen», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 23 (1985), pp. 9-10.

ZAGO, Marcello, «Dialogue interreligieux et vie religieuse», *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 89 (1995/2), pp. 171-175.

2.2 - Contemplation et dialogue de l'expérience religieuse

*** «Bangalore — India. A Theological Reflection on the Experience of Interreligious Prayer. Ecumenical Christian Center, Whitefield, Bangalore, 5-9 July 1996», *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 93 (1996/3), pp. 370-378.

*** «Letter to the Bishops of the Church on some Aspects of Christian Meditation», *The Japan Missionary Bulletin* 44/3 (aut. 1990).

*** *Le Nuage d'inconnnaissance*, Paris, Seuil, 1977, 241p.

*** «Prière chrétienne et méditation orientale», *La Libre Belgique* (1-2 Jan. 1990).

*** «Trying to Reconcile the Ways of the Vatican and the East», *Sunday New York Times* (1 juillet 1990).

*** «Vatican's meditation document draws support, The Church's cautions about meditation techniques distorted by media, contemplatives say», *Our Sunday Visitor* (1 avril 1990).

AMALADOSS, Michel, «Qui suis-je? Un catholique hindou», *Christus* 22 (1975), pp. 159-171.

— «Quelqu'un peut-il être hindou-chrétien?», *Chemin de dialogue* 9 (1997), 151-162p.

ARINZE, Francis, «Spirituality in Dialogue», *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 96 (1997/3), pp. 371-376.

BARNHART, Bruno, *The Good Wine. Reading John from the Center*, Mahwah, N.J., Paulist Press, 1993, 537p.

-
- BISHOP, Harv, «Vatican Letter no attack on Eastern Religions», *Denver Catholic Register* (17 jan. 1990).
- BORELLI, John J., «Reflections on <Letter to the Bishops of the Catholic Church on Some Aspects of Christian Meditation> », *Buddhist-Christian Studies* 11 (1991), pp. 139-147.
- CABANNE, E. D., «Beyond Kenosis: New Foundations for Buddhist-Christian Dialogue», *Buddhist-Christian Studies* 13 (1993), pp. 103-117.
- COBB, John B., «Christianity and Eastern Wisdom», *Japanese Journal of Religious Studies* (1978), pp. 285-298.
- «Can a Buddhist be a Christian Too?», *Japanese Journal of Religious Studies* (1978), pp. 35-55.
- *Bouddhisme et christianisme. Au-delà du dialogue?*, Genève, Labor et Fides, 1988, 178p.
- CORLESS, Roger J., «The Mutual Fulfillment of Buddhism and Christianity in Co-inherent Superconsciousness», dans Paul O. Ingram et Frederick J. Streng, *Buddhist-Christian Dialogue. Mutual Renewal and Transformation*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1986, pp. 115-136.
- et Paul F. KNITTER (éd.), *Buddhist Emptiness and Christian Trinity. Essays and Explorations*, Mahwah, N.Y., Paulist Press, 1990, 109p.
- COUSINS, Ewert H., *Christ of the 21st Century*, Rockport, Element, 1992, 206p.
- COUTURE, André, «Réflexions en marge du livre de John B. Cobb, Bouddhisme-Christianisme. Au-delà du dialogue?», dans Marcel Viau (dir.), *Les Défis du dialogue. Questions de théologies pratiques*, Québec, Faculté de théologie, Université Laval, 1990, pp. 54-67.
- CRONIN, Kevin M., *Kenosis. Emptying Self and the Path of Christian Service*, Rockport, Element, 1992, 116p.
- DUNNE, John S., *The Way of All the Earth*, New York, Macmillan, 1978, 240p.
- *The Reasons of the Heart*, Londres, Notre Dame, 1979, 172p.
- DUPRE, Louis et James WISEMAN, *Light from Light, An Anthology of Christian Mysticism*, Mahweh, Paulist Press, 1988, 440p.

-
- GRANDFIELD, D., *Heightened consciousness, the mystical difference*, N.Y. Mahwah, Paulist Press, 1991, 219p.
- JOHNSTON, William, *The Inner Eye of Love. Mysticism and Religion*, San Francisco, Harper and Row, 1982, 208p.
- KEATING, Thomas, *The Heart of the World. A Spiritual Catechism*, New York, Crossroad, 1989, p. 80.
- *Intimacy with God*, New York, Crossroad, 1994, 168p.
- , Basil PENNINGTON et Thomas E. CLARKE, *Finding Grace at the Center*, Petersham, St. Bede's Publications, 1978, 66p.
- KRAMER, Kenneth p. , «A Silent Dialogue: The Intrareligious Dimension», *Buddhist-Christian Studies* 10 (1990), pp. 127-132.
- INGRAM, Paul O., «Interfaith Dialogue as a source of Buddhist-Christian Creative Transformation», dans Paul O. Ingram et Frederick J. Streng, *Buddhist-Christian Dialogue. Mutual Renewal and Transformation*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1986, pp. 77-94.
- MASQUELIER, Ysé, «Réponse au Cardinal Ratzinger», *Le Monde* (26 jan. 1990).
- MEIJA, J., «Etre ensemble pour prier. Réflexions théologiques», *Documentation catholique* 1929/21 (7 décembre 1986), pp. 1083-1085.
- MERTON, Thomas, *Wisdom of the Desert*, New York, New Directions, 1960.
- *New Seeds of Contemplation*, New York, New Directions, 1972, 297p.
- *La Vie contemplative dans le monde actuel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1976, 99p.
- MOFFITT, John, *Journey to Gorakhpur: An Encounter with Christ beyond Christianity*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1972.
- NUGENT, Christopher, «Satori in St John of the Cross», *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 47 (1993), pp. 13-18.
- PAINADATH, Sebastian, «Quest for the Spiritual Masters», *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* (août 1990).

-
- PANIKKAR, Raymond, «Faith and Belief. A Multireligious Experience», *Anglican Theological Review* 53 (1971), pp. 219-137.
- *Blessed Simplicity*, New York, The Seabury Press, 1982, 202p.
- *Le Dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 1985, 175p.
- «Témoignage et dialogue», *Interculture* 97 (octobre 1987), pp. 39-40.
- *Éloge du simple. Le moine comme archétype universel*, Paris, Albin Michel, 1995, 238p.
- PIERIS, Aloysius, *Love Meets Wisdom. A Christian Experience of Buddhism*, New York, Orbis Books, 1988, 161p.
- SANSON, Henri, «Dialogue intérieur interreligieux», *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 96 (1997/3), pp. 377-385.
- SIEGWALT, Gérard, *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne. I. Les fondements de la foi. 2. Réalité et révélation*, Genève-Paris, Labor et Fides-Cerf, 1987, 524p.
- «Le Christianisme et le dialogue interreligieux: vérité et tolérance», *Lumière et Vie* 222 (1995), pp. 45-60.
- STRENG, Frederick J., «Mutual Transformation: An Answer to a Religious Question», *Buddhist-Christian Studies* 13 (1993), pp. 122-126.
- SUDBRACK, Joseph, «The Challenge of Eastern Meditation», *Monastic Studies* 12 (1976), pp. 121-150.
- SWIDLER, Leonard, «The Dialogue Decalogue: Ground Rules for Interreligious Dialogue», *Journal of Ecumenical Studies* 20/1 (1983), pp. 1-4.
- URUBSHUROW, Victoria, «Love is God: A Buddhist Interreligious Response to the Vatican Instruction on <Some Aspects of Christian Meditation>», *Buddhist-Christian Studies* 11 (1991), pp. 149-172.
- WIJNGAARDS, John, «Learning from the East», *The Tablet* (16 déc. 1989).

2.3 - Dialogue chrétien-bouddhiste

*** «Bouddhisme et christianisme: convergences et divergences. Déclaration finale d'un colloque interreligieux à Taiwan», *Documentation catholique* 2130 (21 janvier 1996), pp. 93-94.

*** «Buddhist-Christian Colloquium. Kaohsiung, Taiwan, 31 July-4 August 1996», *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 90 (1995/3), 391p.

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

ARRAJ, James, *God, Zen and the Intuition of Being*, Inner Growth Books, 1988, 137p.

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

BOISVERT, Mathieu, «A Comparison of the Early Forms of Buddhist and Christian Monastic Traditions», *Buddhist-Christian Studies* 12 (1992), pp. 123-141.

BOURGEOIS, Henri, Michel ALIBERT et Béatrice VIARD, *Yoga et christianisme. Quelles convergences?*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, 274p.

— et Jean-Pierre SCHNETZLER, *Prière et méditation dans le christianisme et le bouddhisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, 233p.

CHAPPELL, David, «New Horizons for Buddhist-Christian Encounter», *The Council of Societies for the Study of Religion Bulletin* 22/3 (Septembre 1993), p. 66.

CHEVALIER, Jacques, *Histoire de la pensée. La pensée antique* (Volume 1), Paris, Flammarion, 1955, 762p.

COOL, Michel, «Le Testament du Panzerkardinal», *L'Express* (20 mars 1997), pp. 68-70.

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

-
- CUSH, Denise, «British Buddhism and the New Age», *Journal of Contemporary Religion*, 11/2 (1996), pp. 195-208.
- DHAMARASIRI, Gunapala, «Extracts from A Buddhist Critique of the Christian Concept of God», dans Paul J. Griffiths (éd.), *Christian Through Non-Christian Eyes*, New York, Orbis Book, 1990, pp. 153-161.
- DUMOULIN Henri, *Christianity meets Buddhism*, La Salle (Illinois), Open Court, 1974, 206p.
- FIELD, Rick, *How the Swans Came to the Lake*, Boulder, Shambala, 1981, 430p.
- GIRA, Dennis, *Comprendre le bouddhisme*, Paris, Centurion, 1989, 205p.
- «Peut-on parler d'«expérience religieuse» dans le bouddhisme», *Chemins de dialogue* 3 (janvier 1994), pp. 89-97.
- GIRAULT, René, «Les Quatre nobles vérités du Bouddha», *L'Actualité religieuse dans le monde*, 2 (octobre 1993), pp. 4-7.
- GRIFFITHS, Paul J. (éd.), *Christian Through Non-Christian Eyes*, New York, Orbis Book, 1990, 286p. Voir partie III: «Buddhist Perceptions of Christianity in the Twentieth Century», pp. 135-189.
- GUARDINI, Romano, *Le Seigneur*, Paris, Alsatia, 1946, t.1.
- JOHNSTON, William, «The Mystical Reading of Scripture. Some Suggestions from Buddhism», *Cistercian Studies* 6 (1971), pp. 57-64.
- «Mysticism and Vital Energy», *Cistercian Studies Quarterly* 29 (1994), pp. 102-115.
- KRISHNAMURTI, *Aux Étudiants*, Paris, Stock, 1972, 258p.
- LEFEBURE, Léo, *The Buddha and the Christ: Explorations in Buddhist and Christian Dialogue*, Maryknoll, Orbis Books, 1993, 238p.
- LENOIR, Frédéric, «Les Spiritualités orientales en Occident» dans *Encyclopédie des religions*, Thèmes 2, Paris, Bayard, 1997, pp. 2371-2390.
- LOPEZ, Donald S. et Steven C. ROCKFELLER, *The Christ and the Bodhisattva*, New York, State University of New York Press, 1987, p. 30.

MITCHELL, Donald W., — «Remarks of Pope on Buddhism Cause Reactions», *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 52 (1995), pp. 24-26.

— «The Making of Buddhist-Catholic Statement», *Buddhist-Christian Studies* 16 (1996), pp. 203-208.

PIERIS, Alosyus, «East in the West: resolving a spiritual crisis», *Monastic Studies*, 1988, pp. 79-90.

RAGUIN, Yves, «Meditation without Object», *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 55 (1996), pp. 16-17.

SWIDLER, Léonard et Seiichi YAGI, *A Bridge to Buddhist-Christian Dialogue*, New York, Paulist Press, 1990, 152p.

TEASDALE, Wayne, «Upanishadic Mysticism and Meister Eckhart: Some Parallels», *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 54 (1995), pp. 27-28.

THICH NHAT HANH, *Living Buddha, Living Christ*, New York, Riverhead Books, 1995, 208p.

VALLET, Odon, *Jésus et Bouddha. Destins croisés du christianisme et du bouddhisme*, Paris, Albin Michel, 1996, 263p.

2.4 - Dialogue interreligieux et théologie des religions

*** «Être ensemble pour prier. Réflexions théologique sur la journée mondiale de prière pour la paix (Assise, 27.10.1986)», *Documents Épiscopats. Bulletin du secrétariat de la conférence épiscopale française* 14 (septembre 1986), pp. 1-4.

AMALADOSS, Michaël, «Being a Christian Community among Other Believing Communities», *Current Dialogue* 26 (Juin 1994), pp. 23-33.

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

ARMSTRONG, Karen, *Histoire de Dieu. D'Abraham à nos jours*, Paris, Seuil, 1997, 515p.

BARNES, Michael, *Christian Identity and Religious Pluralism. Religions in Conversation*, Nashville, Abingdon Press, 1989, 200p.

— «Theology of Religions in a Post-Modern World», *The Month* 28 (1994), pp. 270-274, 325-330.

BASSET, Jean-Claude, *Le Dialogue interreligieux. Histoire et avenir*, Paris, Cerf, 503p.

BERGERON, Richard, «Les Religions sont-elles des demeures de Dieu?», dans J.C. PETIT (ed.), *Où demeures-tu?* (mélange G. Couturier), Montréal, Boréal/Fides, 1994, pp. 461-485.

BONIFACE, Archimandrite, *Eastern Monasticism and the Future of the Church*, Stamford, Basileos Press, 1993.

BRAYBROOKE, Marcus, *Inter-faith Organizations, 1893-1979: An Historical Directory*, New York/Toronto, The Edwin Mellen Press, 1980, 213p.

CHENU, Bruno, «L'Asie et l'Afrique. Nouveaux continents théologiques» dans *Au pays de la théologie*, Paris, Centurion, 1994, p. 190, pp. 189-196.

COUSINS, Ewert, «Building the Reign of God», *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue Interreligious Dialogue* 56 (1996), pp. 16-17.

COUTU, Lucien, *La Méditation hésychaste. À la découverte d'une grande tradition de l'Orient*, Montréal, Fides, 1996, 238p.

COUTURE, André, «Les Religions et le syncrétisme», *Nouveau dialogue* 113 (janv.-fév. 1997), pp. 17-18.

COWARD, Harold, *Pluralism: Challenge to World Religions*, New York, Orbis Books, 1985, 131p.

D'COSTA, Gavin, «Taking Other Religions Seriously: Some Ironies in the Current Debate on a Christian Theology of Religions», *The Thomist. A Speculative Quarterly Review* 54 (1990), pp. 519-529.

DELEURY, Guy, *Au Péril des religions*, Paris, Philippe Lebaud, 1997, 236p.

DINOIA, J. A., *The Diversity of Religions. A Christian Perspective*, Washington, The Catholic University of America Press, 1992.

-
- DRUMMOND, Richard Henry, *Toward a New Age in Christian Theology*, New York, Orbis Books, 1985, 258p.
- DUPUIS, Jacques, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris, Desclée, 1989, 345p.
- *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1997, 655p.
- ETCHEGARAY, Roger, «Real Dialogue Leads to Tolerance», *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 50 (1994), pp. 15-16.
- FÉDOU, Michel, *Les Religions selon la foi chrétienne*, Montréal/Paris, Médiaspaul/Cerf, 1996, 128p.
- GADILLE, Jacques, «La <Transversale> contemplative des modèles missionnaires», dans *La Mutation des modèles missionnaires au XXe siècle. Expériences d'inculturation chrétienne* [Les Cahiers de l'Institut Catholique de Lyon] 12 (1983), pp. 29-36.
- GEFFRÉ, Claude, «La Foi à l'âge du pluralisme religieux», *La Vie spirituelle* 687 (1989), pp. 805-815.
- «Les Fondements théologiques de l'inculturation», dans G. Langevin et R. Pirro (sous la direction de), *Le Christ et les cultures dans le monde et l'histoire*, Montréal, Bellarmin, 1991, pp. 15-23.
- «Théologie chrétienne et dialogue interreligieux», *Revue de l'Institut catholique de Paris* 38 (1991/2), pp. 63-82.
- «La Singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux», dans Joseph Doré et Christoph Theobald, *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui* (Mélanges Joseph Moingt), Paris, Cerf, 1993, pp. 351-369.
- «Le Fondement théologique du dialogue interreligieux», dans *Rencontre, dialogue, annonce*, Paris, Faculté de théologie et des sciences religieuses. Institut Catholique de Paris, 1995, pp. 83-106.
- «Le Dialogue entre les religions», *Encyclopédie des religions (Thèmes 2)*, Paris, Bayard, 1997, p. 2395-.

-
- GISEL, Pierre, «Promesses et risques d'une théologie du Saint-Esprit», *Laval théologique et philosophique* 48/3 (octobre 1992), pp. 351-366.
- GIRA, Dennis, *Les Religions*, Paris, Centurion, 1991, 119p.
- HARDY, Gilbert G., *Monastic Quest and Interreligious Dialogue*, New York, Peter Lang, 1990, p. 285.
- HÄRING, Hermann, «La Foi chrétienne au Dieu Trinité», *Concilium* 258 (1995), pp. 53-66.
- HICK, John et Paul KNITTER, *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York, Orbis Books, 1987, 227p.
- KNITTER, Paul F., *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards World Religions*, New York, Orbis Books, 1985, 288p.
- *Jesus and The Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, New York, Orbis Books, 1996.
- KÜNG, Hans, *Projet d'éthique planétaire. La Paix mondiale par la paix entre les religions*, Paris, Seuil, 1991, 254p.
- MITCHELL, Donald W., *Spirituality and Emptiness: The Dynamics of Spiritual Life in Buddhism and Christianity*, N.Y. Mahwah, Paulist Press, 1991, 224p.
- MOINGT, Joseph, «Un Avenir pour la théologie», *Recherches de science religieuse* 75/4 (1987), pp. 601-628.
- OSHIDA, Shigeto, «Evangelization and Inculturation», *The Japan Missionary Bulletin* 45/2 (été 1991), pp. 153-159.
- PANIKKAR, Raymond, *The Trinity and the Religious Experience of Man*, New York, Orbis Books.
- «Faith and Belief. A Multireligious Experience», *Anglican Theological Review* 53 (1971).
- (éd.), *The Vedic Experience: Mantramanjari*, Berkeley, University of California Press, 1977, 937p.
- *The Unknown Christ of Hinduism*, New York, Orbis Books, 1981, 195p.

-
- *The Silence of God: the Answer of the Buddha*, New York, Orbis Books, 1989, 288p.
- *Dwelling Place for Wisdom*, Westminster, John Knox Press, 1993, 179p.
- PEELMAN, Achiël, *L'Inculturation. L'Église et les cultures*, Paris/Ottawa, Desclée/Novalis, 1988, 197p.
- PROVENCHER, Normand, «Les Orientations et les enjeux des christologies contemporaines», *Science et Esprit* XLIX/1 (1997), pp. 5-23.
- RACE, Alan, *Christians and Religious Pluralism*, New York, Orbis Books, 1982, 176p.
- RAHNER, Karl, *L'Église a-t-elle encore sa chance?*, Paris, Cerf, 1953, 73p.
- «Sur le dialogue dans la société pluraliste», dans *Ecrits théologiques* (7), Paris, Desclée de Brouwer, 1967, pp. 21-36.
- SALENSON, Christian, «Histoire et enjeux de la rencontre d'Assise», *Chemins de dialogue* 7 (avril 96), pp. 15-29.
- SCHINELLER, Peter, «Christ and Church: A Spectrum of Views», *Theological Studies* 37 (1976), pp. 545-566.
- *A Handbook on Inculturation*, N.Y. Mahwah, Paulist Press, 1990, 134p.
- SCHWEITZER, Albert, *Les Religions mondiales et le christianisme*, Lausanne, Alethina, 1975, 79p.
- SHIRIEDA, John, «Catholic Church and Christian-Buddhist Dialogue», *Bulletin. Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* XXVIII/1 (1993), pp. 46-63.
- SMITH, Wilfred Cantwell, *Towards a World Theology*, New York, Orbis Books, 1990.
- SWIDLER, Leonard et al., *Death or Dialogue: From the Age of Monologue to the Age of Dialogue*, London, SCM; Philadelphia, Trinity Press International, 1990.

TOMKO, Jozef, «Le Dialogue chemin de la mission», *Chemins de dialogue* 4 (septembre 1994), pp. 65-105.

TOYNBEE, Arnold, *Le Christianisme et les autres religions du monde*, Paris, Éditions Universitaires, 1956, 131p.

TRACY, David, *Dialogue with the Other: The inter-Religious Dialogue*, Louvain, Peeters; Grand Rapids, Eerdmans, 1990, 123p.

VILANOVA, Évangélista, *Histoire des théologies chrétiennes III, XVIII^e - XX^e siècle*, Paris, Cerf, 1997, 1160p.

WHALING, F., *Christian Theology and World Religions: A Global Approach*, Londres, Marshall Pickering, 1986.

ANNEXE I - À PROPOS DU DIALOGUE DES MOINES

S. Batchelor écrit: «There is [...] a much quieter movement within the Church working towards a closer understanding of Buddhism, that in the long term may bear the most fruit. This is the Commission for Interfaith Monastic Dialogue founded by Benedictine and Cistercian monastics in Belgium in 1978 <to make known to all monks and nuns of the order the existence of other monastic traditions, together with the spiritual values they enshrine>»; dans *The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture*, Berkeley, Parallax Press, 1994, p. 219.

J. Borelli soutient: «Since the Second Vatican Council and the promulgation of the declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions (Nostra Aetate), one of the most significant interreligious dialogues involving Roman Catholics has been the monastic's dialogue, which has taken place on the Asian, European and American continents between Catholic monastics and Buddhist and Hindu monastics. That dialogue received the encouragement of Paul VI and John Paul II on several occasions. It has led to many fruitful exchanges on meditation and has produced numerous writings which have contributed to the growth of spirituality, especially among Christians. With the letter from the Congregation for the Doctrine of the Faith, that dialogue should also be encouraged to continue for the many benefits it will bring to all who are genuinely interested in meditation», dans «Reflections on <Letter to the Bishops of the Catholic Church on Some Aspects of Christian Meditation>», *Buddhist-Christian Studies* 11 (1991), p. 145.

C. Geffré écrit pour sa part qu'«en dépit de ces divergences qui s'enracinent dans des univers mentaux et dans des langues dont le génie est profondément différent, toute possibilité de dialogue entre l'Orient et l'Occident n'est pas vouée à l'échec, surtout dans l'ordre de la confrontation des expériences spirituelles», dans «Le dialogue entre les religions», *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard, 1997, p. 2395.

D. Gira affirme: «Il serait impossible de mentionner ici les diverses façons dont les monastères se sont engagés dans le dialogue interreligieux. Il suffira peut-être de dire que ce sont les moines et les moniales qui sont aujourd'hui les plus avancés sur le chemin du dialogue avec les bouddhistes en Europe et tout particulièrement en France», dans *Les Religions*, Paris, Centurion, 1991, p. 104.

Dans une lettre adressé le 9 sept 1993 à K. Howard, ex-secretaire exécutive du M.I.D., P. Henry déclare: «Monastic Interreligious Dialogue has clearly made far greater strides than most other players in the dialogue field».

Enfin, J.-P. Schnetzler précise que les «conditions d'un dialogue fructueux existent et ont déjà engendré réunions de prière, colloques, échanges

entre moines et publications diverses. Le dialogue entre les moines contemplatifs nous semble particulièrement prometteur et porteur de conclusions pratiques pour les fidèles», dans H. Bourgeois et J.-P. Schnetzler, *Prière et méditation dans le christianisme et le bouddhisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 110.

ANNEXE II - RÉFÉRENCES BIOGRAPHIQUES

- | | |
|-------------------------------|---|
| AITKEN, Robert | Bouddhiste zen et fondateur de la Diamond Sangha. Il participa à la première rencontre entre chrétiens et bouddhistes à Hawaii en 1984 qui donnera naissance plus tard à la S.B.C.S. Il est aussi l'auteur avec David Steindl-Rast de <i>The Ground We Share. Everyday Practice, Buddhist and Christian</i> , Liguori, Triumph Books, 1994. |
| BARNHART, Bruno | Camaldule de Big Sur (Californie). Ex-membre du M.I.D. |
| BAUMER-DESPEIGNE, Odette | Membre du D.I.M. et conseillère du M.I.D. Elle publia de nombreux manuscrits de H. Le Saux. |
| BÉTHUNE, Pierre-François (de) | Bénédictin de l'abbaye de Clerlande (Belgique). Secrétaire général du Dialogue Interreligieux Monastique à l'échelle internationale et Consultant du C.P.D.I. |
| CHAPPELL, David | Professeur à l'Université d'Hawaii. Président et co-fondateur de la S.B.C.S. |
| CHATFIELD, Joan | Directrice des affaires œcuméniques et interreligieuses dans le diocèse de Honolulu, Hawaii. |
| COFF, Pascaline | Bénédictine du monastère d'Osage à Tulsa (Oklahoma). Co-fondatrice et première secrétaire exécutive du N.A.B.E.W.D. et fondatrice du Bulletin qu'elle a édité de 1978 à 1989. |
| CONNER, James | Trappiste du monastère d'Ava (Missouri). Membre du M.I.D. et éditeur du Bulletin de 1989 à 1998. |
| COUSINS, Ewert H. | Professeur de théologie à l'Université Fordham et conseiller du M.I.D. depuis sa création. |
| DAKPO Rimpoche | Lama tibétain et chercheur au Collège de France. |
| DE GIVE, Bernard | Trappiste de l'abbaye de Scourmont (Belgique). Membre du D.I.M. et conseiller du M.I.D. depuis 1998. |
| DREUILLE, Mayeul (de) | Bénédictin de la Pierre-qui-Vire (France). Membre et co-fondateur du D.I.M. |

FLORIS, Robert-Marie (de)	Ancien bénédictin d'En Calcat (France). Premier Secrétaire de l'A.I.M.
FUNK, Marie-Margaret	Bénédictine du monastère Our Lady of Grace à Beech Grove (Indiana) et secrétaire exécutive du M.I.D. depuis 1993.
GIRA, Dennis	Directeur adjoint de l'Institut de science et de théologie des religions à l'Institut catholique de Paris et spécialiste du dialogue chrétien-bouddhiste en France. Il est déjà intervenu au sein du D.I.M.
HOWARD, Katrin	Bénédictine de monastère St. Benedict et secrétaire exécutive du M.I.D. de 1989 à 1993.
KEATING, Thomas	Trappiste du monastère de St. Benedict à Snowmass (Colorado) et président du M.I.D. de 1987 à 1992.
KELLY, Tymothy	Bénédictin de l'abbaye de St. John à Collegeville (Minnesota) et président du M.I.D. de 1992 à 1993.
MACHADO, Felix	Responsable du dossier sur les religions orientales au C.P.D.I.
MAHA GHOSANANDA	Chef spirituel bouddhiste du Cambodge.
MICHEL, Thomas	Responsable du dossier sur l'islam au C.P.D.I.
MITCHELL, Donald W.	Éditeur du Newsletter de la S.B.C.S. et personne-ressource pour le M.I.D.
PENNINGTON, Basil	Trappiste de l'abbaye de St. Joseph à Spencer (Massachusetts). Co-fondateur du N.A.B.E.W.D. et de la <i>centering prayer</i> .
SCHNETZLER, Jean-Pierre	Psychanaliste et bouddhiste de la tradition tibétaine. Il est un des pionniers du bouddhisme tibétain en France.
SOOS, Marie-Bernard (de)	Ex-président de l'A.I.M.
STEINDL-RAST, David	Camaldule de Big Sur (Californie) et ex-conseiller du M.I.D.
TEUNDRUP, Denis	Premier lama français et responsable du monastère de Karma Ling où il a organisé plusieurs rencontres avec des moines chrétiens évoquées dans le Bulletin du M.I.D. Voir NAB16[83]8 et MID 50[94]7.
THOLENS, Cornelius	Bénédictin de Slangenburgh (Pays-Bas) et co-fondateur de l'A.I.M. et du D.I.M.
VEILLEUX, Armand	Trappiste de l'abbaye de Mistassini au Québec, puis à Conyers aux États-Unis. Président du M.I.D. de 1979 à 1984.
WISEMAN, James W.	Bénédictin de l'abbaye de St. Anselm (Washington) et président du M.I.D. depuis 1993.

ANNEXE III - LES TROIS PROPHÈTES DU DIALOGUE INTERMONASTIQUE



BULLETIN
OF
MONASTIC
INTERRELIGIOUS
DIALOGUE

BULLETIN # 48

OCTOBER, 1993

Religious freedom . . . is the basic guarantee of every other expression of freedom. It intimately touches the individual in that inviolable sanctuary of the conscience, where the human being encounters the Creator and is fully aware of his or her own dignity. Correctly used, there is no social disorder to be feared from such freedom. In fact, sincere faith does not divide people but rather unites them despite their differences. There is nothing like faith to remind us that we have one Creator, we are all brothers and sisters! Thus religious freedom is a shield against totalitarianism and a decisive contribution to human brotherhood. True religious freedom rejects any temptation to intolerance and sectarianism and fosters attitudes of respectful and constructive dialogue. . . . It is necessary to learn the art of dialogue and listening, even when it requires an effort. It is the price of freedom, the secret of genuine moral and civil progress.

Pope John Paul II - Address to the people of Albania
April 25, 1993

FEATURED IN THIS ISSUE: Parliament of World's Religions - p. 1; Board Meeting of M.I.D. - p. 4; Buddhist-Christian Dialogue - p. 15; Twenty-fifth Anniversary of Death of Thomas Merton - p. 17; Twentieth Anniversary of Death of Abhishiktananda - p. 20; Memorials of Fr. Bede Griffiths - p. 26.

THREE MONASTIC PROPHETS



Thomas Merton
1915-1968



Henri Le Saux
1910-1973



Bede Griffiths
1906-1993

**ANNEXE IV - ENSEIGNEMENT BOUDDHIQUE LORS DES PREMIÈRES
PHASES DU PROGRAMME D'HOSPITALITÉ**

Lors de la phase I, Sithar Kunchok «gave short talks on the basic principles of Buddhism and told about Tibetan monastic life. These talks were usually followed by questions and answers and open discussion. In this way, a modest beginning to a Christian-Buddhist dialog began» (NAB20[84]9).

Par ailleurs, Sithar Kunchok a dit à Tenzin N. Tethong, représentant du Dalaï lama aux États-Unis: «[...] Since this is the first such informal dialog between two religions, we both do not have much understanding of each others' values; I therefore mostly speak on basic principles of Buddhism and Tibetan monastic life in Tibet and India and their spiritual values. We are having discussions and sharing of each others' ideas in a free and frank manner. I am also learning and observing some of the basic principles of Christianity and their monastic way of life, so that I can share more of my experiences and ideas with my fellow beings in India [...]» (NAB15[82]1-2).

En outre, «Although the visit was not meant to involve high-level theological dialog, some exchange did take place. In most communities, Kunchok was asked to describe basic Buddhist doctrines. This invariably led to discussion of certain differences such as Buddhist transmigration of souls and Catholic final judgment. Because most American monks know little of the East, such discussions did not produce much light, but Kunchok's travelling companion, T. Boyd [...] was able to provide some help through his knowledge of both traditions. He also could situate Tibetan Buddhism in the wide range of that tradition» (NAB17[83]2).

Même chose lors de la phase II: «We gave introductions to Buddhism which included teachings on the four noble truths, methods for achieving calm abiding, and ways of cultivating love and compassion, for which they showed a special interest, instructing in the techniques of <exchange of self for others> and the <sevenfold cause and effect precept>. We explained the Buddhist vows for novices and fully ordained monks, the way the monasteries supported themselves in Tibet and now in India, and the daily routine within the monasteries» (NAB20[84]9).

ANNEXE V - LE PROGRAMME D'HOSPITALITÉ ET LA CRISE TIBÉTAINE

Les membres prirent conscience de la crise tibétaine à cinq moments majeurs:

1- Lors de la phase III, le Dalaï lama parla des jeunes tibétains comme une de ses préoccupations principales: «[...] The monasteries cannot send them back to Tibet as they would be imprisoned, nor can they turn them out into India as these young men have no citizenship» (NAB28[87]2). Voir NAB30[87]5. Lors de la même phase, le Dalaï lama entretint les moines chrétiens sur le «génocide du Tibet qui est aux mains des Chinois et sur la destruction de leur religion, leurs monastères et leurs moines» (A121).

2- Lors de la phase V, le chef du Tibet réaffirma que sa priorité était les jeunes tibétains. Il évoqua aussi la situation du Tibet: «Many have now been born in Exile and have never weathered the terrain and snows in Tibet. China has not allowed Tibetan children to attend schools so, for the most part they are illiterate. While China is allowing some monasteries to be rebuilt by the monks in Tibet, there are no teachers or teachings permitted [...]» (NAB46[93]3).

3- Dans le cadre de la préparation du Parlement des religions de 1993, W. Teasdale alla en Inde rencontrer le Dalaï lama en mars de la même année. Là bas, «Tenzin Choegyal confessed his profoundly negative feelings toward the chinese because of the huge suffering they have caused his people. Teasdale saw Tibet as similar to Christ, being like a lamb sacrificed on the altar of history. Through Tibet's agonizing sacrifice, the world is being called back to its spiritual roots, for tibetan buddhism is inspiring the renewal of the contemplative life in so many people in the west today. This insight does not lessen the tragedy of Tibet, but it does suggest a meaning or purpose behind this terrible situation» (MID47[93]5).

4- Lors de la phase VI, «they briefed the participants on the current situation about Tibet since China was bestow with <most favored nations> trade status. The monks remarked that the situation has markedly worsened since that time. Oppression of Tibetans has increased [...] there was an exchange on how the american monasteries can be of assistance to Tibetans in exile. Materials were given to assist in understanding the issues involved [...] Readers can encourage their congressional members to further this cause in international support» (MID52[95]3). «In addition the Buddhist guests brought us videos, which they used to alert american viewers to the recent tragic yet courageously heroic witness of Tibetans at home or in exile in the face of

Chinese communists' invasion, persecution and wholesale suppression of buddhist monasteries, traditions and people. Because of their presentations were followed by our witnessing the four guests willingness to pray for their enemies seeking mercy for them, all in attendance were impressed and sometimes deeply moved» (MID53[95]3). Voir aussi MID53[95]4.

5- Lors de la phase VII, la situation au Tibet fut exprimée comme suit: «In Lhasa there are actually three Chinese soldiers to every one Tibetan. Soldiers are everywhere [...] Tibetan children are not allowed to learn Tibetan in school. Chinese is the first language, English is second. Tibetan adults cannot get jobs now since they do not know Chinese and most customers are chinese. The Chinese population in Lhasa is seven to one Tibetan [...]» (MID54[95]3). De plus, «The office of Tibet in Washington had strongly suggested that Phase VII not only visit the Tibetan monks in exile in India, but also go into Tibet to see if there would be any way monastics could help monastics to become self-supportive instead of depending on begging or government assistance» (MID54[95]4). Lors de l'entretien avec le Dalaï lama, la question de la Chine fut un des principaux sujets abordés. Quand les membres du M.I.D. lui ont demandé ce qu'ils pouvaient faire pour l'aider, le Dalaï lama répondit: «Tell them what you have actually experienced. This will help to expunge contrary chinese propaganda [...]» (MID54[95]8).


**ANNEXE VI - RÉSEAUX «VIRTUELS» DU N.A.B.E.W.D. AXÉS SUR
LA CONTEMPLATION ET LA MÉDITATION**

<p style="text-align: center;">Monachisme</p>	<p>L. Freeman et la World Community for Christian Meditation (NAB11[81]7; NAB29[87]2; NAB35[89]11; NAB40[91]15; NAB42[91]1-2; NAB46[93]6; MID47[93]10; MID49[94]6; MID50[94]11; MID52[95]8; MID53[95]14; MID57[97]4); W. Jager (NAB15[82]10; NAB22[85]8.10; NAB23[85]2; NAB24[85]1; NAB25[86]2.8; NAB26[86]4; NAB27[86]3.9.10; NAB29[87]9; NAB30[87]4); <i>Centering prayer</i> (NAB19[84]1; NAB25[86]3; NAB30[87]5; NAB42[91]5; NAB43[92]11; MID48[93]13); Shalom Prayer Center et A. Treager (NAB13[82]12; NAB16[83]9; NAB19[84]12; NAB28[87]14; NAB43[92]4; MID48[93]14); Contemplative Path Center, Hawk et G. Mayer (NAB30[87]8; NAB32[88]9; NAB35[89]8); M. McGehee et M. Allen (NAB19[84]12; NAB28[87]14); L. Fabian (NAB30[87]4; NAB33[88]8); Association of Contemplative Sisters; D. Rackley (NAB19[84]12; NAB28[87]14); Center for Monastic Studies (NAB27[86]9; NAB31[88]12); Benedictine Ecumenical Community (NAB33[88]7); E. Kramer et méditation de J. Main (NAB36[89]2).</p>
<p style="text-align: center;">Christianisme</p>	<p>Merton Society (voir p. 36); Abhishiktananda Society (voir p. 36); S. Oshida (NAB10[81]10; NAB12[81]6; NAB18[83]4; NAB17[83]11; NAB19[84]5; NAB22[85]6; NAB33[88]8); A. Di Mello (NAB11[81]5; NAB12[81]8; NAB22[85]12; NAB23[85]14; NAB30[87]9); T. Hand, s.j. (NAB32[88]10; NAB41[91]7); R. Kennedy, s.j. (NAB26[86]9; NAB29[87]12); J. Finley (NAB28[87]14); Shalem Institut (NAB39[90]15); Christian Insight Meditation Center et D. Hunt, s.j. (NAB5[79]12); A. Namiaparombil, c.m.i. (NAB29[87]12); Manila Zendo et E. MacInnes, o.l.m. (NAB29[87]7); D. O'Hanlon (NAB28[87]14); Riccardo Farrara (NAB24[85]7); H. Koenen, s.j. (NAB40[91]8); Siloam Institut of Prayer et B. Wren, s.j.; A. Samy, s.j.; Spiritual Life Center of the Catholic Diocese of Wichita; R. Morin, o.m.i.</p>
<p style="text-align: center;">Autres religions</p>	<p>Insight Meditation Center et Goenka (NAB12[81]8; NAB13[82]12; NAB14[82]12; NAB16[83]6; NAB17[83]11; NAB20[84]8.12; NAB21[84]12; NAB26[86]12; NAB28[87]14; NAB29[87]12; NAB32[88]10); Insight Meditation Society et J. Goldstein (NAB16[83]12; NAB19[84]2; NAB20[84]2; NAB21[84]2; NAB22[85]2; NAB23[85]1; NAB32[88]9); A. Khema (NAB41[91]7); Blue Mountain Center of Meditation (NAB27[86]9); Thich Nhat Hanh (NAB28[87]14); Dzochen Meditation Retreat et Sogyal Rinpoche (NAB29[87]12); Swami Chidananda (NAB39[90]15); Yogeshananda (NAB18[83]6); Lama Foundation (NAB20[84]8); A. Clements (NAB24[85]7; NAB25[86]12).</p>

**ANNEXE VII - RÉSEAUX « VIRTUELS » DU N.A.B.E.W.D. AXÉS SUR
LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX**


Monachisme	American Benedictine Academy (NAB25[86]8; NAB26[86]7; NAB29[87]9; NAB30[87]10; NAB32[88]8; NAB33[88]4); Vedanta Society of Southern California (NAB29[87]7); International Congress on Medieval Studies (NAB29[87]7); Annual Novice Master's meeting (NAB17[83]3); Pax Christi National Assembly (NAB23[85]7); Camaldolese Institut for East-West Dialogue (MID51[94]31).
Christianisme	Federation of Asian Bishops Conference (NAB4[79]4; NAB5[79]3; NAB9[80]11; NAB19[84]6; NAB22[85]6; NAB32[88]6; NAB33[88]11; NAB33[88]8; NAB41[91]7; NAB45[92]5); National Conference of Catholic Bishops' Secretariat for Ecumenical and Interreligious Affairs (NAB35[89]3.8; NAB38[90]4; NAB42[91]10; MID47[93]22); I. Hirudayan (NAB6[79]4; NAB17[83]8; NAB22[85]4; NAB25[86]6; MID53[95]8); Gurukul Lutheran Research College (NAB8[80]5; NAB21[84]7; NAB11[81]4); Harmonia Mundi Contemplative Congress (NAB37[90]4; NAB40[91]8); National Association of Diocesan Ecumenical Officers (NAB30[87]8).
Autres religions	S.B.C.S. (NAB17[83]7; NAB20[84]6; NAB29[87]8; NAB30[87]1; NAB32[88]5; NAB33[88]9; NAB38[90]5; NAB43[92]10; NAB44[92]6; NAB45[92]6; NAB46[93]6; MID52[95]12; MID53[95]9); Dialogue science/religion (NAB9[80]11; NAB12[81]9; NAB13[82]11; NAB14[82]7; NAB18[83]5; NAB24[85]5; NAB30[87]9-10; NAB34[89]9; MID50[94]7-8); Temple of Understanding (NAB5[79]6; NAB9[80]11; NAB12[81]8; NAB20[84]7; NAB21[84]3; NAB44[92]5; NAB45[92]6; MID53[95]11); <i>O.N.U.</i> (NAB1[78]4; NAB4[79]1; NAB5[79]6.8; NAB20[84]3-4; NAB23[85]4; NAB26[86]5; NAB29[87]5; NAB43[92]2); International Religious Fondation (NAB21[84]8; NAB22[85]9; NAB33[88]11); C.M.R.P. (NAB45[92]6; MID52[95]15); North American Interfaith Network (NAB33[88]10; MID52[95]15); Parliament of Religions (NAB35[89]9); Mt Baldy Zen Center (NAB5[79]12); World Conference of Religions (NAB11[81]6); New Ecumenical Research Association (NAB17[83]7); Inter-religious Federation for World Peace (NAB42[91]3); Institut for World Spirituality; North American Interfaith Network.

ANNEXE VIII - ÉVOLUTION DU NOM DU BULLETIN



Alde Inter-Religieuse
NORTH AMERICAN BOARD
FOR EAST-WEST DIALOGUE
BULLETIN #7 May, 1978

"...acknowledge, preserve and encourage the spiritual and moral truths found among non-Christians, also their social life and culture."




NORTH AMERICAN BOARD
FOR EAST-WEST DIALOGUE
BULLETIN #39 October, 1990

Respectful dialogue with others enables us to be enriched by their insights, challenged by their questions and impelled to deepen our knowledge of the truth. Far from stifling dialogue or rendering faith of one's religious tradition by its very nature makes it more faithful.

HEXAGON COMMEMORATION TO BE OBSERVED

December 10th will mark the 10th anniversary of the founding of the North American Board for East-West Dialogue. The Board sponsors the "New Seeds" Conference, a contemporary who was among the first American social critics and scholars and contemporaries are invited to attend. For more details, contact the Board at Columbia University, New York.



NORTH AMERICAN BOARD
FOR EAST-WEST DIALOGUE
Alde Inter-Religieuse
BULLETIN # 40 JANUARY, 1991


Dialogue is not so much an idea to be studied as a way of living in positive relationship with others. Hence, it is important that you come to know and understand, through personal contact and experience, the religious convictions of others. Such mutual encounters can indeed enrich all those who participate. "The Catholic Church rejects neither dialogue with other religions nor dialogue with other religions."

Hold Interreligious Conference - p. 7; Death of Interreligious Figures - p. 8; of Final Book of Fr. Lewis, S.J. - p. 11

at the annual meeting of the North American Board for East-West Dialogue, Collegeville, Minn., on October 5-8, 1990. Among other things, the Conference for Contact Persons and the Board to be formed. Also to be finalized are plans for the Phase V of the Dialogue scheduled for Seoul, Oct. 1-1991. The Board is grateful for the financial support of the project. Any further donations will be gratefully received and hopefully awaited.

PARLIAMENT OF WORLD RELIGIONS


It is significant that any attempt at cultural fertilization now takes place not in a "big tent" in the traditional sense of the word, but in a "big tent" in the traditional sense of the word.



NORTH AMERICAN BOARD
FOR EAST-WEST DIALOGUE
Monastic Interreligious Dialogue
BULLETIN #45 OCTOBER, 1992

Our God is a God of peace, who desires that those who call upon Him live according to His commandments. Our God is a God of dialogue who has been engaged in a dialogue of salvation with humankind which He created, from the very beginning of history, one which continues down to the present day, and will go on until the end of time. We Christians and Muslims must be a people of dialogue. This commitment to dialogue means, first of all, "a dialogue of life", a positive acceptance, interaction and cooperation by which we bear active witness, as believers, to the ideals to which God has called us. ... In dialogue, we who believe in the goodness of God have a special duty to address the problems of our people and to search together for solutions which can make modern society more just, more humane, more respectful of the human freedom, rights and dignity of each individual.

Pope John Paul II - Address to Sahagun's Muslim leaders - February 22, 1992



BULLETIN OF
MONASTIC
INTERRELIGIOUS
DIALOGUE
BULLETIN # 47 MAY, 1993

Interreligious dialogue at its deepest level is always a dialogue of salvation, because it seeks to discover, clarify and understand better the signs of the age-long dialogue which God maintains with humankind. ... It should be evident to all that interreligious dialogue has taken on a new and immediate urgency in the present historical circumstances. Believers, while remaining faithful to their own religious convictions and without falling into false irenicism, can and should engage in a truthful, humble and frank dialogue with the followers of other religious traditions, in order to eliminate intolerance and misunderstanding. Genuine dialogue leads to inner purification and conversion and it is only such a spiritual renewal which will save the world from further widespread sufferings.

Pope John Paul II - Address to the Plenary Assembly of Pontifical Council for Interreligious Dialogue
Rome - November 13, 1992

FEATURED IN THIS ISSUE: Fifth Phase of Intermonastic Hospitality - p. 1; "The Spiritual Journey of Abhidharma" by James Wiseman, OSB - p. 7; "The Integration of Spiritual Practices" by Don O'Hanlon, SJ - p. 13;

FEATURED IN THIS ISSUE: "Dom Bede Griffiths - 1906-1993 - p. 1; Letter of the Abbot Chairman of M. I. D. - p. 3; Preparations for World Parliament of Religions - p. 4; Invitation to an Ecumenical Ashram Center - p. 12; "Sator" in St. John of the Cross" by Christopher Nugent - p. 13.


PHASE V INTERMONASTIC HOSPITALITY NOW IN PROGRESS - Dharamani

Sr. Katherine Howard, OSB, Executive Secretary of NAREWD; Sr. Baseline Goff, OSB of Otago Monastery, Dep. Harold Thibodeau, OCSO of Gethsemani Abbey and Fr. Kevin Hunt, OCSO of Spencer Abbey are now in India on their pilgrimage to Tibetan monasteries. A first correspondence was received from them just this week!

The group arrived in New Delhi on September 2nd! The following day we were met by the representative of the Department of Religion and Culture of Tibet who escorted us to Dharamani by night train and jeep. Our arrival was greeted with great hospitality by the monks of Namgyal Monastery, the personal Monastery of His Holiness the Dalai Lama.

On September 4th we started the day by joining in prayer with the monks of Namgyal, then started the dialogue with Abbot Manduk and a number of the monks. First, Abbot Manduk spoke of Tibetan Buddhism; he was followed by Goshu Yanki Tosten who talked on the life of the monk in Tibet. In the afternoon the Christian monks explained Christianity and monastic life in the West (both groups answered questions)! This pattern of Buddhists speaking in the morning and Christians in the afternoon has continued.

During the following days we visited the Institute of Buddhist Diagnostics, Gaten Chöelling Nunnery with side trips to the Tibetan Relief Center and the Tibetan Children's Village.



FR. BEDE GRIFFITHS 1906-1993

Fr. Bede Griffiths, OSB, Com. passed from this world on May 13, 1993 at his Ashram in Shanivaram Sacridanandam in Southern India. He was 87 years old. He had suffered a severe stroke last December and never fully recovered from that. He was a leading proponent of interreligious dialogue both by his life and by his writings. He had written numerous books and articles, beginning with his autobiography The Golden String which tells of his contacts with C.S. Lewis, his conversion to

ANNEXE IX - À PROPOS DE L'AUSTRALIAN MONASTIC ENCOUNTER**(A.M.E.)**

David Ranson (o.c.s.o.) de l'abbaye de Tarrawarra (Victoria) est le responsable de la Australian Monastic Encounter (A.M.E.). Douglas Conlan de *Aquinas College* et Michael Kelly (o.s.b.) du monastère de St. Benedict sont étroitement liés à la commission australienne. En 1990, Douglas Conlan souhaitait sensibiliser les monastères australiens, en se rattachant au N.A.B.E.W.D., comme en témoigne cette lettre de P. Coff, adressée le 10 octobre 1990 à D. Conlan: «We did consider your request to have a branch of NABEWD in W. Australia and we are happy to have you be the contact person for that branch [...] If you are able to come to the meeting we would look forward to being able to dialogue with you at that time as to how we can further the W.Australian branch of N.A.B.E.W.D.» (A65). La demande de D. Conlan sera acceptée, le 17 octobre 1990, par K. Howard, secrétaire exécutive.

Dans une lettre du 29 octobre à K. Howard, D. Conlan écrit: «Thank you for you letter of October 17, 1990 and for the welcome to N.A.B.E.W.D. <branch> membership [...] I consider the best way to go would be to maintain <branch> connections with NAB, so as to draw great benefit from the Bulletin, the gathering of fresh ideas, and of course the very important element of <being connected> with such a wonderful group of highly motivated people» (MAI, 8). Cependant, le groupe australien ne pouvant compter sur la commission américaine pour subvenir à ses besoins dut progressivement se tourner vers l'Europe: «I do believe that because of the distances and peculiar national variations here (our isolation for a start is awesome), we should accept the invitation of P de Béthune, to start up a simple commission here, according to his outline, maintaining communications with yourselves and D.I.M.» (A64).