

second part presents the progressive transformation of the discourse and elements incorporating reflections different from those of the first part. From this analysis, it is possible to draw a model of the radicalization of the discourse among many missionaries in Bolivia in the sixties.

## Double appartenance religieuse et dialogue interreligieux monastique

FABRICE BLÉE

**SUMMARY** — The article is about the possibility for Christian Benedictine monks to live a double religious belonging: in the context of monastic interreligious dialogue, is it possible to belong simultaneously to many religious traditions? The author works out the nature and the issues of the Christian monk experience in dialogue with other religions, especially Hinduism and Buddhism. Beginning with the missionary renewal in Asia and the Eastern meditation practices, he then examines the process of interreligious dialogue — striving to grasp the fundamental intuition of the other religions — in view of possibly accepting at least some of the other religious practices. Concluding that the expression “double belonging” is somewhat a “distorted” view, the author thinks that it is preferable to speak of “interior dialogue”, of “intra-religious experience” or even of “interreligious hospitality”.

### Introduction

Les spiritualités orientales suscitent un intérêt croissant et indéniable auprès des chrétiens d'Occident, et ce, surtout depuis une quarantaine d'années. Cet intérêt se manifeste de façons multiples, allant de la simple curiosité jusqu'à poser les bases d'un rapport nouveau à l'altérité religieuse qui consiste à faire l'expérience d'une autre religion sans pour autant compromettre l'enracinement dans la sienne. Dans ce dernier cas, on refuse de choisir entre une tradition religieuse et une autre. En plus de son appartenance chrétienne, on se reconnaît une certaine appartenance hindoue ou bouddhique qui, le plus souvent, est de l'ordre de l'affinité expérientielle et doctrinale plus que de la

---

Fabrice BLÉE est docteur en théologie. Après avoir enseigné cinq ans à l'Université de Montréal, il est aujourd'hui chargé de cours à l'Université Saint-Paul, Ottawa. Intéressé par le dialogue de l'expérience religieuse, sur lequel il a écrit plusieurs articles, ainsi que sa thèse de doctorat, il poursuit ses travaux sur le sujet au Woodstock Theological Center de l'Université George Washington à Washington DC.

---

soumission à une communauté structurée. On parle malgré tout de «double appartenance religieuse», une idée qui soulève bien des interrogations, voire des suspensions, dans les milieux théologiques. Elle désigne en effet une réalité difficile à cerner, cachant une variété de cas souvent confus et relevant parfois du syncrétisme. Or cet état de fait est en soi une raison suffisante pour se pencher sur ce phénomène pour en saisir les tenants et les aboutissants; d'autant plus que ce phénomène n'est pas la particularité d'un groupe de chrétiens isolés, mais concerne des baptisés de toutes sortes: laïcs, prêtres, religieux et contemplatifs. Si la «double appartenance» n'est l'affaire que d'une minorité, elle n'en concerne pas moins toute l'Église, en s'inscrivant dans le vif débat sur les enjeux de la rencontre profonde, et à peine amorcée, entre l'Occident chrétien et l'Orient spirituel.

Dans le cadre de cet article, l'exploration de la «double appartenance» se limite au cercle des moines et moniales<sup>1</sup> catholiques de la famille de saint Benoît engagés dans un dialogue avec des contemplatifs issus d'autres traditions religieuses — on se réfère surtout aux spiritualités orientales, principalement l'hindouisme et le bouddhisme<sup>2</sup>. Si je me propose d'aborder la question de la «double appartenance» dans le contexte du dialogue interreligieux monastique, c'est pour faire suite au débat riche et tout à fait prometteur, en plus d'être nouveau, sur la possibilité de vivre de plusieurs religions, qui eut lieu aux 2<sup>e</sup> Assises Pastorales Européennes, organisées par les Voies de l'Orient à Bruxelles en novembre 1999. C'est là l'occasion de mieux comprendre les enjeux du dialogue intermonastique à partir d'une problématique incontournable dans une société foncièrement pluraliste comme la nôtre, et aussi de montrer l'importance centrale de ce dialogue dans l'émergence et l'articulation de cette même problématique.

Le cercle des moines en dialogue, bien que restreint et encore peu connu, se situe en effet au cœur de la question qui nous intéresse. Même si, dans la documentation spécialisée du dialogue interreligieux monastique, on fait peu mention de la notion de «double appartenance», même si cette notion ne s'applique pas à tous les moines en dialogue, elle demeure un élément central dans l'expérience et dans l'articulation du dialogue intermonastique. Par exemple, on l'utilise pour désigner l'expérience religieuse du moine bénédic-

<sup>1</sup> Dans la suite de l'article, j'utiliserai le terme de «moines» pour désigner les moines et les moniales, et ce, pour ne pas alourdir le texte.

<sup>2</sup> Pour une information détaillée sur le dialogue interreligieux monastique, voir F. Blée, *Le dialogue interreligieux monastique. L'expérience nord-américaine. Histoire et analyse*, Université de Montréal (PhD), Montréal, 1999, 496p.

tin, H. Le Saux (Abhishiktananda), reconnu comme l'un des prophètes du dialogue intermonastique par la commission américaine, la *Monastic Interreligious Dialogue (MID)*<sup>3</sup> — les autres étant T. Merton et B. Griffiths. Par ailleurs, J. Wiseman, ancien président de cette même commission, conseille, lors de la réunion des *Contact Persons* de 1991, de s'abstenir de porter un jugement hâtif et réducteur sur la «double appartenance»:

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<sup>4</sup>.

On voit se préfigurer dans ces propos l'idée que la «double appartenance» ne renvoie pas tant à une situation extravagante et momentanée, qu'à une expérience de fond en mesure de provoquer un déplacement herméneutique tout aussi important que celui dont rendent compte les Actes des apôtres.

Dans les pages qui suivent, je me propose de cerner la nature et les enjeux de cette expérience de fond qui caractérise l'archétype du moine en dialogue, en ayant le souci de porter un regard critique sur le concept même de «double appartenance» qui sert à la désigner. Peut-on véritablement parler de «double appartenance» en référence aux pionniers du dialogue interreligieux monastique et à l'expérience de ce dialogue de façon générale? À quelle approche de l'altérité religieuse renvoie-t-elle? S'agit-il d'appartenir à deux religions à la fois ou d'être par exemple chrétien et bouddhiste à temps partiel? Voilà autant de questions auxquelles je tenterais de répondre selon une approche méthodologique qui ne consiste pas à remettre a priori en cause l'existence d'une «double appartenance», sous prétexte de l'imprécision sémantique d'une telle expression, mais qui vise à cerner les caractéristiques de cette expérience inusitée. Seulement à la suite de cet effort sera-t-il possible en bout de ligne d'évaluer s'il est effectivement approprié de parler de

<sup>3</sup> Fondée en 1978, la commission américaine pour le dialogue interreligieux monastique fut d'abord connue sous le nom de *North American Board for East-West Dialogue (NABEWD)* et devint le *North American Board for East-West Dialogue (NAEWD)* et devint le *Monastic Interreligious Dialogue (MID)* en 1994.

<sup>4</sup> Dans le rapport: «North American Board for East-West Dialogue. Contact Persons Conference, June 27-30, 1991. Saint John's Abbey, Collegeville, Minnesota», p. 10.

«double appartenance» dans la rencontre des monachismes. Pour y parvenir, je propose d'articuler cet article en trois temps. D'abord, je m'attarde sur l'origine de la «double appartenance». Une compréhension juste de cette expérience exige avant tout d'identifier les motivations qui lui ont donné naissance. Celles-ci sont à rechercher dans le renouveau missionnaire engagé en Asie par la grande famille bénédictine au lendemain de la seconde guerre mondiale. Ensuite, je m'arrête sur le fondement de la «double appartenance» qui se situe dans l'adoption, en tant que chrétien, d'une pratique de méditation bouddhique ou hindoue. Enfin, je me concentre sur le processus de la «double appartenance» qui, en vérité, s'apparente à une dynamique dialogale vécue au plus profond de l'individu. Je conclus cet article par une brève synthèse sur la pertinence de l'idée de «double appartenance» dans le contexte du dialogue interreligieux monastique.

## I. Du renouveau missionnaire en Asie

Le phénomène de la «double appartenance» en milieu monastique prend naissance principalement dans le renouveau missionnaire initié dans les années 1960 par les moines de saint Benoît en réponse à l'appel général à la mission lancé par Pie XII en 1957 dans l'encyclopédie *Fidei Dominum*. Bénédictins et Cisterciens se sont organisés pour implanter le monachisme chrétien en dehors de l'Occident, dans les pays de mission. De cette volonté commune est né l'Aide à l'Implantation Monastique (AIM) en 1960 dont l'intuition sous-jacente se distingue de l'attitude missionnaire qui veut imposer la «vraie foi», et la culture occidentale par la même occasion, au détriment des cultures réceptrices. Elle concorde au contraire avec l'idée de vivre en communion avec le nouvel entourage culturel et religieux, de sorte que l'expérience chrétienne n'y est pas vue comme une valeur ajoutée, mais bien comme une référence fondamentale et intrinsèque. Une telle perspective missionnaire est de loin plus exigeante que l'attitude classique qui n'a la préoccupation que de convaincre de la supériorité de son message. Vivre en harmonie avec les autres cultures nécessite non seulement d'être bien entraîné dans sa propre tradition, d'en être suffisamment convaincu au point de vouloir la proclamer, mais aussi d'offrir une écoute sincère et désintéressée à l'autre en tant qu'il est conditionné par une culture et une religion obéissant à une logique différente de la nôtre. La mission monastique repose, dès ses débuts, sur la nécessité d'aller à la rencontre des peuples et de leurs religions de façon à être en mesure de les comprendre. Or, comprendre la culture et la religion de l'autre signifie d'y être un tant soit peu converti, c'est-à-dire de se sentir en mesure de les juger positivement et d'en défendre le bien-fondé

et la cohérence interne. Pour arriver à ce résultat, il n'y avait pas d'autre solution que d'entrer dans la culture et la religion locales, de s'y investir, au point de les faire siennes, jusqu'à sentir à leur égard une certaine appartenance.

Cela est devenu tout particulièrement évident pour les moines en mission sur le continent asiatique. Si, au début, l'Afrique était la première préoccupation de l'AIM, l'Asie s'est vite imposée comme le grand défi missionnaire. Sur ce continent plus qu'ailleurs, la rencontre avec les religions locales se révéla incontournable. L'hindouisme et le bouddhisme principalement sont des traditions millénaires trop bien organisées et ancrées culturellement pour être ignorées plus longtemps par le missionnaire chrétien. Ces religions sont indissociables de la culture qu'elles ont engendrée, si bien que, dans le cas de l'Inde par exemple, «l'indianisation peut être confondue avec l'hindouisation<sup>5</sup>». À côté de cela, le missionnaire devait relever un autre défi, celui d'affronter l'image généralement répandue d'un christianisme identifié à la religion du colonialiste, qui de plus est dénuée de spiritualité profonde.

Dans ce contexte, les moines ont vite compris que le message évangélique ne pourrait véritablement trouver sa place en Asie que dans un effort préalable d'entrer en dialogue profond avec la culture et les religions locales. Les congrès pan-asiatiques de Bangkok (1968) et de Bangalore (1973), organisés par l'AIM, furent convoqués pour répondre à cette exigence. Le congrès de Bangkok a éveillé les moines chrétiens à l'importance d'une rencontre profonde avec les autres monachismes et la nécessité d'une transformation à leur contact. Ici, T. Merton a joué un rôle central. Toute sa vie aboutissait à ces propos, tenus le troisième jour du congrès, peu de temps avant sa mort, en conclusion de son intervention publique:

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<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> M. AMALADOSS, *À la rencontre des cultures. Comment conjuguer unité et pluralité dans les Églises?* Paris, De l'Atelier, 1997, p. 25.

<sup>6</sup> *The Asian Journal of Thomas Merton*, New York, New Directions Books, 1975, p. 343.

Pour T. Merton, le contact intime avec les spiritualités orientales a sa raison d'être non seulement dans l'acte missionnaire, mais aussi par rapport au besoin d'un renouveau monastique, principalement en ce qui a trait à la redécouverte de la dimension contemplative. Le fait d'entrer dans une expérience bouddhique ou hindoue sera en définitive le défi central de la mission monastique, un défi que B. Griffiths, le maître de Shantivanam, rappellera vingt ans après Bangkok à l'occasion du dixième anniversaire du North American Board for East West Dialogue (NABWED) en 1988:

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.

Si le congrès de Bangkok a sensibilisé pour la première fois les moines à ce défi, se présentant ainsi comme un événement initiateur, le congrès de Bangalore fit, de son côté, un pas supplémentaire pour relever ce défi. L'occasion y fut en effet donnée d'écouter des témoignages sur toutes les religions de l'Asie: l'hindouisme, le Vedanta, le bouddhisme, le shintoïsme, l'islam. Plus encore, il offrait aux participants la possibilité de s'adonner à des exercices de méditation comme le *yoga*, le *zen* ou le bouddhisme tibétain.

S'engager dans cette voie nouvelle, hors des sentiers battus, comportait un risque certain, mais les moines ne se plaçaient pas pour autant en marge des positions de l'Église, même s'ils ont dû faire face aux contestations acerbes de plusieurs, dont le théologien H. U. von Balthasar<sup>8</sup>. Au contraire, ils trouvèrent appui auprès des Pères du Concile. Vatican II a confirmé en bien des points la position missionnaire des moines en encourageant de façon générale le rapprochement intime avec les religions non-chrétiennes, sachant que toute culture est profondément marquée par les traditions religieuses qui s'y sont développées. Si cela est vrai, aucune inculturation n'est réellement possible sans une prise en compte sérieuse de ces traditions. Les Pères du Concile savaient qu'une implantation réussie du christianisme en Asie dépendait de la capacité du missionnaire à s'approprier les valeurs religieuses fondamentales de la culture ambiante. De plus, il ne faisait aucun doute que les moines-contemplatifs étaient les mieux placés pour accomplir une mission si périlleuse. Ces derniers n'ont-ils pas déjà eu l'occasion de démontrer l'efficacité du rayonnement spirituel et de l'écoute dans la propagation du message

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

<sup>8</sup> Voir F. Blée, «Dialogue et renouveau monastiques», dans *La Vie spirituelle*, 731 (juin 1999), p. 259.

évangélique dans l'Europe du Moyen-âge? Les fils de saint Benoît étaient invités à repartir en mission en usant de leur double vocation que sont la prière et l'hospitalité. Ainsi, dans *Ad Gentes*, ils sont appelés à «examiner comment les traditions ascétiques et contemplatives, dont les germes ont été quelquefois répandus par Dieu dans les civilisations antiques avant la prédication de l'Évangile, peuvent être assumées dans la vie religieuse chrétienne», et aussi, selon *Graudium et Spes*, à «comprendre à fond leurs façons de penser et de sentir, telles qu'elles s'expriment par la culture<sup>9</sup>». La constitution pastorale rejoignait l'intuition sous-jacente à la mission monastique en ce que «plus nous nous efforçons de pénétrer de l'intérieur, avec bienveillance et amour, leurs manières de voir, plus le dialogue avec eux deviendra aisé<sup>10</sup>».

Sans une connaissance de l'intérieur des autres religions, le dialogue se réduit à une simple discussion où la compréhension qu'on a de l'autre repose sur des préjugés et des schèmes conceptuels qui nous sont propres. Dans ce cas, la rencontre débouche rapidement sur une impasse, devenant prêter à un comparatisme stérile et à un concordisme au service d'une étroitesse de vue. Il importe de dépasser le niveau des concepts dans lesquels cette expérience s'exprime imparfaitement pour se rapprocher, autant que faire se peut, à travers et au-delà des concepts, de l'expérience elle-même. Lors de la réunion fondatrice du NABWED tenue à Petersham en 1977, plusieurs étaient conscients de cette exigence dans une rencontre avec les religions orientales. En effet, dans le rapport de la réunion, on peut lire:

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 being.<sup>11</sup>

Dans une ère où le dialogue est de mise, où l'idée de convertir la terre entière n'a plus de sens, le moine a un rôle important à jouer dans l'émergence d'un christianisme foncièrement asiatique. Comment? En retrouvant l'essence de l'expérience monastique. J. Leclercq a en effet souligné en lien avec le congrès de Bangkok: «Les observances bénédictines et cisterciennes sont tellement marquées par la mentalité occidentale que l'on devra de plus en

<sup>9</sup> P.-A. MARTIN, *Vatican II. Les documents conciliaires. Texte intégral*, Fides, Montréal et Paris, 1966, p. 456.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>12</sup> M.-L. O'HARA, «Report of the Meeting on Inter-Religious Dialogue held at Maria Assumpta Academy, Petersham, Mass. U.S.A.», rapport, 4-13 juin 1977, p. 33.

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<sup>13</sup>». Renouer avec l'essentiel de la vie monastique était envisagé à partir de trois éléments principaux: 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. Il s'agit au fond de trois facettes d'un même processus dialogal allant dans le sens d'une appropriation du cœur de la spiritualité orientale, fondamentale dans la compréhension des cultures asiatiques, à savoir l'expérience de la non-dualité. H. Le Saux va effectivement jusqu'à dire que le dialogue est impossible si le chrétien ne tient pas compte de l'expression advaitique de cette expérience donnée par ceux qui l'ont faite.

Cela déboucha naturellement sur une redécouverte de deux dimensions essentielles de la vocation du moine. L'une de ces dimensions est l'expérience de Dieu, en tant que conscience directe (immédiate) de la réalité ultime, au-delà des formulations et des sensations. Le congrès de Bangalore fut déterminant sur ce point, d'où la satisfaction 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<sup>14</sup>». L'autre dimension se rapporte à l'hospitalité, non pas que les moines aient perdu de vue cet élément central de leur vocation, mais l'Asie leur a donné l'occasion de l'approfondir, en accueillant l'étranger aussi avec sa religion, ses croyances et sa foi.

Ces deux dimensions essentielles de la vocation du moine chrétien étaient appelées à s'incarner dans une structure monastique plus simple que les grands monastères européens, similaire à celle de l'ashram, ainsi que dans un nouveau type d'expérience spirituelle désignée par l'expression de «double appartenance». Cette expérience est celle des pionniers du dialogue interreligieux monastique, présents à Bangkok et surtout à Bangalore, parmi lesquels on retrouve H. Le Saux, B. Griffiths, T. Merton, S. Oshida, F. Acharya et H. M. Enomyia-Lassalle. En s'ouvrant à l'expérience advaitique ou de la non-dualité bouddhique (sūnyatā), ces chrétiens répondaient non seulement à un appel missionnaire, mais aussi et avant tout à un appel mystique de l'Orient.

<sup>13</sup> Nouvelle Page d'Histoire Monastique, *histoire de l'A.I.M. 1960-1985*, Paris, Publication de l'A.I.M., 1986, p. 79.

<sup>14</sup> Voir T. MERTON, *Thoughts on the East*, New York, New Directions, 1995, p. 84. *Ibid.*, p. 111.

Pour beaucoup, l'Asie, l'Inde en particulier, est le lieu propice à une connaissance de soi qui concorde avec une découverte du divin en soi. Elle invite à faire une expérience spirituelle déroutante et révélatrice: expérience de pitié et d'illumination pour T. Merton<sup>15</sup>, de *wholeness* et de *not-twoness* pour C. Tholens<sup>16</sup>, de *sacredness* pour B. Griffiths<sup>17</sup> ou encore d'intériorité pour P. Coff<sup>18</sup>. Jusqu'à un certain point, l'Orient exerce une attraction sur les pionniers du dialogue au-delà des préoccupations missionnaires classiques, l'Orient qu'ils recherchent étant en bout de ligne moins géographique qu'intérieur, image du «Royaume de Dieu en nous et parmi nous<sup>19</sup>». T. Merton évoque ce caractère mystique et intérieur de l'Asie en ces termes:

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 it<sup>20</sup>.

L'Asie tient une place singulière dans la mission monastique en ce qu'elle représente en somme le défi d'explorer les voies ascétiques et contemplatives locales pour pénétrer de nouvelles profondeurs du mystère divin et découvrir un nouveau visage chrétien, un nouveau rapport au Christ. Si ce défi concorde avec la nécessité de connaître les autres religions de l'intérieur, l'expérience de la «double appartenance» en est une conséquence naturelle, dans la mesure où aimer l'autre avec ses croyances les plus intimes conduit d'une façon ou d'une autre à s'approprier la vérité universelle qui anime cet autre. Tant et si bien que l'altérité religieuse peut aller jusqu'à devenir un élément familier, s'affichant désormais comme un élément constitutif de notre propre expérience religieuse.

## II. Au cœur des méditations orientales

La réception chez le moine chrétien de l'intuition fondamentale de l'une ou l'autre des religions développées en Asie, repose principalement sur

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>16</sup> *Bulletin, North American Board for East-West Dialogue* 5 (1979), p. 6.

<sup>17</sup> Voir le document audiovisuel sur B. Griffiths: *The Space in the Heart of the Lotus*, Orsino Productions, octobre 1987.

<sup>18</sup> *Bulletin, North American Board for East-West Dialogue* 60 (1998), p. 9.

<sup>19</sup> Voir A. PIERIS, «East in the West: resolving a spiritual crisis», *Monastic Studies* (1988), p. 84.

<sup>20</sup> T. MERTON, *Thoughts on the East*, New York, New Directions, 1995, p. 84.

l'adoption d'une pratique de méditation issue de ces mêmes religions. Cela s'est vérifié à maintes reprises notamment aux congrès pan-asiatiques de Bangkok et de Bangalore, à la réunion fondatrice du NABEWD, tenue à Petersham (1977), ainsi qu'à la rencontre interreligieuse de Gethsemani (1996). Par ailleurs, les expériences de pionniers du dialogue comme T. Merton, H. Le Saux, B. Griffiths, T. Boyd, D. Steindl-Rast et P.-F. de Béhune convergent en ce sens. Enfin, le document «Contemplation et Dialogue interreligieux» de 1993 offre une synthèse des différentes expériences dialogales en milieu monastique, articulée sur la base d'un engagement «dans une pratique de silence contemplatif élaborée dans une autre religion<sup>21</sup>». Ce texte revêt pour nous une importance toute particulière car il constitue un premier effort systématique, à teneur officielle, pour définir la spécificité du dialogue des moines qu'il situe justement dans l'adoption d'une discipline ascétique non-chrétienne. P.-F. de Béhune, l'un des principaux artisans du document, affirme que l'élément le plus caractéristique du dialogue interreligieux monastique, 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 bouddhisme<sup>22</sup>». Il faut préciser que les pratiques de méditation dont il est question ici sont généralement sans objet. Elles correspondent à une anthropologie spécifique qui situe l'expérience de la nature véritable de l'esprit dans une découverte du corps, lieu de spiritualité authentique, et dans le dépassement des enchaînements conditionnés des pensées et des émotions en constante interaction. Dans ce contexte, on parle d'expérience de non-dualité en référence à l'*advaita* (hindouisme) et à *sūnyatā* (bouddhisme). Cela aide à comprendre pourquoi les pratiques les plus souvent adoptées par les moines chrétiens sont le zen, *vipassanā* et certains types de yoga.

Plusieurs raisons expliquent le rôle central de telles pratiques dans le dialogue intermonastique. D'abord, il y a cette exigence missionnaire, que nous avons déjà soulevée, de connaître les religions locales de l'intérieur, sans quoi la compréhension mutuelle, le dialogue interreligieux et l'inculturation du christianisme demeurent impossibles. Or, la voie par excellence vers une connaissance profonde des religions asiatiques consiste précisément à s'investir dans une pratique méditative qui s'y rattache. Cela fut rappelé à plusieurs

<sup>21</sup> P.-F. de BÉHUNE, «Contemplation et dialogue interreligieux», dans *Par la foi et l'hospitalité*, Clerlande, Publications de Saint-André [Cahier de Clerlande, 4], 1997, p. 99. F. Arinze faisait déjà référence à cet engagement.

<sup>22</sup> *Bulletin, Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 92 (1996/2), p. 256.

reprises, notamment en 1983, lors du congrès des South-East Asian Major Superiors (SEAMS). On y encouragea les religieux chrétiens à étudier et à pratiquer des méthodes de prière asiatiques<sup>23</sup>. Trois ans plus tard, au sixième congrès sur la méditation chrétienne-bouddhique, tenu à l'Institut Naropa (Colorado, USA) en août 1986, il fut établi que seule une personne qui est entrée dans une pratique orientale peut réellement parler d'un dialogue entre Orient et Occident<sup>24</sup>.

À côté de cette exigence d'ordre missionnaire, il faut noter ensuite que pour beaucoup de moines, la rencontre avec l'Orient a commencé par la découverte de ces «méthodes» orientales<sup>25</sup>. Sur ce point, l'exemple de T. Merton est éclairant. Il semble que le Trappiste se soit tourné vers l'Orient, d'abord l'hindouisme, puis surtout le zen, pour s'inspirer en matière de mysticisme et d'ascétisme. Selon B. Thurston, ancienne présidente de la *International Thomas Merton Society*, T. Merton cherchait à apprendre une technique de prière<sup>26</sup>. Mais il ne s'est jamais converti au bouddhisme comme le veut la rumeur. En entrant profondément dans la pratique du zen, il voulait, soutient Thurston, redécouvrir les anciennes traditions chrétiennes de l'intériorité. Beaucoup d'autres chrétiens, à la suite du trappiste de Gethsemani, s'impliqueront dans un dialogue avec le bouddhisme ou l'hindouisme après avoir alimenté un intérêt majeur pour une pratique de méditation bouddhique ou hindoue, et ce, en réponse à une recherche spirituelle profonde, sans pour autant éprouver le besoin de laisser de côté leur religion d'origine. Au lieu de conduire à un rejet de cette dernière, cela aboutit bien plus à son approfondissement et à son renouveau.

L'idée d'un renouveau monastique au contact des spiritualités orientales se retrouve dans l'intuition du MID, laquelle s'ancre en partie dans l'exemple et la pensée de T. Merton, et sur ce sujet, celui-ci a tenu des propos révolutionnaires à Calcutta peu de temps avant sa mort:

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

<sup>23</sup> Voir *Bulletin, North American Board for East-West Dialogue* 26 (1986), p. 3.

<sup>24</sup> *Bulletin, North American Board for East-West Dialogue* 27 (1986), p. 7.

<sup>25</sup> Voir P.-F. de BÉHUNE, «L'Expérience spirituelle du dialogue interreligieux», dans *Par la foi et l'hospitalité*, Clerlande, Publications de Saint-André [Cahier de Clerlande, 4], 1997, p. 64.

<sup>26</sup> B. THURSTON, «Why Merton Looked East», *Bulletin of Monastic Interreligions Dialogue* 49 (1994), p. 22.

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 [...].

Un tel encouragement est pour le moins innovateur car il indique en définitive que le dialogue profond avec<sup>27</sup> l'Orient spirituel n'a pas seulement sa raison d'être en fonction de l'annonce du message chrétien ou du développement d'une compréhension mutuelle et de relations pacifiques entre croyants de diverses religions. Il est nécessaire aussi pour la vitalité et la bonne santé du christianisme. En s'adonnant par exemple à la pratique du zen, le moine chrétien recouvre des aspects essentiels de sa tradition trop longtemps négligés comme la dimension contemplative de la prière. Dans la circulaire 8 de mars 1981 de la Commission pour le Dialogue Interreligieux Monastique, nous lisons en effet:

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!

T. Merton n'est pas le seul à partager ce point de vue. Il est attesté par d'autres autorités du dialogue comme H. Le Saux, B. Griffiths et D. Steindl-Rast<sup>28</sup>. Il fut en outre réaffirmé lors des réunions fondatrices des sous-commissions interreligieuses. À Loppem, en Belgique, on proposa que certains pères spirituels suivent des stages spécialisés pour connaître à fond et être capables d'enseigner plusieurs méthodes orientales<sup>29</sup>. De façon similaire, on précisa à Petersham, aux États-Unis, 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

<sup>27</sup> *The Asian Journal of Thomas Merton, Op. Cit.*, p. 313.

<sup>28</sup> Dans la circulaire 11 de mars 1982 du NABEWD, nous lisons: «In 1965 Brother [D. Steindl-Rast] became a student of Buddhist meditation under Zen masters Hakyyun 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.»

<sup>29</sup> Voir «Vic monastique et voies orientales», rapport de la rencontre de Loppem, 29 août 1977, p. 2-3.

lui des dimensions zen, hindoue, soufi, etc.<sup>30</sup> Notons enfin que le document de 1993, «Contemplation et dialogue interreligieux» 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<sup>31</sup>. 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 l'intériorité (Y. Raguin, T. Merton, P. Rossano, H. Le Saux), la densité spirituelle de l'instant présent (A. Distefano, D. Rackley), l'expérience directe de Dieu (H. M. Enomyia-Lassalle, T. Merton, D. O'Hanlon) et la non-violence (J. Leclercq), ainsi qu'en apportant de nouvelles connaissances sur des éléments peu élaborés dans la spiritualité chrétienne. Sur ce dernier point, T. Merton, B. Griffiths, P.-F. de Béhune ou encore D. W. Mitchell affirment que, si la tradition chrétienne connaît des méthodes analogues aux méthodes orientales, il demeure que ces dernières sont plus développées que les premières<sup>32</sup>. Cela est vrai notamment en ce qui a trait à la rigueur et à l'intensité des retraites de méditation<sup>33</sup> et à la description des crises spirituelles qui peuvent se présenter soudainement chez le pratiquant assidu<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Voir M.-L. O'HARA, *Op. Cit.*, p. 3.

<sup>31</sup> Voir P.-F. de BÉHUNE, «Contemplation et dialogue interreligieux», *Op. Cit.*, 1997, p. 111.

<sup>32</sup> Voir T. MERTON, *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 49 (1994), p.23; et dans *The Asian Journal of Thomas Merton, Op. Cit.*, p.343.; Voir B. GRIFFITHS, «Entrevue avec le Père Bede Griffiths», *Oecuménisme* 104 (décembre 1991), p. 8.; Voir P.-F. de BÉHUNE, «L'Expérience spirituelle du dialogue interreligieux», *Op. Cit.*, p.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. Enfin, 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 theazen of Zen. This contact will form and deepen the practice of prayer and meditation in Christianity.»

<sup>33</sup> Dans le rapport de la onzième réunion annuelle du MID, 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.

<sup>34</sup> T. MATUS écrit: «There are basically two kinds 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

Un tel rapport aux pratiques orientales encourage finalement la redécouverte des anciennes traditions chrétiennes de l'intériorité<sup>35</sup>. Dans ce cas, ces pratiques représentent, non pas une menace pour la foi chrétienne, mais bien une chance de la purifier et de l'approfondir.

Si, dans ce contexte, l'adoption d'une méditation non-chrétienne peut conduire à une certaine forme de «double appartenance», elle n'y conduit pas automatiquement. En fait, tout se joue entre la volonté d'assimiler la pratique non-chrétienne en la fondant dans un système conceptuel chrétien et celle, au contraire, de respecter la spécificité et la cohérence interne de la pratique adoptée. Là-dessus, les moines en dialogue sont plutôt divisés. Ils s'entendent certes sur l'importance de la redécouverte de la tradition contemplative chrétienne et la nécessité d'une rencontre profonde avec les religions orientales. Mais ils divergent sur la façon de les concrétiser. D'un côté, il y a la tendance assimilatrice où l'on ne voit pas d'un bon oeil l'emprunt telles quelles de pratiques, comme le zen ou la cérémonie du thé, sous prétexte que la tradition contemplative chrétienne aurait été négligée, voire perdue en partie. On met alors l'accent sur le fait que cette dernière est toujours belle et bien vivante et qu'il est plus juste de la retrouver, de l'approfondir et de se la réapproprier plutôt que de se tourner vers d'autres voies spirituelles. Et s'il y a emprunt de pratiques non-chrétiennes, celles-ci sont extraites du système philosophique, de la vision du monde et du rapport à l'ultime auxquels elles se rattachent. On les allège de leur caractère spécifique et universel en les réduisant à de simples méthodes préparatoires pour une «double appartenance» ne se pose pas fonde. Dans ce cas, la question de la «double appartenance» ne se pose pas réellement, car pour exister elle nécessite une confrontation à la différence religieuse, vue comme insurmontable et non assimilable. L'altérité religieuse disparaît en effet dès le moment où elle est assimilée. C'est justement ce que tente d'éviter la seconde tendance qui s'ancre dans une perspective dialogale,

---

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 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.

<sup>35</sup> Voir *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 49 (1994), p. 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, «The Dalai Lama Visits Gethsemani», *St. Anthony Messenger* (janvier 1997), p. 31.

en maintenant une tension interne entre la dimension spécifique et universelle de l'expérience chrétienne et celle d'une expérience bouddhique ou hindoue. Ici, les moines, à l'instar de H. Le Saux, sont conscients d'accueillir en eux une pratique non-chrétienne en tant qu'elle véhicule une tradition religieuse dans sa totalité. On rejoint l'idée, défendue par P. de Béhune, selon laquelle l'adoption d'une méthode de méditation revient en somme à accueillir des personnes, en s'ouvrant à «une tradition élaborée par des générations de chercheurs de l'Absolu»<sup>36</sup>. Et c'est seulement dans ce souci de respecter l'altérité religieuse intrinsèque à la pratique bouddhique ou hindoue que s'ancre ce qu'on appelle la «double appartenance», alors comprise comme un processus dialogal fondé sur l'hospitalité.

### III. Hospitalité et processus dialogal

Le moine qui adopte une discipline ascétique non-chrétienne, avec le souci d'en préserver le caractère autre, inscrit sa démarche en référence à l'hospitalité. Au cœur de la tradition bénédictine, celle-ci constitue le *framework*, l'environnement ou encore l'archétype de la rencontre interreligieuse monastique. Aucun dialogue authentique et profond ne peut se développer sans qu'il ait au préalable hospitalité. C'est elle qui permet de dépasser le simple échange intellectuel sans réelle conséquence et qui inaugure un dialogue vrai où les participants s'engagent existentiellement les uns envers les autres. Et s'il existe bien des façons de s'ouvrir ainsi à l'altérité religieuse<sup>37</sup>, la plus intense se réfère à l'adoption d'une prière contemplative élaborée dans une autre tradition, mettant en effet le plus en évidence trois dimensions de l'hospitalité que les moines sont appelés à redécouvrir dans un dialogue avec les autres monachismes. Ces dimensions, qui souvent ont été négligées ou tout simplement ignorées dans la tradition chrétienne, sont fondamentales pour comprendre ce qu'on entend par «double appartenance» en contexte monastique.

D'abord, il y a la dimension de réciprocité en ce sens que l'hospitalité est

<sup>36</sup> «Contemplation et dialogue interreligieux», *Op. Cit.*, p. 117.

<sup>37</sup> 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 *Rhythms du monde*, 171-2 (1969), pp. 71-73. Plus tard, à la réunion des personnes-contacts de 1991, J. WISEMAN orienta le dialogue avant tout vers un face-à-face, en rappelant avec D. 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.



beaucoup plus que l'accueil de l'étranger chez soi, elle désigne aussi le mouvement inverse qui consiste 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<sup>38</sup>, P. Rossano<sup>39</sup> et E. Cousins<sup>40</sup>. Quant à P.-F. de Béthune, il estime que l'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<sup>41</sup> ».

Ensuite, il y a la dimension interreligieuse. Si, pour le chrétien, l'accueil de l'hôte est fondamental, cet accueil n'inclut généralement pas la dimension religieuse de sa personne. 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. Si l'hôte est toujours un envoyé de Dieu, il l'est également par son appartenance religieuse.

Enfin, la troisième dimension va encore plus loin, puisqu'elle consiste à être reçu dans le cœur de l'autre et à le recevoir dans le sien. La dimension interreligieuse est de ce fait intériorisée. L'hospitalité ne se réduit pas à l'accueil de l'autre croyant sous son toit ou à être reçu en sa demeure. Dans la mesure où elle est vécue pleinement et de façon inconditionnelle, l'hospitalité 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 en soi<sup>42</sup>.

Ces trois dimensions de l'hospitalité, mises à jour de façon toute particulière dans l'acte dialogal, traduisent une projection hors de soi, hors des repères qui nous sont familiers, pour trouver place au cœur de l'altérité religieuse. Dans ce cas, on est conduit un tant soit peu à se convertir à la vérité universelle de l'autre au point de la faire sienne dans une certaine mesure. Lorsqu'on adopte pleinement une pratique de méditation comme le zen ou le yoga, on s'expose à la remise en cause radicale de notre point de vue sur soi, le monde et le divin, et ce, par l'intégration implicite d'une anthropologie spécifique, indissociable de la méditation adoptée. On franchit dès lors un

<sup>38</sup> *Bulletin, North American Board for East-West Dialogue* 16 (1983), p. 3.

<sup>39</sup> *Bulletin, North American Board for East-West Dialogue* 11 (1981), p. 2.

<sup>40</sup> *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 55 (1996), p. 3.

<sup>41</sup> «L'Hospitalité religieuse», *Op. Cit.*, p. 23.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 33.

point de non retour où l'appropriation de la vérité universelle de l'autre induit une façon radicalement et définitivement différente de vivre et de concevoir l'expérience chrétienne. Cela nous renvoie par exemple au moment où H. Le Saux fit l'expérience de l'advaita. Si on peut parler dans son cas de conversion à l'hindouisme, c'est seulement pour se référer à une «metanoïa», un changement d'attitude radicale, autant sur le plan intellectuel qu'existentiel, à une nouvelle façon d'appréhender les choses sur la base d'une expérience de la non-dualité, au-delà de toutes croyances et qui pourtant s'inscrit dans le cadre philosophique propre au Védanta. Il devient alors en quelque sorte le porteur d'un aspect essentiel d'une religion non-chrétienne qui autrefois lui était étrangère.

Mais cela ne signifie pas l'abandon de sa propre tradition ou la soumission à une autre institution religieuse. Tant qu'il y a hospitalité, il y a nécessairement distinction entre l'hôte qui reçoit et celui qui est reçu. L'hospitalité repose toujours sur une altérité où chacun préserve sa spécificité et continue à se démarquer par rapport à l'autre. Aussi, elle s'accompagne tôt ou tard du départ de celui qui a été reçu, lequel est appelé à se réapproprier son domaine, enrichi toutefois de l'accueil dont il a pu bénéficier.

D'où l'idée d'un double mouvement qui s'opère au sein de la personne qui adopte une pratique de méditation non-chrétienne. On désigne ce mouvement sous les expressions de *cross over* ou *passing over* et de *coming back* ou *returning*. On retrouve ces expressions, qui nous viennent de J. Dunne, dans le *Bulletin* du MID en référence à H. Le Saux, T. Merton et T. Keating<sup>43</sup>. Elles traduisent un voyage, plus précisément une odyssée<sup>44</sup> dans la mesure où le croyant ne va chez l'autre que dans la perspective de revenir chez lui:

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<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Voir respectivement *Bulletin, North American Board for East-West Dialogue* 27 (1986), p. 7; *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 49 (1994), p. 22; *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 51 (1994), p. 20.

<sup>44</sup> 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 [...]». J. S. Dunne, *The Way of All the Earth*, New York, Macmillan, 1978, p. 151.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 151.

Si ce double mouvement refuse la conversion à la religion de l'autre, au sens où l'on abandonnerait la sienne, elle implique cependant un rapport intime à deux traditions. D'où l'idée d'une «double appartenance» par rapport à l'effort de maintenir ensemble deux expériences religieuses et deux visions du monde. Encore une fois le cas de H. Le Saux illustre bien ce phénomène. Ce dernier a effectivement changé de point de vue en adoptant celui d'une autre culture, d'une autre façon de vivre, d'une autre religion. Mais il n'a jamais tourné le dos à sa propre religion pour autant<sup>46</sup>. Il a toujours entretenu une loyauté et une fidélité totales au Christ, à l'Église et à sa communauté. De son expérience advaitique, H. Le Saux a plutôt opéré un retour dans sa propre religion, enrichi d'une nouvelle intuition, d'une nouvelle vision du sacré. La conversion intérieure à l'hindouïsme ou au bouddhisme s'accompagne alors d'un approfondissement de sa propre tradition. Le chrétien qui pratique sérieusement le zen ou le yoga se dit généralement être en mesure de mieux intérioriser le message chrétien et, par conséquent, de devenir un meilleur chrétien, capable par exemple d'une lecture renouvelée de l'Évangile. Lors de son passage à l'ashram de Ramana Maharshi, H. Le Saux affirma avoir découvert dans l'Évangile bien plus de choses que ce que pouvait en dire la piété chrétienne<sup>47</sup>. Quant à T. Merton, il reconnaît avoir été influencé par le bouddhisme dans sa façon de comprendre la foi chrétienne. Dans une conversation avec R. Aitken en 1994, D. Steindl-Rast se rappelle des mots du Trapiste: «[...] Je pense que je n'aurais pas compris l'enseignement chrétien de la façon dont je l'ai compris si ce n'était à la lumière du bouddhisme»<sup>48</sup>.

Notons que ce double mouvement, qui permet de mieux comprendre l'autre tout en se comprenant mieux soi-même, ne s'effectue pas qu'une seule

<sup>46</sup> Le Bulletin rappelle l'importance de ne pas se convertir à une autre tradition; voir W. JAGGER, *Bulletin. North American Board for East-West Dialogue* 27 (1986), p. 10; Swami VIVEKANANDA, *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 46 (1993), p. 10. 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 dit *buddhisattva* 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 en ce sens 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 Chidānanda.

<sup>47</sup> Voir *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 51 (1994), p. 20, 23.

<sup>48</sup> R. AITKEN et D. STEINDL-RAST, *The Ground We Share. Everyday Practice, Buddhist and Christian*, Liguori, Triumph Books, 1994, p. 51.

fois. Étant incapable de choisir entre l'une et l'autre religion<sup>49</sup>, le moins se voit dans l'obligation de garder les deux dans une tension qui font qu'elles ne sont jamais totalement différentes et jamais totalement identiques. De là, le double mouvement est appelé à se reproduire indéfiniment, devenant ainsi un acte religieux en soi. Et c'est sur la base de ce va-et-vient constant, qui ne doit pas être compris comme le retour éternel des choses, mais bien comme un cheminement spirituel orienté vers une meilleure compréhension de l'autre, de soi-même et du mystère qui nous unit, qu'il convient d'envisager la «double appartenance» en milieu monastique.

Celle-ci ne doit donc pas être comprise comme un phénomène statique, résultat d'une construction identitaire originale empruntant à différents courants religieux. Il ne s'agit pas d'un rapport éclectique à l'altérité religieuse où l'on essaierait diverses méthodes comme dans un menu, passant allégrement de l'une à l'autre. Pas question de se construire une religion à la carte, pour employer l'expression du sociologue R. W. Bibby<sup>50</sup>. Lorsque la foi et l'identité de l'individu ne sont plus assurées, la réciprocité disparaît et laisse place à une fusion des systèmes, ce qui va à l'encontre de l'intuition du dialogue intermonastique qui exige le respect des spécificités de chacun. Le document de 1993, «Contemplation et dialogue interreligieux», 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»<sup>51</sup>. Par ailleurs, dans sa recension de *The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus*, J. Conner rapporte la mise en garde du Dalai lama: être à la fois chrétien et bouddhiste équivaut, selon lui, à «mettre une tête de yak sur un corps de mouton»<sup>52</sup>. 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.

L'expression de «double appartenance» se réfère bien plus à une expé-

<sup>49</sup> 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 vocation». Écouter notre entrevue avec P.-F. de BÉTHUNE à l'abbaye de Saint-André, en Belgique, le 27 août 1997.

<sup>50</sup> 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, Irwin Publishing.

<sup>51</sup> P.-F. de BÉTHUNE, «Contemplation et dialogue interreligieux», dans *Par la foi et l'hospitalité*, Clerlande, Publications de Saint-André [Cahier de Clerlande, 4], 1997, p. 121.

<sup>52</sup> *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 57 (1997), p. 18.

rience issue d'un processus dialogal. Il s'agit d'une dynamique intérieure mue par la tension causée par le respect de la cohérence des systèmes religieux accueillis en soi. On parle alors d'un dialogue intrareligieux que R. Panikkar 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<sup>53</sup>». L'engagement envers l'altérité religieuse et l'enracinement dans sa propre tradition sont entiers. C'est pourquoi, aucun pionnier du dialogue intermonastique estime être à moitié chrétien et à moitié hindou ou bouddhiste. On préfère de loin l'idée d'être 100% chrétien et 100% bouddhiste ou hindou, une image que H. Le Saux avait l'habitude d'utiliser pour décrire sa propre situation: «je suis 100% hindou et 100% chrétien<sup>54</sup>». Aborder les choses de cette façon a le mérite d'écarter tout discours qui pose la «double appartenance» en terme d'addition. Le chrétien est appelé à dépasser son mode de pensée dualiste et de non contradiction, et à réintégrer son centre de gravité pour être capable de voir avec l'œil du poète que plusieurs aspects, même contradictoires, peuvent s'appliquer à une même chose. On rejoint ici les propos de P.-F. de Béhune pour qui «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 calice: 100% pour un aspect et 100% pour l'autre<sup>55</sup>». Cela ne signifie pas cependant qu'on soit lié de la même façon à deux traditions. Il faut plutôt y voir le souci de les appréhender non pas comme étant accessoires ou partielles, mais totales, c'est-à-dire dans leur rapport à l'Ultime, si bien qu'en plus d'être un face à face, la relation à l'altérité religieuse est aussi à un rapport de foi à foi.

Cela nous amène enfin à préciser que l'accueil en soi de deux expériences de foi a son origine et n'est tenable qu'en référence au mystère divin, à la réalité ultime, auquel nous nous abreuvons tous. Les moines en dialogue parlent de la nécessité de s'éveiller à cette vérité dans un dialogue avec l'autre croyant. T. Merton en particulier a trouvé une formule percutante pour dire cette unité qui nous supporte et nous dépasse à la fois, une formule dont nous pouvons affirmer qu'elle est en quelque sorte la devise de la commission américaine pour le dialogue intermonastique: «My dear brothers, we are already one. But we imagine that we are not. And what we have to recover

<sup>53</sup> R. PANIKKAR, *Le Dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 1985, p. 93.

<sup>54</sup> Écouter notre entrevue avec O. Baumer-Despeigne, le 24 juillet 1996, à l'abbaye de Grethsermanni (Kentucky).

<sup>55</sup> Écouter notre entrevue avec P.-F. de Béhune à l'abbaye de Saint-André, en Belgique, le 27 août 1997.

is our original unity. What we have to be is what we are.» Les moines en dialogue se rencontrent autour de cette source, dont chacun est porteur et qui offre l'espace intérieur suffisant pour accueillir l'autre dans ce qu'il a de plus spécifique et universel. Ce mystère n'est donc pas une source de confusion, prétexte pour affirmer que toutes les religions se valent. En s'accueillant mutuellement, les moines appréhendent toujours un peu mieux le mystère de Dieu qui les rapproche et les sépare en même temps. Et c'est de ce mystère, garant de l'unité dans la diversité, dont témoigne ultimement l'expérience désignée par l'expression de «double appartenance», utilisée pour désigner une expérience importante propre aux moines en dialogue.

## Conclusion

L'expression de «double appartenance» désigne une expérience chrétienne de l'altérité religieuse qui répond à une exigence centrale de la mission en Asie, celle de connaître de l'intérieur les religions non-chrétiennes locales. Le moine est appelé à saisir l'intuition fondamentale de ces religions avant tout en s'investissant, en tant que chrétien, dans une pratique de méditation de la non-dualité. Ainsi, il se retrouve engagé après coup dans un dialogue intérieur grâce auquel il est en mesure de mieux comprendre l'autre, de mieux se comprendre et enfin de mieux se faire comprendre.

Peut-on véritablement parler de «double appartenance religieuse» dans ce cas? Si l'expression renferme certaines intuitions pertinentes pour saisir la spécificité de l'expérience des moines en dialogue, comme celle d'un choix impossible entre deux expériences religieuses, deux façons de penser et de sentir, elle prête en général à confusion, trahissant à plusieurs égards l'expérience même qu'elle s'efforce de traduire. L'expression suggère, d'un point de vue sociologique, que le moine chrétien appartient à une communauté structurée non seulement chrétienne mais aussi bouddhique ou hindoue. Or aucun des moines en dialogue n'a jamais prétendu faire partie d'une communauté non-chrétienne. Ils revendiquent au contraire leur appartenance à une communauté monastique bénédictine ou cistercienne dans le respect de la règle de saint Benoît, en proclamant leur fidélité au Dieu de Jésus-Christ et à la vie sacramentaire de l'Église. Même si parfois certains se pient à suivre un maître bouddhiste ou hindou – pensons par exemple à Ramana Maharshi ou à Sri Gnanananda dans le cas de H. Le Saux –, ce lien s'envisage uniquement dans la démarche qui vise à faire l'expérience du cœur de l'autre tradition qui, dans le cas du bouddhisme ou de l'hindouisme, concorde souvent avec l'adoption d'une pratique comme le zen ou le yoga.

Le rapport à l'altérité religieuse n'est pas un rapport structurel ou institutionnel, mais toujours intériorisé, lié à une expérience de la réalité ultime. Le moine chrétien crée un espace en lui pour accueillir la façon de sentir et de penser de l'autre, au point où le moine-missionnaire qui, au départ porte nécessairement un regard chrétien sur l'hindouisme ou le bouddhisme, peut à l'inverse porter un regard hindou ou bouddhique sur le christianisme. L'expression de «double appartenance» n'évoque en rien cet aspect, pas plus qu'elle ne fait référence à l'idée d'un processus dialogal qui s'opère à partir d'un enracinement dans la tradition chrétienne. Elle sous-entend plutôt l'élaboration d'une identité religieuse hybride, fondée sur le compromis et l'indétermination par rapport à ce que nous sommes en tant que croyant.

Or, l'expérience chrétienne de l'altérité religieuse ne doit pas être comprise comme une sorte de stratégie qui répond au besoin de s'attribuer une nouvelle identité par la création d'une étiquette religieuse correspondant aux exigences individuelles de chacun. Si une telle stratégie se justifie d'autant plus que nous vivons dans un monde où les crises identitaires sont multiples et vont en augmentant, elle se situe à l'opposé de l'expérience dialogale des moines, laquelle conduit bien plus à une remise en cause de sa propre identité religieuse. Qu'est-ce qui fait de soi un chrétien? La question perd d'un seul coup son évidence. Cela ne signifie pas que le moine est saisi par l'indétermination, mais qu'il lui devient impossible de fixer, en dogme et une fois pour toutes, les repères de son identité chrétienne, tout simplement parce que son approche dialogale repose sur une expérience de l'absolu, au-delà des mots et des sens. Il faut de plus se rappeler avec A. Peelman que la non-identité caractérise le langage du Nouveau Testament<sup>56</sup>. Si l'expression de «double appartenance» suggère un enrichissement mutuel par la mise en commun de deux traditions, l'expérience des moines en dialogue s'exprime davantage en termes d'appauvrissement mutuel. Cela se comprend dans la perspective d'une remise en question de soi et d'une relativisation de ses propres croyances ou encore dans l'acceptation d'une transformation de soi et d'un bouleversement des modèles traditionnels. Ici la volonté de contrôler sa propre destinée fait place à la capacité d'assumer le fait que le chemin se crée en marchant. L'affirmation péremptoire s'efface derrière l'exil identitaire. Être chrétien s'envisage désormais, non plus en fonction d'un espace identitaire bien défini et protégé, mais d'un mouvement, celui du dépassement de soi. Le moine est appelé à retrouver sa condition de voyageur ou de pèlerin,

<sup>56</sup> A. PEELMAN, *L'inculturation. L'Église et les cultures*, Paris/Ottawa, Desclée/Novatis, 1988, p. 62.

une condition où il n'a nulle part où reposer la tête, ce qui voue à l'échec toute tentative de se réfugier dans un système religieux préétabli et illusoirement stable et inébranlable. Mais, aussi pénible soit-elle, cette condition d'exil est ce qui donne force au dialogue. C'est dans le dépassement de soi, en retrouvant sa condition d'exilé, qu'il est possible de se rendre véritablement disponible à l'autre et de réaliser enfin l'œcuménisme dans son cœur. On est en face ici d'une nouvelle attitude chrétienne qui encourage le chrétien à se rapprocher du Dieu à la fois transcendant et immanent en s'engageant dans une rencontre profonde avec l'altérité religieuse<sup>57</sup>.

En définitive, les moines en dialogue se font les promoteurs d'un nouvel archétype spirituel qui répond aux exigences d'une culture globale. T. Merton souligne la nécessité de devenir des «personnes universelles», E. Cousins parle de *mutant persons* et J. S. Dunne va jusqu'à affirmer que «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<sup>58</sup>». Dans tous les cas, il est question de passeurs entre deux rives, de médiateurs entre deux univers culturels et religieux. Ce nouveau type de personnes spirituelles est appelé à jouer un rôle déterminant dans la gestion du pluralisme religieux de masse, dans l'engagement d'un dialogue en vue d'une compréhension mutuelle et finalement dans la transformation des mentalités au sein du christianisme sur la base d'une appréhension nouvelle de l'altérité religieuse. Les moines qui vivent une certaine forme de «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 monde. Le nouvel archétype religieux en question 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. L'ultime s'appréhende comme l'horizon commun, impossible à atteindre, de toutes les traditions religieuses, où pourtant chaque tradition demeure elle-même tout en avançant grâce aux autres. Cela nous amène à considérer l'importance d'un dialogue

<sup>57</sup> 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-Religionum* 96 (1997/3), p. 376.

<sup>58</sup> J. S. DUNNE, *Op. Cit.*, p. iv.

profond entre les religions et d'un rapport intime aux autres expériences religieuses, surtout de l'Orient, dans l'affirmation de l'universalité du christianisme. Rappelons en ce sens les propos tenus au début des années 1980 par A. Veilleux, alors président de la commission américaine pour le dialogue intermonastique:

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<sup>50</sup>.

Si, donc, l'expression de «double appartenance» est biaisée à bien des égards – sans doute est-il préférable de parler de dialogue intérieur, d'expérience intrareligieuse ou encore d'hospitalité interreligieuse –, elle n'en détermine pas moins une expérience qui doit être prise au sérieux et qui aura certainement des conséquences majeures sur notre manière de vivre et de comprendre le message chrétien. Il s'agit d'un processus de transformation du comportement et de la conscience chrétiennes compris sur la base d'un déplacement herméneutique, passant d'un mode interprétatif gréco-romain à un mode interprétatif asiatique. Mais, encore une fois, les moines en dialogue n'entendent pas fondre la spécificité de la tradition chrétienne dans le creuset oriental, ils souhaitent au contraire une confrontation réelle qui débouche sur une compréhension mutuelle où chacun peut allier l'ouverture à l'autre et l'approfondissement de sa propre identité. Cette nouvelle alliance, dont le signe par excellence est la «double appartenance», pose alors une autre question, celle d'une spiritualité du dialogue dont les moines en dialogue commencent à peine à définir les grandes coordonnées, mais qui, selon nous, se présente comme une voie privilégiée et d'avenir en réponse au pluralisme religieux actuel compris en tant que *katros*.

## Unity in Diversity: The “Prophets” Muhammad, Abraham and Jesus and the Islamo-Christian Dialogue

THOMAS MOOREN

SOMMAIRE – L'article affronte certains problèmes cruciaux du dialogue musulmano-chrétien. Dans un premier temps et à l'aide de la sourate 53 du Coran, l'auteur montre comment se fortifie l'auto-conscience du Prophète comme envoyé de son «rabb» (maître), dont il avait vu «de grands signes». Puis, il élucide la place d'Abraham dans le Coran, son rôle de précurseur idéologique et théologique du Prophète Mahomet lui-même, qui déclare qu'Abraham était déjà un vrai musulman, un «muslim» avant la lettre pour ainsi dire. L'article s'achève par une analyse des problèmes herméneutiques qui se posent du côté musulman et chrétien concernant la «filiation divine» de Jésus, un Jésus qui, par ailleurs, est reconnu dans le Coran comme prophète envoyé au peuple juif.

For the best or for the worst, Islam is still making headlines in our media. Even those who normally are not interested in religious questions at all suddenly turn into “specialists” in matters of “divine Law” and “Holy” wars. All this is because of September 11<sup>th</sup> and the ongoing war on terrorism, the spectre of a war against Iraq and other members of the “axis of evil” and, last but not least, because of the tragic events in Israel and Palestine. During this ongoing crisis the vast majority of Muslims must have been bewildered while watching helplessly how its faith has been hijacked almost on a daily basis – from statements by Salman Rushdie on the inherent violent nature of Islam to undiminished threats by surviving al-Qaeda elements against America and the values of Western civilization in general.

The challenge to the Islamic faith thus posed by the international environ-

Thomas Mooren, O.F.M.Cap is full professor at St. Paul University, expert in interreligious dialogue and author of numerous books and papers. His last paper in this Journal dealt with the interpretation of the event of September 11<sup>th</sup> 2001. See: *Mission*, vol. IX (2002), 1, pp. 39-64.

<sup>50</sup> *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 15 (1982), p. 10.