

Le Dialogue interreligieux monastique

Oxford University Press
Fabrice Blée, Saint Paul University

Le dialogue interreligieux monastique (DIM) est un courant récent, minoritaire et original au sein de la famille de Saint Benoît. Dans *La grande aventure du monachisme entre Orient et Occident*, l'historien de l'Église, Juan Maria Laboa, le présente comme le dernier développement majeur de la vie monastique qui s'ajoute à la longue histoire des moines chrétiens. À côté de la vie en solitaire propre à l'ermite, de la vie cénobitique ou encore des communautés urbaines qui se présentent comme des « déserts en ville », les membres du DIM s'engagent dans un nouveau désert, celui de l'altérité religieuse. La nouveauté porte essentiellement sur le rapport aux autres religions. Jamais n'a-t-on vu un tel accueil à l'endroit d'autres façons de prier et de croire. Bouddhistes, hindous, mais aussi musulmans et juifs, sont reçus pour la première fois avec ce que leur expérience du sacré a de plus spécifique et de plus universel. Le rapport à Dieu se fonde sur une approche hospitalière où ma relation aux autres croyants n'est pas un obstacle à ma foi, mais le lieu privilégié de son expression. Les moines chrétiens inaugurent ainsi une nouvelle façon d'être au monde pour une compréhension mutuelle, sans le moindre souci d'imposer leur propre foi et sans la conviction de posséder à eux seuls la vérité. Ce faisant, ils rompent avec l'approche traditionnelle, qui consiste à convertir le païen et à condamner l'hérétique, et répondent à l'urgence de pratiquer une manière différente d'« être en relation » dans une Église et un monde en crise.

Le DIM se développe dans un contexte bouleversé où un ordre mondial prend fin, avec le déclin des puissances européennes à la suite des deux grandes guerres, et où un autre commence à émerger. Il naît précisément de la volonté des ordres bénédictins et cisterciens des deux observances de se regrouper pour répondre à l'appel général à la mission lancé par Pie XII dans l'encyclique *Fidei donum* (1957). Le pape s'y inquiète de la présence de l'Église dans un monde marqué, surtout en Afrique, par la décolonisation, la montée du communisme et un renouveau de l'islam. Le pluralisme religieux autant que l'athéisme représentent dès lors un défi majeur auquel l'Église doit désormais faire face sans l'aide des structures coloniales. Sensibles à cette situation, les moines créent l'AIM (Aide à l'Implantation Monastique) en 1960 notamment sous l'impulsion du Bénédictin hollandais, Cornelius Tholens, qui, au lieu de se rallier à l'effort de propager la « vraie foi » que l'encyclique oppose aux autres religions, 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 religions¹. » Le ton est donné. Les moines partent en mission avec l'idée d'ouvrir la voie du dialogue à une église enfermée dans ses prétentions universalistes et désarmée devant des mutations sociales profondes. Cette initiative audacieuse devance l'esprit de Vatican II tel que formulé dans la Constitution pastorale de l'Église *Gaudium et spes* (1965) qui exhorte la communauté des chrétiens à se reconnaître solidaire du genre humain et de son histoire.

L'orientation des moines en dialogue est conforme à cet appel. Très tôt, ils se reconnaissent la mission de donner toutes ses chances à un monde global d'émerger pour le bien commun. Cela se vérifie lors des réunions de Loppem (Belgique) et de Petersham (USA) tenues en 1977 et à l'origine de la création au sein de l'AIM du DIM proprement

dit, un organisme dédié au dialogue avec les moines d'autres religions, principalement bouddhistes et hindous. On y prend conscience du rôle unique du moine dans la rencontre entre Orient et Occident, un rôle encouragé par Robert Müller, représentant des Nations Unies, qui, présent à Petersham, évoque le besoin d'une nouvelle spiritualité et, avec elle, d'un type de monachisme qui incarnerait toutes les valeurs traditionnelles tout en s'exprimant dans des formes inédites, adaptées à la culture mondiale en devenir. Au-delà des préoccupations missionnaires, les moines prennent conscience de leur capacité à offrir les assises spirituelles d'un dialogue pour la paix. Dans le rapport du congrès pan-monastique de Bangalore (1973), organisé par l'AIM, on lit : « Le monde d'aujourd'hui a soif de libération, et tout problème actuel qui n'est pas posé sur l'arrière-fond d'un horizon universel est erroné du point de vue méthodologique. Le moine ne doit pas être un homme étroit d'esprit, mais un homme avec une conscience planétaire². »

Malgré leur conformité à l'esprit du Concile, les membres du DIM ont dû gagner leur crédibilité au sein de la grande famille de Saint Benoît, suspectés parfois de trahir la foi chrétienne en nourrissant une attitude syncrétiste et relativiste. Cela n'en fait pas pour autant un courant marginal, limité à quelques moines en mal de spiritualités exotiques. Bien au contraire, fort de l'appui des autorités catholiques depuis sa création, il promeut une nouvelle conscience ecclésiale qui repose sur une démarche d'hospitalité conforme à l'exigence évangélique d'aimer autrui sans condition. C'est de cette démarche dont traite cet article. Celui-ci n'entend pas présenter l'histoire du DIM de façon chronologique avec ses acteurs et ses événements principaux, ce qui a été fait dans notre étude *The Third Desert. The Story of Monastic Interreligious Dialogue* (2011). Il s'agit plutôt de mettre en lumière certains aspects du DIM de manière à rendre compte de l'attitude dialogique qui le caractérise et de sa pertinence dans une Église et un monde en crise. Nous voulons montrer que le DIM, loin de s'égarer dans des pratiques douteuses, ouvre la voie du « chrétien hospitalier », nouveau paradigme religieux, apte à répondre aux défis théologiques et sociaux de l'heure. Pour ce faire, nous procédons en deux temps. D'abord, nous nous interrogeons sur la signification de cette approche inédite des autres religions et de son enracinement dans la tradition monastique. Ensuite, nous nous demandons à quoi elle engage la communauté chrétienne et comment elle contribue à l'élaboration d'un monde nouveau.

1. La voie du « chrétien hospitalier »

Dès la création du DIM, des membres de l'AIM expriment leurs craintes quant à la compétence des moines en matière de dialogue et au sérieux de leurs activités. L'abbé primat des Bénédictins va de l'avant en demandant aux moines en dialogue de tenir compte des suggestions de Simone Tonini, théologien et abbé président de la congrégation des Silvestrins, spécialement nommé par le Vatican au conseil de gestion de l'AIM en tant qu'expert des questions interreligieuses. C'est ainsi que celui-ci accompagne des moines européens invités à partager la vie de moines zen lors du programme d'échange de 1983 au Japon. Non seulement il finit par se convertir à la cause du dialogue, mais il encourage le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux à identifier un quatrième type de dialogue à côté des dialogues de vie, d'action et des théologiens : le dialogue de l'expérience religieuse. Les documents *Dialogue et mission* (1984) et *Dialogue et annonce* (1991) en font état. Ce dernier le définit comme un

dialogue « où des personnes enracinées dans leurs propres traditions religieuses partagent leurs richesses spirituelles, par exemple par rapport à la prière et à la contemplation, à la foi et aux voies de la recherche de Dieu ou de l'Absolu » (DA 42). Ces propos décrivent un dialogue qui ne se réduit pas à parler de son cheminement spirituel ni à écouter celui de l'autre, et encore moins à étudier les croyances de chacun de façon purement livresque. Il consiste davantage à connaître la religion de l'autre de l'intérieur, à accueillir en soi une autre expérience religieuse.

C'est ce type de dialogue que Raimundo Panikkar appelle « intrareligieux » et dont la démarche en Inde du Bénédictin français Henri Le Saux, l'un des pionniers du DIM avec Thomas Merton (osco) et Bede Griffiths (cam), est une des meilleures illustrations. Comment initier les Indiens à la vie monastique de Saint-Benoît sans d'abord s'efforcer de connaître le cœur spirituel de l'Inde? C'est ce à quoi s'engage le moine breton quand il entre toujours plus avant dans l'expérience de l'advaita (non dualité) après s'être mis à l'écoute de Sri Ramana Maharshi, de la montagne sacrée d'Arunâchala et de Swami Gnânananda qu'il reconnaît comme son maître. Si la présence spirituelle du sage, de la montagne et du maître a été le vecteur principal par lequel Le Saux a été introduit dans l'expérience intime de l'hindouisme, il ne faut pas négliger pour autant sa pratique ascétique dans la solitude et le silence, notamment de *dhyana* (méditation) tel que l'y encourage vivement son maître. De fait, les pratiques de méditation (zazen, vipassana, yoga, etc.) sont en général le lieu privilégié d'un dialogue intrareligieux. Le texte du DIM, *Contemplation et dialogue : References and Perspectives Drawn from the Experience of Monastics* (1993), définit ce dernier comme l'action de s'engager comme chrétien « dans une pratique de silence contemplatif élaborée dans une autre religion³. » À ce propos, il prend soin de rappeler qu'adopter des pratiques spirituelles, c'est en réalité accueillir des générations de chercheurs sans lesquels ces dernières n'existeraient pas.

Cette démarche hospitalière est considérée par le DIM comme la condition d'une connaissance réelle d'une autre religion et d'un dialogue véritable. Pour d'autres, en revanche, elle est source d'inquiétudes, identifiée à une pratique syncrétiste et relativiste, contraire à la foi chrétienne. Des théologiens de renom comme Hans Urs von Balthasar et Louis Bouyer iront jusqu'à y voir une œuvre diabolique et de trahison⁴. La controverse toujours actuelle qui en découle n'est pas sans jeter la confusion chez un nombre croissant de chrétiens qui, en se retrouvant à la croisée de plusieurs traditions religieuses, s'interrogent sur leur place dans la communauté ecclésiale, là où il est facile de les marginaliser à la lumière d'a priori dogmatiques ou fondamentalistes. Or, l'identité chrétienne n'est pas le monopole de ceux qui estiment devoir se protéger de toute influence étrangère. De fait, « la contemplation n'est pas d'autant plus chrétienne, écrit Béthune, qu'elle est moins influencée par l'extérieur.⁵ » Voilà le message des moines en dialogue, réponse à la question : « Comment allier l'attachement exclusif au Christ et l'accueil inconditionnel en son nom?⁶ » Le DIM y répond, non pas timidement, mais en s'affirmant comme porteur de la grande tradition chrétienne fondée sur l'accueil et l'amour d'autrui. Ce faisant, il permet à de nombreux croyants, moines et non moines, de prendre leur marque et leurs droits dans l'Église. Du même coup, il promeut une nouvelle façon chrétienne d'être au monde, une manière différente de se comprendre soi-même à la suite du Christ et que nous désignons par l'expression de « chrétien hospitalier ».

L'expression n'a rien d'original, l'hospitalité étant une vertu fondamentale du christianisme. Mais c'est là précisément sa force : faire valoir que le moine en dialogue honore cette vertu pour aujourd'hui. Jésus est le premier à montrer l'exemple. Il reçoit l'étranger autant qu'il est reçu par lui. Par ailleurs, les institutions hospitalières apparaissent très tôt, spécialisées dans le service aux malades, aux pauvres et aux pèlerins. Les moines sont particulièrement sensibles à cette dimension qu'ils intègrent comme l'un de leurs principaux charismes et à laquelle la règle de Saint Benoît consacre un chapitre entier. Si le DIM assure la continuité de la pratique traditionnelle, il marque cependant une rupture par son ouverture à l'altérité religieuse. C'est là une nouveauté qui loin de diminuer la portée chrétienne de l'accueil de l'étranger, la renforce de par l'effort d'actualisation dont cet accueil fait l'objet. La voie du « chrétien hospitalier » est un nouveau paradigme, une manière différente de voir les choses, fondée sur une praxis et une cohérence théologique particulières, capable de proposer de nouvelles solutions mieux adaptées. Aussi, pour rendre compte de ce rapport entre continuité et rupture, proposons-nous de mettre en relief la voie des moines en dialogue en contraste avec l'une des expressions les plus radicales de l'hospitalité chrétienne dans la défense de la foi, à savoir les Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem qui se sont illustrés lors des croisades. Si, de toute évidence, un fossé sépare l'ordre militaire du DIM, nous voyons toutefois des similitudes significatives entre les deux mouvements, attestant que le DIM est l'héritier de la longue tradition d'hospitalité qui s'est manifestée sous diverses formes à travers les âges. Il ne s'agit pas ici de juger une période, pour ses comportements, à la lumière d'une autre, mais de rappeler que l'expression de la foi diffère selon les contextes et l'urgence du moment. Nous retenons deux points de comparaison : la défense des pèlerins et l'épée au service de la foi.

1.1. La défense des pèlerins

L'Ordre des Hospitaliers a son origine dans la création à Jérusalem au XI^e siècle, par le frère Gérard, d'obédience bénédictine, d'un établissement d'accueil et de soins (*xenodochium*) pour venir en aide aux pèlerins (*peregrinantes christiani*), venus de toute la chrétienté pour se recueillir sur les lieux saints. De même, les moines en dialogue partent en Orient, jusqu'en Inde et au Japon, à la défense des pèlerins, mais selon une approche tout autre. Notons trois différences majeures. D'abord, ils se font les protecteurs du pèlerin compris symboliquement. Dans la littérature du DIM, il est souvent fait référence au pèlerinage non pour désigner un itinéraire géographique, mais un voyage au dedans. Pour Marie-Margaret Funk (osb): « No need to go to pelerinage if I am not present to were I am!⁷ » Elle est fidèle en cela à bien des mystiques tels que Maître Eckhart ou Tauler pour qui il ne sert à rien de courir en pèlerinage : « Moi, dit-il, je m'en vais vous dire le chemin le plus court, le plus direct : entre en ton tréfonds.⁸ » Le pèlerin est celui qui part à la découverte de son propre cœur, cette partie intime où il s'ouvre, ici et maintenant, à la présence divine qui à la fois le dépasse et l'élève à sa nature véritable. Aussi, pour Merton, notre « real journey in life is interior: it is a matter of growth, deepening, and of an ever greater surrender to the creative action of love and grace in our hearts.⁹ » Le dialogue monastique s'inscrit dans le contexte de cette route vers le Royaume. Ici, la vie chrétienne ne repose pas avant tout sur l'adhésion à un ensemble statique de formules doctrinales, mais renvoie à l'idée dynamique d'une voie (*hodos*) à

parcourir et d'une quête dans laquelle s'engager avec foi et courage. Contre une approche théologique qui impose une image claire et indiscutable du but à atteindre, on défend le droit de se mettre en marche et de découvrir pour soi-même, en toute humilité et au rythme qui est le sien, le mystère à l'origine de toute la création. Or, dans cette quête, le pèlerin peut s'abreuver à des sources situées au-dehors de sa propre religion. Merton montre la voie lorsqu'il formule son intention de parcourir l'Asie. Il décrit sa démarche comme celle d'un pèlerin « anxious to obtain not just information, not just facts about other monastic traditions, but to drink from ancient sources of monastic vision and experience.¹⁰ »

D'où la deuxième différence entre les moines en dialogue et les Hospitaliers de Saint-Jean: Si ces derniers défendent le pèlerin contre les païens, les premiers défendent, quant à eux, son droit à cheminer avec eux. On le protège non pas des autres croyants, mais de la prétention qui le sépare d'eux, celle de détenir à lui seul la vérité. Pour les moines en dialogue, la réalité divine est plus grande que tout ce que chaque tradition, selon son regard propre, peut bien en dire. Si donc les moines des diverses religions se reconnaissent comme des compagnons de route, se soutenant dans leur démarche respective, c'est parce qu'ils sont engagés dans une même quête spirituelle, vers cette réalité mystérieuse qui donne vie à tous mais que personne ne peut s'accaparer.

Le troisième et dernier point concerne la posture de défense elle-même. À la différence de l'ordre militaire, le DIM ne s'oppose à personne, ni sur le champ de bataille ni sur le terrain de la polémique doctrinale; il ne défend de prime abord aucun dogme particulier. Lors de la première rencontre interreligieuse de Gethsémani (1996), face à leurs partenaires bouddhistes, les moines chrétiens avaient le mandat de parler, non pas au nom de leur église ou de la doctrine officielle, mais selon leur propre expérience. Peut-on alors vraiment parler de défense du point de vue du moine en dialogue? La question se pose si l'on tient compte des propos de Le Saux au sujet de son éveil au Dieu vivant à la montagne sacrée d'Arunâchala, au cœur spirituel de l'hindouisme : « Maintenant j'ai accepté, s'il plaît au Seigneur, d'être à jamais tout simplement un authentique sannyasi chrétien (...) Accepter de demeurer pour toujours en ma grotte en silence, sans nul souci de témoigner (...) »¹¹ Si le chrétien hospitalier ne cherche ni à condamner ni à convertir, il n'en demeure pas moins que sa posture n'est ni indifférente ni résignée. Au contraire, il s'affirme de manière à préserver l'espace de liberté pour une conscience de soi qui permet l'écoute et de se laisser interpeller autant par le Tout Autre que par l'altérité religieuse. Au-delà des accusations de relativisme et de syncrétisme, à la lumière de son expérience, le DIM affirme deux grandes vérités, non pas dogmatiques mais pastorales. La première, c'est qu'il est désormais impensable de se dire chrétien sans référence aux autres expériences religieuses. C'est en se confrontant les uns aux autres qu'on peut se rapprocher de la vérité, et donc être un meilleur chrétien. La rencontre interreligieuse purifie les prétentions de chacun, condition pour accéder à la seconde vérité, à savoir l'humilité et la simplicité devant l'ineffabilité de Dieu; on libère la parole dans un refus des vérités préétablies qui d'emblée s'érigent en loi et imposent l'adhésion. Ce qu'on défend fondamentalement, c'est l'accès à Dieu et non un credo, en référence à la vertu du chrétien qui, selon Merton, est « quelque chose de créatif et de spirituel, et ne se réduit pas à l'observance d'une loi.¹² »

1.2. L'épée au service de la foi

L'ordre des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem se militarisa après coup sans altérer sa vocation première de prendre soin des pèlerins. La justification théologique du moine-soldat revient à Saint Bernard qui, dans *De laude novae militiae* (1129), en référence à l'Ordre du Temple, affirme que « ce n'est pas sans raison qu'il porte l'épée : il est l'exécuteur de la volonté divine, que ce soit pour châtier les malfaiteurs ou pour glorifier les bons. Quand il met à mort un malfaiteur, il n'est pas un homicide, mais, si j'ose dire, un malicide.¹³ » La prise d'arme est un élément irréconciliable avec le DIM, sauf peut-être au plan symbolique.

La symbolique guerrière fait partie de l'imaginaire chrétien. Saint Paul y fait référence pour évoquer les vertus nécessaires au combat spirituel que le disciple de Jésus est appelé à vivre en lui-même. (Eph. 6, 10-19) L'épée ou le glaive représente une métaphore de l'Esprit du Christ. Or, c'est précisément de cette épée métaphorique dont s'arme le moine en dialogue. Le rapport à l'Esprit Saint est central dans la littérature du DIM; c'est grâce à lui que le moine se fraie un nouveau chemin vers le mystère de Dieu à même sa rencontre avec l'altérité religieuse. C'est par la force et le courage qu'il lui procure, qu'il peut faire sien cette injonction de Saint Bernard qui interdit le chevalier du Christ de reculer même devant trois ennemis¹⁴. Le moine en dialogue, lui non plus, ne fuit pas devant l'ennemi qui, traditionnellement dans l'Église, désigne celui qui croit et prie autrement, le païen au dehors, l'hérétique au-dedans. Béthune dit l'importance de risquer d'accueillir l'ennemi, l'étranger¹⁵. Ici, toutefois, aller au-devant de l'ennemi, ce n'est pas pour le terrasser, mais pour l'aimer, au bénéfice d'une hospitalité réciproque et sans arrière-pensée, si ce n'est de le comprendre jusque dans son rapport intime au divin. C'est là que débute la démarche hospitalière du DIM : dans le fait d'être reçu par l'autre, avant même de le recevoir, en acceptant de se laisser interpellé par sa différence.

Mais cela ne va pas sans difficultés, sans une remise en question qui parfois peut conduire à une angoisse insupportable comme ce fut le cas pour Henri Le Saux. Comme pour le moine-soldat, la confrontation est donc bien réelle; il y a danger¹⁶. Le risque de se perdre est inhérent au dialogue interreligieux; se confronter à d'autres façons de croire et de prier peut apporter la confusion; il peut aussi arriver qu'on se convertisse à la religion de l'autre. Cette voie n'est pas sans écueils. Aussi le DIM appelle-t-il à bien s'y préparer, en ayant d'abord une bonne connaissance de sa propre tradition et en approfondissant sa relation au Christ par la prière. De cette exigence en découle une autre que partage le moine-soldat : le combat ne peut se satisfaire d'une mise entre parenthèses de sa propre foi (*epochè*). Le chevalier guerrier justifié par sa foi. De même, le moine en dialogue n'oublie pas qui il est, ni son rapport au Christ, durant le temps où il est reçu chez le bouddhiste ou l'hindou. Selon Panikkar, la suspension de jugement, comprise comme l'action de se défaire temporairement de ce qui me caractérise comme croyant, est impossible dans le dialogue interreligieux, car c'est précisément la foi qui me soutient dans la rencontre avec l'autre¹⁷. Béthune rend compte de cette idée quand il paraphrase l'Évangile : « Cherchez d'abord le royaume et la justice de Dieu, et le dialogue (...) vous sera donné de surcroît.¹⁸ » Ce dernier n'est pas une valeur ajoutée à ma foi, mais son expression. Il est le nouveau nom pour l'amour (*Ecclesiam Suam*, 65) auquel s'éveille celui qui est en quête du Royaume et par lequel il est capable d'une œuvre de justice¹⁹.

Le DIM ne conçoit pas l'hospitalité sans un rapport à la transcendance. C'est dans toute culture un devoir sacré. Il n'est pas naturel en effet d'accueillir l'étranger, qui peut menacer mon intégrité, sans céder à la peur, à moins d'être supporté par l'Esprit, puissance d'amour. D'où le rôle déterminant de la pratique contemplative dans cette démarche, car, comme le rappelle Merton, le « contemplatif cherche à libérer son âme (...) pour la livrer à la vérité et à la liberté créatrice de l'Esprit Saint (...) »²⁰ Aussi le DIM exige-t-il de ses membres de s'adonner à la prière contemplative. Aux États-Unis, l'une de ses activités a longtemps été de promouvoir la « prière de consentement » précisément pour donner aux moines une assise spirituelle leur permettant un échange fructueux avec les adeptes des méditations bouddhiques et hindoues.

Si, comme le soutient Le Saux, seule « a contemplative spirituality can be the proper foundation for a pluralistic theology »²¹, nous croyons toutefois qu'elle ne suffit pas pour s'engager naturellement dans une hospitalité des religions. L'exemple des Pères du désert est ici éclairant. Ne sont pas rares, il est vrai, les moines du DIM qui, en dialogue avec les traditions orientales, redécouvrent la spiritualité du désert, au point où Jean Leclercq (osb) s'interroge sur la possibilité d'une origine commune entre les renonçants hindous et les premiers ermites chrétiens. La ressemblance de leur voie est d'autant plus soulignée que ces ascètes, d'Orient ou d'Occident, visent tous un « au-delà et un eschaton déjà présent, permanent à travers tout ce qui passe, plus profond et autre que les paroles et les actes et les relations de surface des hommes entre eux »²². On pourrait alors croire que cette orientation qui les anime soit un facteur de communion et d'entente. Or, les travaux de Fabrizio Vecoli, historien des religions, révèlent un fossé entre les pères du désert et le dialogue interreligieux monastique concernant l'accueil de l'étranger²³. Certes, les premiers font de l'hospitalité un élément central de leur spiritualité, mais elle s'adresse à une minorité, généralement aux ermites de passage, alors que le païen et l'hérétique sont le plus souvent rejetés, identifiés aux démons. On retrouve ici l'argumentation de Saint Bernard, selon laquelle tuer le mal justifie l'élimination de celui qui en est porteur. Aussi soutenons-nous que la pratique contemplative conditionne le rapport à l'altérité religieuse en fonction des catégories théologiques qui en articulent la vision. Cela se vérifie encore aujourd'hui dans des milieux contemplatifs où l'on juge avec condescendance des expériences mystiques non chrétiennes à partir d'une théologie qui distingue a priori la grâce naturelle de la grâce surnaturelle, dont le disciple du Christ aurait à lui seul le monopole. Chez les Pères du désert, la pratique contemplative s'ancre en outre dans une voie ascétique considérée comme la vraie voie chrétienne (*vera religio*), celle qui succède au martyre de sang (rouge), véritable imitation du Christ sur la croix dans l'Église primitive. S'adonner à ce nouveau martyre (blanc) permet à l'ermitte d'accéder à la pureté du cœur et de recevoir le don du discernement, grâce auquel il débusque le démon chez l'infidèle. Notons que pour les Pères, le pouvoir théurgique des maîtres païens est bien réel, mais il est diabolique et donc à combattre. Le DIM rompt avec cet exclusivisme des premiers moines en s'ouvrant à des voies ascétiques issues d'autres religions, comme celles des bouddhismes zen et tibétain. Concrètement, cela signifie que l'hospitalité qui, désormais s'étend à l'altérité religieuse, devient en soi une voie ascétique. C'est par elle, dit Louis Massignon, qu'on n'accède à la mystique²⁴. Aussi parlons-nous de la relation à l'autre croyant comme du désert de l'altérité, le troisième désert, après le désert de sable et celui de pierre qu'est le monastère. À l'instar de Jésus, le moine en dialogue est poussé par l'Esprit en ce lieu où,

tenté par l'adversité, ici la différence religieuse, il lui demandé de refaire son choix pour Dieu. Dans l'espace de la relation, les démons terrassés par le moine ne sont pas les forces démoniaques rattachées aux pratiques non chrétiennes, mais ses propres tendances à identifier Dieu à la compréhension qu'il en a. L'occasion lui est donnée de trancher les liens de l'autosuffisance, de ce qui au fond l'empêche d'être à l'écoute (*obsculta*) des diverses formes par lesquelles le mystère divin se révèle à l'humain tout autant qu'il se dérobe à sa vue.

2. Défis et promesses du nouveau paradigme

La vie monastique a toujours trouvé les moyens de fleurir, même là où on a tenté de l'éradiquer comme en milieux protestants; plus encore elle a su vivifier les sociétés surtout dans les moments de crise. Cela peut s'expliquer du fait qu'elle est une expression de l'archétype universel, mis en lumière lors de la rencontre du DIM tenue à Holyoke en 1979 et dont Panikkar fut l'intervenant principal. Présent en chaque être humain, cet archétype se rapporte au désir d'être libéré, le désir d'une vie intégrée, de plénitude, et d'agir en conséquence. C'est l'élan inaltérable qui pousse à la simplicité du cœur, à la transparence à l'Esprit sans laquelle on ne peut répondre à l'exhortation de Saint Paul de prier incessamment. Or, il incombe au chrétien de donner à cet archétype de s'exprimer dans tout nouveau contexte. (GS 44,2) La voie du « chrétien hospitalier » proposée par le DIM en est une expression pour aujourd'hui, où il est plus facile en effet de rencontrer des personnes d'autres religions.

Notons que cette expression est le résultat d'une articulation de l'expérience du DIM et, qu'à ce titre, elle ne saurait en aucun cas en épuiser la richesse et la diversité. Les moines en dialogue ont chacun leur expérience propre de l'altérité religieuse et leurs motivations. Toutefois, il ressort de ce mouvement un profil type du moine en dialogue. C'est qu'en réalité l'expérience a peu d'impact sans la réflexion qui lui donne sa cohérence et son sens. En d'autres termes, le DIM existe dans les consciences à partir des écrits de ceux qui, d'un côté, rendent témoignage de rencontres interreligieuses et, d'autre l'autre, systématisent leur compréhension du dialogue monastique en lui apportant une assise et une orientation théologiques. Aussi le DIM doit-il beaucoup à un nombre restreint de personnes, dont Pierre-François de Béthune, sans oublier les pionniers. C'est avec peu de ressources que cet organisme dédié au dialogue, lui-même minoritaire dans l'univers monastique, travaille à la mise en place d'une nouvelle conscience ecclésiale dans une société en crise et pour un monde global fondée sur une spiritualité respectueuse des différences. Néanmoins, ce n'est pas le nombre qui fait le changement. Saint Benoît ne savait pas qu'en se retirant avec quelques compagnons au Mont Cassin, il allait devenir le Père de l'Europe. Plus tard, pour donner l'élan aux croisades, il a fallu le charisme et l'éloquence de Saint Bernard qui, « sans autres armes que sa conviction, a réussi à mobiliser deux royaumes, deux armées considérables qui vont s'ébranler vers l'Orient, accompagnées d'une foule de toute condition, hommes, femmes et enfants.²⁵ » Si, donc, le « chrétien hospitalier » est l'espoir d'un monde meilleur, il est d'abord et avant tout une source de renouveau au sein même du monachisme. Il représente en effet un idéal monastique entre intériorité et dialogue qui met au défi une certaine routine.

Dans sa rencontre avec d'autres contemplatifs, le moine en dialogue redécouvre l'expérience de Dieu comme étant au cœur de sa vie. Le congrès pan-monastique de

Bangalore (1973) en fit son thème que Panikkar, l'un des intervenants, a défini comme la conscience immédiate de la réalité ultime. Il s'opère alors un retour à l'essentiel de la vie monastique qui, pour Merton, ne réside pas dans les murs du monastère, ni dans l'habit, ni même dans la règle, mais se rapporte à quelque chose de plus profond, à savoir la pleine transformation intérieure, tout le reste n'ayant que le dessein de servir cette finalité²⁶. Cela n'est pas sans conséquences sur ce que devrait être un moine. Appelé à vivre dans la présence de l'Ultime, rien dès lors ne peut être regardé de son point de vue comme étant absolu. Il se définit alors comme non conformiste, exilé, n'ayant nulle part où reposer la tête. Témoin de l'impermanence et de la relativité universelle, de la simplicité et de l'esprit d'enfance, il ne s'attache à aucune formulation dogmatique. Il est celui qui accepte tôt ou tard de faire, seul, le saut dans l'obscurité du cœur sans aucun point d'appui, n'ayant d'autre recours que de se laisser agir par l'Esprit en des lieux inconnus, et ce, sans s'inquiéter du lendemain, sans se soucier de son identité chrétienne. Ces quelques traits du moine, dépeints dans la littérature du DIM, suffisent à montrer que ce dernier est en soi une critique d'une structure monastique peu encline à la prière contemplative²⁷ et inadaptée au monde actuel. La situation est telle que, selon Merton, les moines ne peuvent plus remplir la mission qui était la leur aux temps obscurs du Moyen-Age : « Si le monde compte sur nous (...) pour transmettre le flambeau de la culture à travers un nouvel âge d'obscurantisme, il est bon pour la désillusion.²⁸ » Aussi le DIM poursuit-il la réflexion sur le type de vie monastique capable répondre aux besoins et aux défis actuels de l'Église et du monde.

2.1. Pour une nouvelle conscience ecclésiale

Le Saux supporta le poids de son expérience à la croisée de deux traditions au nom de l'Église, avec l'idée que ses écrits qu'il considère auto-biographiques, inspirés de son vécu au cœur spirituel de l'Inde, pourraient servir aux générations futures. Si, donc, comme l'écrit Monique Simon au sujet d'Antoine d'Égypte, « c'est le combat de l'Église de son temps qu'il vit en son cœur²⁹ », nous pourrions en dire de même du Bénédictin français. L'angoisse qui le rongea des années durant venait de sa résistance à abandonner une certaine idée qu'il se faisait du christianisme et de son appartenance à l'Église, alors qu'il ressentait l'urgence de renoncer toujours davantage pour entrer pleinement dans l'expérience de la non-dualité (advāita). La paix et la joie étaient là où son identité chrétienne ne lui permettait pas d'aller; pourtant, là seulement il les avait goûtées avec une plénitude inégalée. « Je ne trouve plus de consolation dans l'Église, écrit-il, ni même d'aide. Je continue les rites par devoir et ainsi récite les formules que je me suis engagé à réciter. Et je n'ai pas le droit d'en chercher davantage dans le mythe hindou. Le mythe hindou tout comme le mythe chrétien doit être dépassé.³⁰ » Ce n'est que vers la fin de sa vie, lors du grand éveil, qu'il se libère d'une certaine façon chrétienne d'être au monde, héritée de sa formation scholastique. Du même coup, c'est à l'Église qu'il permet, à travers son propre parcours, de faire le passage difficile d'un cadre rigide qui enferme l'Esprit dans ses formules et ses prescriptions à un espace dynamique propice à l'accueil du Dieu vivant au plus profond de soi, à même son rapport à l'autre croyant. Le Saux est porteur de l'urgence de voir l'Église se convertir à nouveau à l'Esprit dont elle se réclame la gardienne, allant jusqu'à prêter à l'Inde un rôle crucial : « Ce n'était point, comme en Grèce, en l'intelligence des hommes, que l'Esprit préparait ici pour l'Église des trésors.

C'était en des profondeurs d'âme qu'un Socrate et même un Platon ne soupçonnaient pas. C'était en des profondeurs d'être où l'esprit est si proche de l'Esprit qui l'habite, qu'il lui est comme impossible de se placer soi-même à distance suffisante pour le regarder ou l'adorer (...)»³¹ » L'enjeu dépasse donc le simple rapport individuel aux méditations orientales. À la suite de Le Saux, le DIM vise un changement des mentalités.

Le type d'Église qui est en germe dans le paradigme du chrétien hospitalier ne peut se développer cependant que dans le cadre d'une théologie appropriée, dont on retrouve plusieurs aspects dans la littérature du DIM. L'ouverture à l'altérité repose notamment sur le dialogue de salut engagé par Dieu avec l'humanité, sur le caractère relationnel intrinsèque à la Trinité ou encore sur la nature providentielle du pluralisme culturel et religieux. Mais ce qui nous apparaît plus fondamental encore, c'est le rapport à l'Esprit, dont Jean-Paul dit, dans son allocution du 22 décembre 1986, texte fondateur du DIM, qu'il est à l'origine de toute prière authentique, chrétienne et autres³². Cette idée n'est pas nouvelle, les Pères de l'Église la nourrissaient déjà. La différence toutefois, c'est que le moine en dialogue refuse de limiter l'Esprit à des semences du verbe (*logoi spermatikoi*). L'Esprit n'attend pas de se développer dans les autres traditions au contact du christianisme, mais convie les chrétiens à approfondir son mystère en dialogue avec les expériences religieuses qu'il a suscitées hors de l'Église. « Le chrétien n'a-t-il pas le devoir, s'interroge Le Saux, d'essayer de comprendre cette présence de l'Esprit au-delà des frontières qu'il assignerait volontiers à son action?»³³ » Aborder l'altérité de cette façon conduit nécessairement à une remise en question au plan théologique, mieux le DIM appelle à un renouveau théologique. Aussi, s'inscrit-il dans le mouvement plus vaste et récent en théologie qui consiste à redonner sa place à la troisième personne de la Trinité, quitte à en faire pour certains la première³⁴. Mais là, encore faut-il prendre en compte l'affirmation de Le Saux selon laquelle une théologie de l'Esprit est impossible³⁵. Au fond, son intention est de mettre en garde contre la tentation de circonscrire ce qui ne peut l'être. Le risque est de faire de l'Esprit un concept, alors qu'il relève avant tout d'une expérience sur laquelle se brise toute formulation.

D'où le paradoxe : la saisie toujours plus grande de l'action de Dieu et de sa richesse au contact de l'altérité religieuse s'accompagne d'une théologie apophatique qui oriente vers un « appauvrissement mutuel » et l'impossibilité en bout de ligne de nommer l'Ultime. Or, c'est parce qu'il y a cette humilité devant la grandeur de Dieu, qu'on peut en apprécier les formes multiples et variées, même celles qui sont nous étrangères. Le chrétien hospitalier invite donc à ressaisir le divin dans ses aspects immanent et transcendant. D'une part, de nombreux témoignages insistent sur le retour à une spiritualité incarnée grâce aux échanges avec les bouddhistes et les hindous. Par la pratique du zen ou du yoga, on s'éveille au corps et à son importance dans le rapport à Dieu. En outre, la spiritualité du moine est d'autant plus incarnée qu'elle s'ancre dans le concret de sa relation à ses partenaires de dialogue. D'autre part, s'engager dans une voie contemplative d'une autre religion conduit à faire l'expérience de la non-dualité pour Le Saux ou de la vacuité pour Merton, une expérience dans laquelle le moine renoue avec le caractère ineffable de Dieu. Enfin, il s'éveille d'autant plus au mystère divin qu'il réalise qu'il y a plus sur la présence du Christ que ce peut en dire la piété chrétienne. « Je crois que l'Église est encore une enfant, écrit Christian de Chergé (osco). Le Christ dont elle vit est démesurément plus grand qu'elle ne l'imagine.»³⁶ »

De cette exigence théologique de préserver le mystère de Dieu découle l'image d'une Église toujours en devenir, refusant autant la prétention de s'identifier à la vérité que l'arrogance de l'imposer dans le non respect de l'autre. C'est une Église qui choisit la vulnérabilité pour se mettre à l'écoute des signes des temps et jouer le rôle de ferment (GS 40,2), appelée à s'effacer pour que le tout s'élève dans les valeurs les plus nobles. (GS 76,6) Il ne faut certes pas y voir la démission face à son identité chrétienne, mais l'affirmation de son amour pour le maître qui s'est fait petit avec les petits, qui demande de renoncer à soi pour le suivre. En appelant l'Église à s'appauvrir, le DIM exhorte à ne pas confondre unité et uniformité et à cesser, comme le disait Henri de Lubac, de dire le catéchisme contre quelqu'un. Combien de théologiens n'ont-ils pas rabaissé la religion des autres pour valider la leur? Le chrétien hospitalier rompt avec l'attitude qui consiste à disqualifier d'emblée les religions en les associant à des perspectives, panthéistes, polythéistes ou animistes, qui souvent sur le terrain ne rendent pas justice aux courants visés et encore moins à un dialogue véritable avec eux. Ancrée dans la mentalité occidentale, cette propension à catégoriser à priori a nécessairement entravé le développement de certains aspects du christianisme. D'où, selon Panikkar, la mission historique des contemplatifs et du moine en dialogue en particulier: « libérer la foi chrétienne des limites de la culture occidentale (...) »³⁷ » Aussi ce dernier opte-t-il pour une approche pragmatique : vivre les choses avant de les nommer, se mettre à l'écoute de l'altérité avant d'en établir une compréhension systématique. Ce faisant, il n'entend pas d'abord s'enrichir au contact des religions de nouvelles représentations du mystère, mais d'appauvrir le regard qu'il porte sur ce dernier, et ainsi de dépouiller le Christ de ces vêtements occidentaux qu'on lui a mis siècle après siècle. Au congrès pan-monastique de Bangkok (1968), Leclercq parlait déjà de «deshellénisation» du monachisme occidental, et même de «débénédictiniser» le monachisme chrétien, afin qu'il devienne asiatique et non pas occidental en Asie, en rappelant que saint Benoît fut nommé patron uniquement de l'Europe. Le moine en dialogue ne craint donc pas la nouveauté; au contraire, il « nous faut, écrit Béthune, laisser Dieu inventer entre nous quelque chose de nouveau.³⁸ » Conforme à cette injonction, le chrétien hospitalier aspire à une Église mondiale, soucieuse de rassembler les hommes de bonne volonté pour libérer en tous et chacun l'Esprit du Christ qui les mènera à la plénitude dans la dignité et le respect de leurs appartenances respectives. Peut-être donnera-t-il ainsi raison au Concile : « Alors, avec le nécessaire secours de la grâce divine, surgiront des hommes vraiment nouveaux, artisans de l'humanité nouvelle. » (GS 30,2)

2.2. Vers un nouvel âge de paix

Dans leur promotion du dialogue, les moines défendent l'image d'une Église qui ne se soucie pas tant d'elle-même que du bien commun. (GS 3,1-2) Pour Le Saux, l'objet du dialogue « is not, at least in the first place the promotion of the temporal or spiritual welfare of any one of the groups which share in it. It aims first at the spiritual (and where necessary, the temporal) well-being of the whole of mankind, indeed of every member of the human family, in his actual situation and environment.³⁹ » Très tôt, le DIM eut conscience que la crise dans le monde est telle qu'il en va de la survie du genre humain et que son rôle est de jeter les bases d'une spiritualité adaptée à la société en devenir. La famille humaine est désormais unie comme elle ne l'a jamais été. Nous entrons dans un

nouvel âge (GS 4,2) plein de promesses certes, mais qui peut être obscurci par des forces de division et de soumission. (GS 37,2) Si le chrétien hospitalier ne résiste pas à l'émergence d'un monde global, il propose en revanche que cela se fasse dans l'élaboration d'une culture de paix. En ce sens, il est fidèle à la Constitution pastorale *Gaudium et spes*. D'un côté, il est attentif aux signes des temps et répond à l'appel d'engager un dialogue (GS 4,1), sans aucune intention cachée, avec les cultures et les religions; de l'autre, il refuse les attitudes qui briment la dignité des personnes et des peuples. (GS 25,1)

Le risque inhérent à la mondialisation est d'effacer la diversité et la richesse identitaire qu'elle représente au profit d'une uniformisation pour l'intérêt d'une élite dominante. C'est ce que dénonce Panikkar : « [...] le pluralisme est-il un stratagème pour inciter les individus à laisser de côté leurs identités propres, et ainsi créer un nouvel ordre mondial où tous les chats sont gris, où toutes les différentes sont abolies sous prétexte de tolérance et de paix ?⁴⁰ » Le dialogue intrareligieux qu'il promet, tout autant que les moines, repose au contraire sur la reconnaissance du caractère irréductible de l'altérité. Le DIM n'exhorte pas ses partenaires du dialogue à se réunir autour d'un étendard commun que ce soit une éthique, une théologie, une cause humanitaire ou écologique ou même une expérience de l'Ultime, et encore moins une soumission à la raison raisonnante. Ce n'est pas à une organisation des religions unies ou encore à une seule et unique religion mondiale qu'il aspire, mais à créer l'espace pour une « confiance mutuelle » (GS 82,1) qui seule peut apporter la paix tout naturellement dans le respect des spécificités de chacun. Un terrain commun est ici cependant nécessaire. Sur quelle base le chrétien hospitalier propose-t-il donc à la diversité des croyants de se rencontrer? Contrairement au réflexe courant, ce n'est pas dans la ressemblance qu'il situe l'espoir d'un dialogue, ne cherchant pas d'emblée à surmonter les différences, mais dans la tension que ces dernières suscitent et qui ouvre la voie du troisième désert. « Nos différences ont-elles le sens d'une communion?⁴¹ », s'interroge positivement Christian de Chergé. À l'issue d'une rencontre avec des moines tibétains, un Bénédictin fit cette remarque : « (...) we could not really understand the Tibetans, and they did not seem very interested in our views (...)»⁴² » Cela illustre bien la difficulté de l'échange, mais certainement pas son impossibilité. Pour Béthune, les évidences irréductibles créent un « champ de force » qui à la longue ébranle les certitudes jusqu'à devenir une question pour soi-même. Or, c'est dans cet espace du questionnement qui coïncide avec le désir d'une meilleure compréhension de soi, des autres et du mystère qui les unit que les moines se rencontrent. Le chrétien hospitalier n'appelle pas au ralliement, mais à l'ouverture en soi-même, conscient que la paix et l'unité ne peuvent être forcées qu'au risque de porter atteinte à la dignité des personnes. Sur ce quoi il peut agir en revanche, c'est sa propre capacité d'accueil. C'est là l'exhortation fondamentale du DIM : que chacun crée en lui cet espace, autant pour recevoir que pour être reçu, à partir des catégories spirituelles et théologiques propres à sa tradition. C'est donc dans la convergence féconde des disponibilités des uns des autres que l'hospitalité devient possible et que, de là, un dialogue spontané peut se développer pour aboutir à une amitié entre les partenaires, propice à une relation de cœur à cœur.

Cette relation est le passage de la communication à la communion, et repose chez le chrétien hospitalier sur l'idée, appelée à devenir expérience comme dans les cas de Merton, de Le Saux et de Griffiths, d'une unité primordiale. « Nous sommes tous déjà un,

écrit le Trappiste américain. (...) Ce que nous devons être, c'est ce que nous sommes.⁴³ » Notons que dans la logique du DIM, cette unité n'est pas le résultat du dialogue, son aboutissement dans le dépassement des différences, mais son point de départ, à partir duquel il est possible de saisir ces dernières dans leur cohérence propre. On est donc loin d'une logique universaliste qui annihile toute altérité dans un au-delà des religions. C'est bien dans la tension entre l'universel et le particulier, entre l'un et le multiple que se déploie l'union de cœur à cœur entre les partenaires; c'est dans cet espace commun que tous, ancrés dans leur tradition respective, se reconnaissent mutuellement, non pas dans la vision uniforme de l'Ultime, mais dans l'élan à s'y soumettre dans une humilité toujours plus grande. Or, pour Ewert Cousins, théologien et conseiller du DIM, cette union est le fondement d'une paix universelle; c'est là, selon lui, où chacun recouvre la sagesse de son héritage religieux tout en libérant l'énergie créatrice pour une harmonie nouvelle entre les peuples⁴⁴. Le DIM trace ainsi une voie médiane entre, d'un côté, le risque d'un ordre mondial qui avilit la personne humaine en la coupant de ses racines et de son rapport à la transcendance et, de l'autre, celui d'un retour à une chrétienté qui, en réaction à cet ordre mondial, adopte une attitude anti-dialogue, en accusant l'Église de Vatican II de complicité. En somme, le chrétien hospitalier ne cherche ni à abolir les frontières ni à les reculer pour étendre son pouvoir, mais à les traverser pour une compréhension mutuelle entre enracinement et ouverture.

Remarques conclusives

Le dialogue des moines se situe au niveau de la prière et rappelle avec saint Anselme que « si ton cœur ne prie pas, c'est en vain que travaille ta langue⁴⁵ ». C'est un dialogue improbable dans une Église qui a longtemps obéi à la formule *lex orandi lex credendi*, mais c'est en réalité un des plus féconds, car il récapitule à lui seul la spiritualité évangélique⁴⁶. Le principe du dialogue, écrit Le Saux, est la vérité et sa voie est l'amour⁴⁷. À l'ensemble des initiatives interreligieuses soutenues par l'Église, le DIM apporte la dimension de gratuité sans laquelle le dialogue court le risque de se réduire à une négociation, à une activité diplomatique ou encore à une stratégie de conversion. Ces aspects ont leur valeur propre, mais ils ne peuvent initier des changements voulus en réponse aux signes des temps. En se laissant guider par l'Esprit au cœur de l'altérité religieuse, les moines n'ont d'autre motif que de faire la volonté de Dieu. C'est pourquoi, nous l'avons montré, leur rapport aux méditations hindoues ou bouddhiques va bien au-delà du simple cadre d'une pratique personnelle ou d'un échange de type monastique; il porte en germe un renouveau théologique, une nouvelle conscience ecclésiale et une transformation sociale. Aussi les moines font-ils figure de prophète du fait même de reconnaître à l'autre croyant une fonction prophétique pour une meilleure intelligence de leur propre identité. Merton, Le Saux et Griffiths sont en cela des modèles, non pas à imiter nécessairement, mais dont il faut préserver l'esprit, ce à quoi s'emploie le DIM en ouvrant la voie du chrétien hospitalier pour tous. Les moines sont loin d'être les seuls à s'y engager, mais, de par leur charisme et la structure de leur dialogue, ils en sont les garants et les promoteurs à l'échelle de l'Église. Le fait d'être à la fois au cœur et en marge de la tradition leur procure une posture inégalée, alliant crédibilité et créativité, pour donner à l'humanité les moyens de sa survie comme cela fut le cas à plusieurs reprises dans l'histoire en tant de crise.

-
- ¹ Jean Leclercq, Nouvelle page d'histoire monastique. Histoire de l'A.I.M. 1960-1985, (Paris: Publication de l'A.I.M., 1986), 8.
- ² Daniel O'Hanlon, "Les Moines d'Asie découvrent l'Asie," Bulletin de l'A.I.M. 16 (1974): 20.
- ³ Pierre-François de Béthune, *Par la foi et l'hospitalité* (Clerlande: Publications de Saint-André, coll. Cahier de Clerlande/4, 1997), 99.
- ⁴ Hans Urs von Balthasar et al., *Des bords du Gange aux rives du Jourdain* (Paris: Saint Paul, 1983), ???
- ⁵ Béthune, *ibid.*, 104.
- ⁶ Pierre-François de Béthune, *L'hospitalité sacrée entre les religions* (Paris : Cerf, 2007), 15.
- ⁷ Monastic Interreligious Dialogue Bulletin 70 (March 2003) : 54.
- ⁸ Bernard Durel, *Le nuage de l'inconnnaissance. Une mystique pour notre temps* (Paris: Albin Michel, 2008), 321.
- ⁹ Thomas Merton, *The Asian Journal of Thomas Merton* (New York: New Directions, 1975???) , 296.
- ¹⁰ Merton, *ibid.*, 312-313.
- ¹¹ Henri Le Saux, *La montée au fond du coeur. Le journal intime du moine chrétien-sannyasi hindou, 1948-1973* (Paris: Oeil, 1986), 44.
- ¹² Merton, *ibid.*, 239. À vérifier/exp int ???
- ¹³ Jean Richard, *L'esprit de la Croisade* (Paris: Cerf, 1969), 141.
- ¹⁴ Germain Sicard, "Le moine et les princes," Bulletin de Littérature Ecclésiastique 93/1 (1992): 8.
- ¹⁵ Béthune, *The Wiley-Blaskwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, 45.
- ¹⁶ Voir Béthune, Voies de l'Orient, 17.
- ¹⁷ Raimundo Panikkar, *The Intrareligious Dialogue* (New York: Paulist Press, 1999), ???
- ¹⁸ Béthune, *Par la foi et l'hospitalité*, 113.
- ¹⁹ Voir *Gaudium et spes* (GS) 72,2.
- ²⁰ Merton, *L'expérience intérieure* (???) , 223. À vérifier???
- ²¹ Henri Le Saux, "The Depth-Dimension of Religious Dialogue," *Vidyajyoti* (May 1981): 213.
- ²² Henri Le Saux, *Initiation à la spiritualité des Upanishads. "Vers l'Autre Rive"* (Sisteron: Edition Présence, 1979), 199.
- ²³ Fabrizio Vecoli, "The Other in the Spirituality of the Desert Fathers," in: K. Berthelot and M. Morgenstern, *The Quest for a Common Humanity. Human Dignity and Otherness in the Religious Traditions of the Mediterranean* (Leiden: Brill, 2011), 167.
- ²⁴ Béthune, *ibid.*, 34
- ²⁵ Sicard, *ibid.*, 15.
- ²⁶ Merton, *The Asian Journal of Thomas Merton*, ???.
- ²⁷ Voir Merton, *Expérience intérieure*???, 214.
- ²⁸ Merton, *ibid.*, 215.
- ²⁹ Monique Simon, *La vie monastique, lieu œcuménique. Au cœur de l'Église communion* (Paris : Cerf, 1997), 33.
- ³⁰ Henri Le Saux, *La montée au fond du coeur*, 151.

-
- ³¹ Henri Le Saux, *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme* (Paris: Seuil, 1966), 19-20.
- ³² See “Discours aux Cardinaux de la Curie, 22 décembre 1986,” *Bulletin du Secrétariat pour les non chrétiens* 64 (1987): 69.
- ³³ Le Saux, *ibid.*, 38-39.
- ³⁴ See Peter Phan, “L’Esprit Saint comme fondement du dialogue interreligieux,” in : Fabrice Blée and Achiel Peelman, *Le dialogue interreligieux. Interpellations théologiques contemporaines* (Montréal: Novalis/Bayard, 2013), 21-41.
- ³⁵ Henri Le Saux, *Ascent to the Depth of the Heart. The spiritual Diary of Swami Abhishiktananda (1948-1973)* (Delhi: ISPCK, 1998), 336.
- ³⁶ See website (consulté le 18 mars 2014) : <http://blog.parlervif-foi.com/2012/11/04/christian-de-charge-et-1%E2%80%99islam/>.
- ³⁷ Pierre-François de Béthune, “Propos sur le dialogue interreligieux monastique. Notes prises au cours d’une conférence du Prof. Raimon Panikkar (Montserrat 28 novembre 2004),” *Voies de l’Orient* 96 (2005): 44.
- ³⁸ Béthune, *Par la foi et l’hospitalité*, 95.
- ³⁹ Le Saux, “The Depth-Dimension of Religious Dialogue,” 209.
- ⁴⁰ Raimon Panikkar, “Religious Identity and Pluralism,” in: Arvind Sharma and Kathleen M. Dugan, *A Dome of Many Colors. Studies in religious Pluralism, Identity, and Unity* (Harrisburg: Trinity Press International, 1999), 18-29.
- ⁴¹ Christian de Chergé, *L’Invincible espérance* (Paris: Bayard/Centurion, 1997), 111.
- ⁴² Roger Corless, “Sense and Nonsense in Buddhist-Christian Intermonastic Dialogue,” *Monastic Studies* 19 (1991): 11.
- ⁴³ Merton, *The Asian Journal of Thomas Merton*, 308???
- ⁴⁴ Ewert Cousins, *Christ of the 21st Century* (New York: Continuum, 1992), 178.
- ⁴⁵ See Béthune, “Prière chrétienne et prière bouddhiste,” 24.
- ⁴⁶ See Béthune, *Par la foi et l’hospitalité*, 61.
- ⁴⁷ Le Saux, *ibid.*, 211.