

# LA SAGESSE DU DESERT ET LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX

## Rencontre de Jean Cassien et d'Henri Le Saux

Fabrice Blée  
Université Saint-Paul

### Introduction

Depuis la fin des années 1970, des contemplatifs toujours plus nombreux de la famille de saint Benoît se sont engagés dans un dialogue de l'expérience religieuse avec d'autres traditions monastiques, surtout bouddhiques et hindoues. Ce dialogue fut souvent l'occasion pour les chrétiens de redécouvrir la sagesse des Pères du désert<sup>1</sup>. En marchant aux côtés de renonçants tels le *bikkhu*, le *sadhu* ou le *sannyâsa*, qui ont marqué les cultures d'Asie, certains bénédictins et cisterciens furent à même d'apprécier avec plus d'intensité, d'abord et principalement en contexte missionnaire, des aspects de leur vocation parfois quelque peu délaissés comme la pauvreté, l'itinérance, la prière contemplative et l'expérience immédiate du divin, et ainsi de renouer avec leurs ancêtres des déserts d'Égypte et de Syrie. La sagesse de ces derniers apparut alors comme le terrain propice à une solidarité presque naturelle avec les monachismes non chrétiens, l'occasion d'un retour à l'essentiel et donc de se distancier des structures monastiques imposantes de l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle. On s'intéressait de nouveau aux richesses de l'érémitisme dans un effort de compréhension mutuelle, sachant que le «sannyâsa est une des caractéristiques fondamentales de l'approche traditionnelle que l'Inde fait du Mystère divin; sans référence à lui, il est impossible de comprendre à fond l'attitude religieuse de l'âme hindoue.»<sup>2</sup> Comme dans les cas de d'Henri Le Saux et de Bede Griffiths, on opta ainsi pour plus de simplicité et d'intériorité notamment en s'inspirant de l'ashram hindou qui présente des parallèles importants avec les premières communautés de contemplatifs chrétiens. Il faut noter en outre que l'importance redonnée aux voies ouvertes par saint Antoine repose sur la conviction que l'ermite joue un rôle crucial en temps de crise pour donner sens à l'impasse et la surmonter. Aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, les Pères du désert ont engagé un renouveau de la spiritualité évangélique à l'heure

---

<sup>1</sup> Thomas Merton, *La sagesse du désert*, Paris, Albin Michel, 1987, p.18.

<sup>2</sup> Henri Le Saux, «IV. Sannyâsa, le monachisme hindou d'après les Sannyâsa Upanishads»: dans: *Initiation à la spiritualité des Upanishads*, Paris, Présence, 1979, p.165. Dorénavant, cette référence apparaîtra sous le sigle suivant: (ISU).

du déclin de l'Empire romain et d'une Église citadine, souvent laxiste, préoccupée d'apologie, de querelles théologiques et de régulation interne. Plus tard, aux VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles, les moines de saint Colomban, auxquels ont succédé les fils de saint Benoît, ont contribué à préserver l'héritage chrétien et à poser les bases spirituelles d'une Europe en transition au lendemain des invasions barbares. Aujourd'hui, dans un monde qui connaît de profondes remises en question, c'est au tour des «Pères du dialogue interreligieux<sup>3</sup>» d'opérer ce renouveau, non pas qu'ils soient les seuls à le faire mais leur initiative nous apparaît comme étant des plus prometteuses. L'appel au désert est lancé à nouveau, mais cette fois-ci le désert n'est pas une région aride ni même un monastère; il se situe plutôt, croyons-nous, dans la relation à l'autre respecté et aimé dans sa spécificité religieuse et spirituelle.

Dans *Le désert de l'altérité*, nous montrons que se dégage du dialogue interreligieux monastique cet appel inusité au désert. Plus que de retrouver une ascèse, une technique de méditation ou un style de vie particulier, il s'agit de ressaisir dans le contexte pluraliste qui est le nôtre et avec une vigueur nouvelle, le commandement de Jésus: aime Dieu et ton prochain comme toi-même. Le XX<sup>e</sup> siècle voit émerger l'ère de la globalisation, où l'on prend conscience comme jamais auparavant de l'interdépendance à tous les niveaux, entre les individus, les communautés et les nations. Il n'y a désormais de destin que commun; l'avenir de l'humanité se joue dans la relation à l'autre; c'est ce dont témoigne au fond l'expression de «désert de l'altérité». De prime abord, celle-ci à l'allure d'un oxymore: le désert évoque l'isolement, le silence, l'aridité, l'absence de vie; à l'inverse l'altérité suggère la convivialité, le mouvement, la plénitude et la fertilité. Pourtant, «ces deux réalités s'associent pour le meilleur non pas que les autres soient nécessairement l'enfer, bien que Sartre dans "Huis clos" nous mette sur la voie. L'autre nous confronte; il nous est lié à jamais; notre devenir en dépend et penser vivre isolé est illusoire. Bon gré, mal gré, on est engagé l'un envers l'autre pour le pire et le meilleur. Personne ne saurait échapper à cette interaction qui structure tout un chacun. On peut l'ignorer et l'enfer n'est pas loin, ou bien l'accepter; dans ce cas, c'est le désert qui nous attend, un lieu incontournable, comme celui où l'Esprit envoie Jésus aussitôt après son baptême. Ce n'est ni un espace sans vie ni de punition, mais l'exil vers une terre fertile, celle du royaume, et la promesse d'un amour incomparable<sup>4</sup>.» Si la relation à l'autre, en l'occurrence celui qui prie et croit

---

<sup>3</sup> Voir F. Blée, *Le désert de l'altérité. Une expérience spirituelle du dialogue interreligieux*, Montréal, Médiaspaul, 2004, p.47. Dorénavant, cette référence apparaîtra sous le sigle suivant: (DA).

<sup>4</sup> DA, pp.187-188.

autrement, est ce désert où nous convie le monachisme contemporain, une question ne peut toutefois être écartée: peut-on concevoir le désert sans un retrait total du monde et des activités sociales? Partir au désert n'est-ce pas dans tous les cas s'isoler? Le désert de l'altérité est-il alors viable? S'inscrit-il dans la tradition des Pères du désert? Ne s'agirait-il pas plutôt d'une formule aux intuitions certes prometteuses mais sans réelle applicabilité?

Dans cet article, nous proposons de tenir compte de ces questions et ce faisant de préciser la nature de ce nouveau rapport spirituel à l'autre croyant. Ce travail nous semble particulièrement important à la lumière de l'expérience du moine Breton, Le Saux (Swami Abhishiktananda). En effet, si ce dernier, avec d'autres, nous a inspiré l'expression de «désert de l'altérité», s'il est la figure par excellence du pionnier à s'être aventuré au risque de sa foi dans ces avenues nouvelles à la croisée du dialogue et de la contemplation, il est aussi celui qui, dans «Sannyâsa. Le monachisme hindou», publié dans *Initiation à la spiritualité des Upanishads. Vers l'autre rive* (Présence, 1979), questionne le lien que nous faisons entre désert et altérité, en ce sens qu'il en fait un lieu de la non-dualité. Nous nous référerons donc à ce texte comme source principal, un texte d'autant plus important qu'il s'agit de son «testament spirituel» — pour reprendre l'expression de son disciple Marc Chaduc —, le dernier écrit à avoir été rédigé et complété peu de temps avant sa mort. Le Saux y exhorte de ressaisir pour aujourd'hui la richesse et la valeur de l'érémitisme à partir d'un enrichissement entre le moine-prophète de la tradition judéo-chrétienne et le renonçant indien (sannyasa), sachant encore une fois que c'est l'ermite qui dans l'histoire a su engagé un renouveau contemplatif et monastique aux moments de crise du spirituel (ISU,220). Sans minimiser le bien-fondé de cet appel, nous émettons toutefois quelques réserves à ériger dans le monde contemporain l'ermite comme l'idéal spirituel à poursuivre, à moins d'imaginer l'ermite — du grec *eremos* qui signifie désert — non pas en retrait du monde, mais en son sein, au cœur de la relation au prochain, plus encore à l'ennemi, qui traditionnellement dans le christianisme a souvent été celui qui affiche une croyance et une foi autres. L'érémitisme peut-il trouver une voie d'expression dans le désert de l'altérité? Ou pour le dire autrement celui-ci peut-il incarner et faire revivre pour notre temps la sagesse du désert? C'est ce que nous tenterons de montrer dans ces quelques pages. Pour défendre ce point de vue, nous nous reportons au fait que le dialogue monastique repose sur l'action de connaître de l'intérieur la religion de l'autre, c'est-à-dire à lui offrir un espace en soi sans rien renier de sa foi chrétienne. Ici, non seulement l'autre est aimé dans son altérité, mais la relation que celle-ci implique est

en plus intériorisée. Cela crée une tension au sein de l'individu, une tension qui, si évidente chez Le Saux, caractérise selon John Dunne la personne spirituelle de demain<sup>5</sup>, cette tension qui selon nous est la marque même du désert. Si nous disons vrai à propos de cette marque, dans ce cas, la sagesse du désert ne se limite pas au retrait absolu du monde, mais peut éventuellement fleurir en son sein.

Notre intention est en définitive de sensibiliser le lecteur au fait que le désert de l'altérité porte en lui, et de façon appropriée pour l'heure, les caractéristiques majeures d'une telle sagesse. Nous conduirons cet exercice à partir de ce que Kenneth C. Russell retient de l'enseignement de Jean Cassien sur les vices et les vertus dans son livre *Healing the Heart. Desert Wisdom for a Busy World* (Novalis, 1993). Ce dernier offre un cadre précieux pour notre propos, car il propose une vision de la démarche ascétique du désert basée sur l'idée que la sagesse qui s'en dégage a toujours quelque chose d'essentiel à nous dire sans qu'il faille nécessairement renoncer absolument au monde. C'est une perspective qui rejoint celle des moines en dialogue pour qui l'attention aux autres expériences religieuses permet de renouer avec l'essentiel de leur vocation. Nous retenons quatre axes de la spiritualité du désert, à partir de la présentation que nous donne Russell de l'enseignement de Cassien, qui posent les fondements du désert de l'altérité: le renoncement, la pureté de cœur, l'au-delà des routines et le corps comme lieu de spiritualité.

---

<sup>5</sup> «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.» Voir John S. Dunne, *The Way of All the Earth*, New York, Macmillan, 1978, p.iv.

## 1. Le renoncement

Cassien et Le Saux sont tous deux des hommes du désert. Et s'ils ont trouvé l'inspiration d'écrire et ainsi de risquer de rompre le silence avant tout intérieur, ils l'ont fait à partir de leur expérience vécue dans la solitude en retrait des activités humaines. Voilà deux contemplatifs d'époques différentes qui pourtant se rejoignent sur la nécessité de renoncer au monde de manière radicale et totale pour s'ouvrir pleinement au mystère divin. Cassien passa vingt-cinq ans dans le désert d'Égypte et fit clairement d'un tel retrait la seule voie authentique pour réaliser la «pureté de cœur<sup>6</sup>». Le Saux demeura pour sa part seize ans dans la solitude et le silence au Nord de l'Inde<sup>7</sup>; et selon lui, faire l'expérience de l'Esprit de la non-dualité implique à coup sûr de se détacher du monde. On peut d'emblée se demander pourquoi il devrait en être ainsi, si faire une telle expérience coïncide avec la capacité d'être libre tout simplement, libre de toute attache, à commencer par les peurs et les désirs nombreux. Pourquoi dans ce cas partir, ne plus revoir ses proches et s'interdire un certain confort comme cela est exigé du sannyâsa (ISU,192)? Ne serait-ce pas au contraire le moment précis pour revenir dans l'espace relationnel, là où les besoins de guérison sont les plus criant?

À en croire Le Saux, ce départ ne relève ni d'une décision arbitraire ni d'un choix éthique, et encore moins d'un mépris à l'égard des choses de ce monde (ISU,170). Il faut plutôt en parler comme d'une «nécessité qui jaillit des dernières profondeurs de l'être, un élan spontané vers l'infini au cœur de celui qui ne peut plus être retenu par rien.» (ISU,190) C'est là un point important qui nous renseigne sur le processus spirituel et l'attraction que le divin peut y exercer sur celui en qui il déverse sa grâce. Le parcours de Le Saux en est une bonne illustration. Chaduc précise qu'il ne pouvait résister au détachement, incapable était-il de continuer à jouer son rôle dans la société (ISU,160.171). Cela aide à comprendre la volonté du sannyâsa chrétien de quitter en 1968 l'ashram de Shantivanam qu'il fonda avec son compagnon Jules Monchanin. Il put ainsi rejoindre l'Himalaya, tendre aux sources du Ganges et se consacrer à une vie de silence dans le retrait ou l'itinérance. Quand brille le divin en soi, sa lumière est telle qu'elle devient insupportable sans un dépouillement extrême; comme si nous n'avions d'autre choix que d'accepter de nous

---

<sup>6</sup> K. C. Russell, *Healing the Heart. Desert Wisdom for a Busy World*, Ottawa, Novalis, 1993, p. 41. Dorénavant, cette référence apparaîtra sous le sigle suivant: (HH).

<sup>7</sup> William Johnston, «Sannyasin, Bodhisattava and Mystic», dans: *Arise, My Love... Mysticism for A New Era*, New York, Orbis, 2000. sourcebook, p.122.

y résorber totalement. N'est-ce pas ce qui ressort des propos de Chaduc en référence aux derniers instants de son maître: «la lumière transfiguratrice allait engouffrer ce qui restait de son corps» (ISU,163)?

Du point de vue du Bénédictin breton, le désert s'identifie d'autant plus à l'action de renoncer qu'il en fait un lieu où les oppositions n'existent plus, où il n'y a ni moi ni Dieu, un lieu qui n'est autre que le mystère divin lui-même: «On ne va pas en solitude pour trouver Dieu, écrit-il [...] On va au désert car il n'est plus que Dieu, et c'est Dieu qui se fait seul. Si au désert il y avait encore Dieu et moi, ce ne serait pas le désert. Au désert je me suis perdu, et je ne suis plus capable de retrouver mes traces vers moi.» (ISU,158) Faut-il alors conclure à une impasse? Y a-t-il malgré tout matière à concilier l'altérité à ce départ inexorable? Peut-on encore parler de l'altérité comme d'un désert? Pour le savoir, examinons de plus près la nature même du désert dans lequel on reconce et dont nous dégageons deux aspects qu'il importe de considérer en étroite relation, à savoir un état et une dynamique, deux aspects qui en soi ne limitent le désert à aucun lieu donné.

Si Cassien et Le Saux s'accordent sur la nécessité de renoncer au monde, rien n'indique cependant que le désert auquel ils se réfèrent chacun de leur côté doive s'identifier dans tous les cas à un lieu particulier, en l'occurrence une région aride loin de tout contact avec la société. Il en est ainsi du fait que le désert se comprend moins en fonction d'un lieu ou d'un espace géographique qu'en termes de détachement et d'expérience du mystère divin. Cela ressort en effet de nos sources principales où se dégage un double aspect du désert utile pour notre propos. On retrouve ce double aspect chez Cassien en référence aux tensions sexuelles qu'il considère comme le meilleur indicateur de la santé spirituelle de tout individu et dont il fait du désert le lieu par excellence de leur pacification. D'abord, il se rapporte à l'état de chasteté qu'il présente comme un autre nom pour désigner la sainteté. C'est l'état d'une présence en Dieu permanente et stable, à l'abris de la moindre tendance à la concupiscence, non pas le fruit d'un effort personnel, mais le don de la grâce qui ne se conçoit pourtant qu'en retrait des activités humaines. Russell l'exprime ainsi: «*It represents the highest perfection which God's grace can accomplish in a human being here on earth. Since it is rare and difficult, Cassian associates it with the most unselfish, other-directed regime he can imagine: the eremitic life.*» (HH,41) Par ailleurs, le désert supporte une dynamique, mise en œuvre par la continence, un processus de transformation où l'on s'efforce de maîtriser ses appétits sexuels sans qu'il ne soit jamais possible de les éradiquer totalement par ses propres moyens.

Le Saux rend compte aussi de ce double aspect du désert selon ses propres catégories, en l'occurrence celle du renonçant de la tradition indienne qu'est le sannyâsa. Le désert est cet état du *vidvat-sannyâsa* (renoncement spontané) qui résulte de l'expérience de la non-dualité: «l'expérience upanishadique, ou découverte du mystère non-duel le plus intérieur à la conscience humaine est considéré comme une condition sine qua non de l'authentique sannyâsa». (ISU,160) Ici tout est accompli, rien est à rechercher, ni l'éveil ni Dieu et encore moins soi-même. On est engagé irrésistiblement dans un départ de toute préoccupation de soi et des autres. Cela étant, le désert renvoie aussi à l'exigence du *vividishâ-sannyâsa* (renoncement recherché) de renoncer au monde pour découvrir ce même mystère de l'*advaita*. (ISU,177)

Si, dans l'essentiel, le désert se révèle avant tout comme un état et une dynamique tel que nous venons de le suggérer, il est clair alors qu'aucun lieu spécifique ne saurait en épuiser le sens. En d'autres termes, si le désert coïncide avec l'action de renoncer, celle-ci en revanche ne peut s'identifier au fait de s'isoler de la société, au retrait solitaire dans un espace aride. Certes, les deux mouvements allèrent souvent de paires dans l'histoire de la spiritualité au point où il est aisé de les confondre; il demeure toutefois que l'isolement ou la réclusion se réduisent à de simples styles de vie parmi d'autres s'ils ne sont soutenus par l'esprit de renoncement et plus encore par l'expérience du sacré elle-même: «S'il ne jaillit pas de l'illumination intérieure et de l'éveil au pur aham asmi (Je suis), écrit Le Saux, le sannyâsa n'est plus qu'un mode de vie parmi d'autres possibles, il a perdu sa transcendance et se trouve déchu de sa signification foncière réelle.» (ISU,160) En somme, renoncer au monde n'est pas avant tout quitter ses biens ou sa famille, mais plus fondamentalement c'est faire l'expérience du mystère qui se situe au cœur de la tradition chrétienne, celui de l'Esprit divin, un point parfaitement exprimé par Bede Griffiths: «*How does a Christian understand the mystery? it is, first of all, a discovery of the Spirit within, the Spirit of which St Paul says, "these things God has revealed to us through his Spirit, for the Spirit searches everything, even the depths of God."*»<sup>8</sup> D'un côté, c'est communier à l'«Esprit en soi», celui de la non dualité où plus aucune attache ne nous retient au monde; de l'autre, c'est se mouvoir sous la poussée de l'«Esprit manifesté» qui projette l'individu dans une démarche ascétique et de dépouillement: «C'est pourquoi je vais la séduire, la conduire au désert et parler à son cœur». (Osée 2,16) Le désert est en quelque sorte le

---

<sup>8</sup> B. Griffiths, *A New Vision of Reality. Western Science, Eastern Mysticism and Christian Faith*, Springfield, Templegate, 1989, p.67. Dorénavant, cette référence apparaîtra sous le sigle suivant: (NCC).

symbole de ce double rapport à l'Esprit qui s'apparente autant au but — en ce sens qu'il mène au «Père», à cette «paix parfaite» que seul l'abandon en l'amour de Dieu permet de réaliser —, qu'à la voie pour y parvenir.

Dans ce dernier cas, le désert est l'espace par excellence de la «recherche de Dieu» par laquelle saint Benoît décrit la vie monastique. Le désert n'est donc pas un relais vers quelque chose de plus essentiel qui lui serait étranger; il est plutôt la manifestation du royaume divin manifestant sa volonté d'advenir parmi les hommes. Partir au désert c'est essentiellement suivre l'Esprit, se laisser investir et infléchir par la grâce divine sans réserve ni hésitation. Russell y fait écho chez Cassien: «*His concern [...] is not so much how we got to be the way we are, in some sort of Freudian sense, but how we can co-operate with the grace to overcome our disabilities and become fully responsive to God's love*». (HH,92) Le Saux va dans le même sens quand, dans ses réflexions sur le désert, il exhorte de «reconnaître les signes de l'Esprit, de se laisser mener par lui et de donner aux "appelés" à une telle vie les possibilités de répondre à cet appel. Il est bien clair alors qu'un tel sannyâsa ne serait limité par aucune forme et serait ouvert à quiconque a reçu l'appel quel que soit le contexte culturel et religieux en lequel cet appel lui sera parvenu.» (ISU,220) On comprend donc que tout départ extérieur demeure superficiel s'il ne se fonde sur un départ intérieur<sup>9</sup>. Le désert est d'abord une disposition du cœur, un élan qui advient du fond de l'être et qui exige d'y être fidèle, et ce, quel que soit le contexte de sa mise en application. Le Saux exprime cette idée en référence à l'unique lieu propice au sannyâsa: «Le seul loka auquel il s'intéresse et qu'il recherche est le loka de l'âtman, et ce lieu est au-delà de tous les lieux car il n'est limité à aucun mais plutôt les comprend tous.» (ISU,187)

Si le désert relève en premier lieu d'une disposition intérieure à suivre l'Esprit, il faut pourtant que celle-ci s'incarne en un lieu approprié, un «espace géographique», un cadre ascétique qu'il soit monastique ou non, en retrait de la société ou non<sup>10</sup>. Cela laisse en principe la place à la créativité en matière de style de vie et de vocation pour vivre l'«érémitisme». Dans *Healing the Heart*, nous retenons trois points qui nous confortent en cette idée. D'abord, Russell rappelle que Cassien

---

<sup>9</sup> H. Le Saux parle en effet d'un «départ qui s'impose de soi quasi inexorablement au moment de la vision intérieure où il se découvre intérieurement libre de toute attache, envahi par le seul Esprit [...]» (ISU,160)

<sup>10</sup> «L'aspiration ne fait pas le moine. Si elle s'impose à soi, souvent à la suite d'événements tragiques ou en lien à une conscience accrue de la mort comme réalité imminente, on peut s'efforcer de l'ignorer en la noyant dans le bruit de distractions diverses, même si au fond, on sait que cela ne résoud rien et que si la perspective de l'affronter semble périeuse, celle de ne rien faire offre aucun espoir sinon de subir la fatalité. On peut alors tenter de trouver des réponses à travers des lectures et des consultations diverses, mais la quête ne saurait aboutir à moins de décider de faire le pas décisif, celui de franchir l'espace géographique.» F. Blée, «Le milieu de la pratique zen. Pour une spiritualité du dialogue», *Origins* (Roumanie) 3-4, p. 27.



n'a probablement jamais soulevé la question de savoir comment les laïcs sont à même d'être sanctifiés et que de ce fait on ne peut présumer de son parti pris pour le retrait du monde comme seule et unique voie viable (HH,41). Ensuite, le chercheur de l'Université Saint-Paul montre que l'ermite, tel que Cassien le comprend, correspond à une figure au-delà de tout style de vie et qui donc peut se rencontrer dans bien des contextes: *«Cassian's tendency to return to the hermit actually makes his teaching perfectly applicable to those whose existence is primarily given over to prayer and solitude, whatever their state of life and its distance from the routines of monasticism. A hermit is, we might say, a do-it-yourself monk, and much that is applicable to the solitary can be applied to others living lives of prayer without the benefit of the monastic regime»*. (HH,13) Russell nous renvoie enfin au fait que la société contemporaine façonnée par la mentalité moderne refuse le retrait du monde et la dépréciation du corps comme l'idéal spirituel, défendant du même coup la diversité des vocations spirituelles: *«Saints... are few, but the fault does not lie with people's failure to choose "higher" vocations. The response to God's will and the readiness to be what he wants an individual to be is always a response to a divine call to holiness.»* (HH,42)

Loin de nous ici l'intention de minimiser la profondeur et la densité de l'ermite. Soulignons toutefois que si l'action de suivre l'Esprit, qui revient à répondre à l'appel divin à la sainteté, est centrale à la notion de désert, c'est précisément parce qu'elle est souvent une épreuve qui appelle le don de soi à degrés divers. Or, l'Esprit ne se caractérise-t-il par son imprévisibilité, libre est-il de souffler où bon lui semble, et par l'amour et la mise en relation que cela implique? Voilà ce qui suffit à justifier la difficulté de s'en remettre à lui et qu'il puisse par ailleurs nous convoquer en des lieux des plus inusités. Ne peut-on donc concevoir que l'un de ces lieux soit l'altérité religieuse, c'est-à-dire notre relation à l'autre respecté et aimé dans sa spécificité religieuse et spirituelle? C'est en tout cas l'intuition que nous formulons en référence à l'expérience monastique du dialogue.

L'Esprit poussa Jésus dans le désert de Judée aussitôt après son baptême; c'est toujours sous son impulsion que de nombreux chrétiens s'en allèrent vivre dans les déserts d'Égypte et de Syrie, et plus tard dans les forêts d'Europe et d'ailleurs. Cela est vrai également de Le Saux: *«Puis "Swamiji" entra dans le mystère dernier de l'avadhûta, vivant le sannyâsa dans son intégralité en juillet 1973 dans la forêt où l'Esprit le conduisit.»* (ISU,163) N'est-ce pas le même Esprit qui, de nos jours, conduit les moines contemporains, et avec eux bien d'autres chrétiens, dans un processus d'éveil similaire, à commencer par Le Saux lui-même, au cœur de l'altérité religieuse? Le Bénédictin breton nous encourage à le croire, compte tenu de ce que nous avons

avancé plus haut, quand il affirme que le dialogue «*naturally springs from a soul which, in its depth, is constantly on the watch for and at the disposal of the Holy Spirit*<sup>11</sup>». Toujours est-il que les moines en dialogue ne vantent pas un retrait du monde, cet isolement typique des pères du désert; ils envisagent plutôt un renouveau contemplatif dans le cadre d'un dialogue profond avec l'altérité religieuse au profit d'une inculturation du christianisme et d'une culture du dialogue dont ils sont soucieux d'apporter les bases spirituelles appropriées. Ils plaident au fond pour une transformation du monde et non pour son rejet ou pour une indifférence à son endroit.

Le dialogue intermonastique nous incite à voir dans l'altérité religieuse l'image du désert en ce qu'il se fonde sur l'idée que l'Esprit est présent au cœur des expériences religieuses non-chrétiennes et à l'origine de toute prière authentique<sup>12</sup>. Le rencontre de l'autre ne relève pas ici d'un intérêt personnel mais s'effectue en raison de notre fidélité à l'Esprit; c'est se rendre là où il nous convie, dans la relation à l'autre compris dans sa différence religieuse. La porte de ce nouveau désert est alors l'hospitalité pratiquée à l'égard de cet autre, ce qui revient à lui offrir un espace en soi, ainsi qu'aux expériences spirituelles et à la vérité universelle dont lui et sa tradition sont porteurs. Renoncer n'est pas avant tout quitter ses proches et la société, mais vivre la tension, par fidélité en l'Esprit, qui se crée dès lors qu'on maintient ensemble enracinement dans sa tradition et engagement vis-à-vis d'une expérience religieuse. Si s'aventurer dans un dialogue intérieur ou intrareligieux équivaut à entrer dans le désert de l'altérité, cette entrée s'opère souvent par l'adoption, en tant que chrétien, d'une prière contemplative élaborée dans une autre religion. Voilà une façon de suivre l'Esprit dans des contrées nouvelles, parfois arides et obscures, où il nous confronte à d'autres façons qu'il a de se communiquer. À partir du moments où ces pratiques telles le zen ou le yoga sont considérées dans leur intention la plus noble et non comme de simples techniques de relaxation<sup>13</sup>, en les adoptant le chrétien s'engage dans un appauvrissement mutuel et une communion fondée sur un profond respect des spécificités de chacun.

Posons-nous à présent la question suivante: Si l'altérité peut être un désert, comment y envisager les conditions minimales dont parle Le Saux à tout renoncement au monde que sont la solitude, le silence et la méditation (dhyâna)?

---

<sup>11</sup> H. Le Saux, «The Depth-Dimension of Religious Dialogue», *Vidyajyoti* 45 (1981), p.219.

<sup>12</sup> Voir Jean-Paul II dans «Discourse to the Cardinals of the Curia», December 22, 1986, *Bulletin du Secrétariat pour les Non chrétiens* 64 (1987), p.69.

<sup>13</sup> Voir F. Blée, «Le milieu de la pratique zen. Pour une spiritualité du dialogue», *Origins* 3-4 (2003), pp.23-34.

(ISU,219) L'altérité peut-elle être le lieu de leur mise en œuvre? C'est par ces conditions que le désert nous arrache aux évidences et aux sécurités, afin de mettre à l'épreuve notre libre arbitre en nous confrontant à la possibilité de renoncer ou non au royaume du pouvoir et de l'autosuffisance. D'abord, se mettre à l'écoute de l'Esprit au cœur de la religion de l'autre est possible précisément parce que le dialogue intérieur s'enracine dans le silence, en l'occurrence celui de l'Esprit: «*True dialogue originates in the silence of the spirit, and ends in the same silence*<sup>14</sup>». Ensuite, faire se rencontrer en soi deux façons de penser et de sentir nous projette inévitablement hors des sentiers battus, dans l'urgence du questionnement au sujet de sa propre condition humaine et de son identité chrétienne, une situation où l'on se retrouve seul moins parce qu'on y fait souvent face à l'incompréhension, voire au soupçon, au sein même de son entourage, qu'en raison du fait que c'est dans son cœur (guha) qu'on est appelé à trouver l'équilibre que requiert ce rapport intime – cette tension – à l'altérité religieuse. C'est dans ce sens que l'on peut entendre ces mots de Raimundo Panikkar: «Ce dialogue intérieur laisse souvent l'individu dans une solitude qui peut être purifiante ou destructrice. Les murs des "microdoxies" s'effondrent, mais nous pouvons être ensevelis sous les débris à moins que nous réussissions à déblayer les pierres pour bâtir à nouveau notre maison au milieu de celles qui existent déjà. Il ne s'agit pas de se construire un "Bunker" isolé, mais un chez-soi, un habitat ouvert à la communication avec le réel.»<sup>15</sup> Quant à la méditation (dhyâna), elle est précisément la voie privilégiée, comme nous l'avons déjà évoqué, par laquelle les moines entrent en dialogue profond avec l'univers religieux de leurs partenaires surtout bouddhistes et hindous. En pratiquant zazen, vipassana ou certains yoga, sans renier leur propre foi pour autant, les moines chrétiens accueillent en toute liberté et sans stratégie la vérité religieuse de l'autre dans ce qu'elle a de plus universelle et particulier à la fois, et ce, selon l'idée de Pierre de Béhune qu'adopter de telles méditations en contexte dialogal, c'est être reçu comme tel par tous ces maîtres spirituels qui, génération après génération, les ont élaboré comme des voies spécifiques pour se relier à l'Ultime<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> H. Le Saux, «The Depth-Dimension of Religious Dialogue», *Vidyajyoti* 45 (1981), p.220.

<sup>15</sup> R. Panikkar, *Le Dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 1985, 175, p.8.

<sup>16</sup> «Contemplation and interreligious dialogue. References and perspectives drawn from the experiences of monastics», *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 49 (1994), p.16.

## 2. La pureté de cœur

La sagesse érémitique supporte une ascèse qui implique luttes, épreuves et tentations. Malgré la souffrance inhérente à la traversée du désert, ce dernier n'en est pas pour autant un lieu de punition ou de mortification qui isolerait l'individu dans la culpabilité, le coupant ainsi de toute relation saine à Dieu et aux autres. Le désert n'est pas l'enfer; il s'en distingue en ce sens qu'il ouvre à l'interdépendance foncière entre toutes choses et à une relation éprouvée au divin. S'il exige de mener le combat avec l'ange et d'endurer les blessures obligées que cela occasionne, il faut y voir l'effet propre au dépouillement des fausses identités et des idoles, la marque du passage du vieil homme, renfermé sur lui-même en proie à ses penchants naturels, à l'homme nouveau qui en est libéré, capable de ce fait d'une communication authentique avec l'Esprit et les autres. D'où le rôle de l'ascèse qui vise à se défaire des conditionnements et des nœux qui d'ordinaire obstruent et compriment le cœur de tout un chacun. Cassien rend compte de ce conditionnement à partir de huit vices ou tendances malades<sup>17</sup>: désordre alimentaire, tensions sexuelles, avarice, colère, tristesse, paresse (*acedia*), vanité et orgueil. Par l'exercice de certaines pratiques comme le jeûne, l'ermitage ou le reclus tente d'en venir à bout jusqu'à atteindre éventuellement un état de non distraction et de paix parfaite, un état désigné habituellement parmi les Pères du désert par le terme d'*apatheia*. Celui-ci advient par la «connaissance des remèdes aux vices et à l'acquisition progressive des vertus»<sup>18</sup>. Or Cassien évite d'employer ce terme pour lui préférer la notion de *pureté de cœur*.

Ce choix est significatif; il renseigne sur sa compréhension même de l'ascèse. Pour lui, l'ascèse ne doit pas mener à se couper des autres; Cassien met en garde contre l'indifférence à l'égard du prochain et contre l'auto-suffisance qui oublie toute dépendance à la grâce divine. Voilà deux vues fausses sur l'ascèse que peut évoquer à tort le terme d'*apatheia* (HH,12). L'auteur des *Institutions* souhaite en fait aller à l'encontre de l'attitude courante parmi les pères du désert qui consiste à faire des pratiques ascétique une «épreuve olympique» (HH,30); elle ne devrait ni rechercher les prouesses ni s'appuyer sur un zèle aveugle ou un esprit de compétition, au quel cas elle conduirait à l'opposé du résultat recherché.

---

<sup>17</sup> Précisons avec K. C. Russell la nature variée de ces tendances: «By 'passions' Cassian means the pressure and inclinations that push us toward a particular pattern of behavior [...] Some of these tendencies he regards as natural, others as unnatural. Some are prompted by internal stirrings, others by external events. Some involve the body, others the mind, and still others both body and mind. In fact, he is describing an existential reality we all experience.» (HH,11)

<sup>18</sup> J. Dubois, *Les ordres monastiques*, Paris, PUF, p.8.

Parler de pureté de cœur c'est au contraire mettre l'accent sur l'altérité dans le mystère divin (HH,85); c'est comprendre la perfection chrétienne en termes de relation à Dieu fidèlement vécue et d'hospitalité envers les autres: «*Since Cassien sees sin as separation from God and neighbour, and purity of heart as synonymous with love itself, it follows in his view of things that perfection defines a dependent relationship faithfully lived, rather than a mountain successfully climbed*». (HH,85) L'ascèse ne devrait en aucun cas être l'excuse d'un repli sur soi, atteste-t-elle à l'inverse son authenticité dans la relation: «*The struggle against the passions is for the sake of love*» (HH,86). Plusieurs indices nous y renvoient. Par exemple, Cassien conseille d'abrèger un jeûne si l'étranger demande à être accueilli: «*Monks who exaggerated the importance of fasting, and who perhaps derived considerable satisfaction from the reputation for holiness it gained them, refused to break their fast to join their guests in a meal, as hospitality and Christian life required*». (HH,21) Le risque est grand en effet de faire d'une telle pratique une fin en soi, la marque même de son degré de perfection. Cela est d'autant plus vrai que l'isolement tend à renforcer les penchants naturels que l'on vise précisément à maîtriser dans l'action de se défaire de toute attache: «*dormant vices seem to grow stronger in the desert where the restraining influence of the community is absent*.» (HH,57) Cassien est clair en ce qui a trait par exemple à la tristesse: «*If the germ of sadness is within, the disease will not be cured by avoiding people*.» (HH,57) De même, le zèle manifesté dans l'exercice d'un jeûne sévère manque aux exigences de l'hospitalité<sup>19</sup> et relève de l'orgueil, ce vice que Cassien situe à la source de tous les autres (HH,84), et qui avec la vanité croît à mesure que s'approfondit notre démarche ascétique et que les progrès spirituels se font ressentir. (HH,75) D'où le besoin de cultiver l'humilité qui en est le remède par excellence. Or, l'humilité ne saurait se développer sans l'altérité, sans l'accueil d'autrui (HH,86). Le risque est grand en effet «*to be proud of humility itself, and knowing that he is not proud of it makes him prouder still!*» (HH,75)

Le désert ne se pose donc pas en opposition à l'altérité; il faut plutôt se rallier à l'exigence de maintenir ces deux réalités en équilibre. On assiste à une situation paradoxale où, d'un côté, la perfection chrétienne requiert l'isolement et, de l'autre, l'altérité atteste des progrès effectués et les oriente dans la voie droite. Est à éviter une intériorité froide, préoccupée d'un salut individualiste, tout autant que l'aliénation des habitudes et des distractions inhérentes à toute relation. Le rapport équilibré à trouver entre intériorité et hospitalité, contemplation et dialogue, désert et

---

<sup>19</sup> Pour Cassien l'acte de manger doit tenir compte de l'hospitalité: «*Their eating [...] should take on a functional, bare-bones quality which has room, however, for hospitality and the celebrations of good fellowship*.» (HH,26).

altérité, est illustré par les figures de Marie et de Marthes dans l'Évangile. Marie a besoin de Marthe et inversement; le retrait des activités qu'exige la connaissance de soi ne doit pas nous couper des affaires du monde, de la communauté humaine. Cette tension a marqué l'histoire du monachisme; le souci de maintenir ensemble renoncement au monde et responsabilité de faire advenir le royaume se retrouve déjà parmi les Pères du désert avec la formation très tôt de petites communautés autour d'ermites dont la renommée s'étendait bien au-delà de leur hutte. Cette préoccupation allait s'intensifier avec la création de communautés structurées autour d'une règle déterminée. En général, les réformes allant dans le sens d'un retour au désert ne rejetaient pas le rapport à l'autre; même si l'isolement et l'austérité étaient renforcés, la communauté n'en était pas moins absente. Certes, l'appel au désert appelle souvent à un retour à l'essentiel, à plus de solitude et de silence, mais cela coïncide au fond avec une plus grande écoute de l'Esprit pour des rapports plus spontanés et vrais avec les autres. (Voir HH,9.93)

Le désert de l'altérité n'est-il pas en position privilégiée pour répondre aux exigences ascétiques telles que présentées par Cassien? N'est-il pas enclin autant que toute région aride, sinon plus, à marier le détachement et la relation fidèlement vécue aux autres et aux Tout-Autre dont rend compte la notion de «pureté de cœur»? On tend en effet à le croire du fait que l'ascèse s'y inscrit dans une démarche d'hospitalité. Les Pères du dialogue ouvrent des avenues où se marient intériorité et dialogue avec une intensité nouvelle. Le rapport à l'autre n'est pas seulement un soutien dans la démarche ascétique ou le symbole d'une unité eschatologique en devenir, il est aussi et surtout le lieu même de l'ascèse. Cela est vrai à deux niveaux. C'est le cas d'abord en vivant dans un milieu ascétique non-chrétien. On pense par exemple aux moines chrétiens qui font l'expérience de la tradition zen du Japon. En se conformant au rythme et aux coutumes du monastère zen, ils pratiquent un aspect essentiel de l'hospitalité, celui d'être reçu, et s'engagent du même coup dans une démarche ascétique exigeante avec ses nombreuses heures de méditation assise (zazen), ses longues périodes de travail, la précarité de l'infrastructure et la rigidité de la discipline. Au second niveau, faire ce pas vers une appropriation de l'univers et de la vérité de l'autre engage le chrétien dans un processus dialogal qui ainsi devient une ascèse. Créer un espace en nous pour accueillir l'altérité religieuse révèle notre incomplétude, la brèche qui ébranle nos certitudes et nos tentatives d'identifier le divin aux représentations que nous voulons bien nous en faire. Il s'agit d'un processus d'intériorisation de l'altérité, qui se définit par son caractère étranger, la mise en relation transformante qu'elle implique et la présence intérieure qu'elle

suscite, non pas ponctuelle mais continue, au-delà des rencontres physiques avec les partenaires «non-chrétiens». (Voir DA,193-195) L'autre nous confronte alors au plus haut point dans ce qui le rend unique, dans sa dimension spirituelle à la fois spécifique et universelle.

L'hospitalité interreligieuse ne s'accorde pas à moitié; ce n'est pas avoir un pied dans chaque religion, la sienne et celle de l'autre; c'est être pleinement soi-même et avoir les deux pieds dans l'univers religieux de son partenaire. Ce n'est donc pas mettre sa foi entre parenthèse, mais l'assumer au sein même de son rapport à l'autre; d'où là encore une tension, marque du désert, parfois très douloureuse comme dans le cas de Le Saux, sans laquelle le dialogue ne saurait exister. Si, donc, l'hospitalité est accentuée dans le désert de l'altérité telle que la «pureté de cœur» nous exhorte de ne pas l'oublier, cela ne veut pas dire que la connaissance des mystères de Dieu en sont pour autant minimisés. Au contraire, les moines entrent dans ce désert par cette connaissance, par le biais d'une voie contemplative élaborée dans une autre religion; c'est elle, cette connaissance, qui permet d'entrer dans l'expérience de l'autre, c'est-à-dire d'écouter en soi et pour soi la façon dont l'Esprit se communique en cet autre. On ouvre ainsi la porte à une plus grande compréhension du mystère divin dans l'accueil même des autres expériences religieuses. Le Bénédictin espagnol, Raimon Alvarez Velasco, nous y sensibilise: «*To search for God in dialogue with other religious traditions helps us to understand the spiritual gifts spread out by God in the other religions*<sup>20</sup>.»

Il demeure que c'est au sein même du rapport à l'autre que s'inscrivent cette connaissance et l'ascèse qui lui sont inhérentes. Écouter l'Esprit en l'autre exige d'être à l'écoute de soi pour le percevoir dans toutes les dimensions de son être propre. Or dans le cas des moines qui s'adonnent à une prière contemplative issue d'une autre religion, cette démarche, cette connaissance de soi, s'effectue souvent dans un dialogue profond avec l'altérité et non en vue de son accueil. Elle naît en tout cas du fait d'aimer l'autre dans sa différence et du désir de communier à lui. On rejoint l'idée de Cassien pour qui la perfection comprise comme un don est «*the by-product of love received and reciprocated*» (HH,86). Dans ce fait, le moine cultive l'humilité dès qu'il entre dans le désert de l'altérité, sans quoi plus aucun dialogue n'est possible. Elle est ici la condition pour que s'établisse tout rapport authentique à l'autre et donc pour que ce désert existe. L'humilité se développe aussitôt que le dialogue s'affirme dans sa dimension ascétique. Or celle-ci s'inscrit d'emblée dans la relation fidèle – à

---

<sup>20</sup> *Monastic Interreligious Dialogue Bulletin*, E.14 (March 2003), p.26.

laquelle renvoie la notion de pureté de cœur — à l'Esprit qui nous conduit en l'autre. Le désert de l'altérité ne saurait servir dans ce cas un repli sur soi aussi bien dans une pratique contemplative comme le zen que dans un dialogue virtuel. L'ascèse n'y est pas une valeur en soi — on rejoint ici la préoccupation de Cassien (HH,20) —, mais tournée vers l'autre pour la paix et contre l'injustice au service de l'amour dans l'esprit de Jésus qui commande de se réconcilier avant de rendre un culte: «*Until the members of the community stand together, there is something inappropriate about standing before God in prayer.*» (HH,56)

Soulignons que le désert en tant qu'ascèse n'est pas une étape en vue d'aimer Dieu et les autres; il est plutôt la manifestation même de cet amour. C'est parce qu'on aime que le désert se déploie, que nous y sommes conviés. Voilà une précision importante, car elle permet d'objecter l'idée que l'amour puisse être instrumentalisé comme a pu le craindre Hans Urs Von Balthasar: «Si, pour la méditation orientale (et pour certains moines chrétiens sous son influence, tel par exemple Évagre le Pontique), la pratique de l'amour du prochain comme exercice au détachement de soi fait partie de la purification préparatoire, elle n'est donc qu'un simple moyen pour accéder au degré supérieur de la vision; pour la voie authentiquement chrétienne, elle ne peut jamais être réduite à cette situation de préparatif<sup>21</sup>». Certes, Le Saux pourrait le laisser penser quand il conseille aux sannyâsa de plus en plus jeunes de se mettre au service de leurs frères humains de peur qu'ils ne soient pas assez mûrs pour assumer le silence d'une vie acosmique. (ISU,182) Toutefois, il rappelle par ailleurs que la «vie consacrée à Dieu au milieu des hommes et au moyen d'activités profanes demande certes un renoncement plus profond encore que la vie traditionnelle de silence et de solitude. Ce ne peut jamais être par faiblesse que le sannyasî fasse le choix de cette voie de service.» (ISU,183) Les moines en dialogue ne font pas du rapport à l'autre un préparatif pour une meilleure connaissance de Dieu, car ils fondent leur dialogue sur la réalité eschatologique que nous sommes tous déjà un; leur dialogue n'est pas une stratégie où l'autre serait utilisé à des fins non avouées, mais l'acte qui consiste à témoigner du mystère de l'amour qui n'est autre que le Dieu trinitaire. Pour le dire autrement, l'espace dialogal est un désert, en tant que mystère d'amour cherchant à advenir dans l'expression du moindre de nos gestes, et ce, dans le détachement et la communion.

---

<sup>21</sup> H. Urs von Balthasar, *Nouveaux points de repère*, Paris, Fayard, 1980, p.110.



### 3. Au-delà des cadres et des routines

Le désert est le lieu de l'urgence, celui de communier à Dieu et d'obéir à sa volonté. Il se fonde sur un désir de salut si intense que rien ne semble plus important dans ce monde ou dans l'autre<sup>22</sup>. Cet élan, que nous avons identifié dans la première partie à l'esprit de renoncement, traduit le sentiment d'être à l'étroit en sa propre demeure, dans les cadres religieux déjà existants. Le désert est ici l'expression de la liberté inhérente à l'Esprit, et rappelle que ce dernier ne se contrôle pas, que personne n'en a le monopole. Il se distingue en cela du temple car il ne défend aucun protocole, aucune procédure, aucune caste; en somme, il y a absence d'obligation exceptée celle de rester fidèle à l'Esprit (ISU,230). Ainsi, les voies de ce dernier peuvent parfois ne pas correspondre à nos propres vues sur la manière de répondre à l'appel de Dieu. En découle dans ce cas un sentiment qui perturbe la tranquillité chez celui qui témoigne de sa fidélité au souffle divin, aspirant fortement à se défaire de certaines lourdeurs inhérentes aux institutions, aux conventions et aux routines pour retrouver la spontanéité et la nouveauté propres à l'immédiateté de l'instant.

Si l'Esprit appelle au dépassement de soi, à briser les liens qui nous coupent de Dieu et des autres selon des voies connues de lui seul, il n'est pas étonnant alors que l'altérité s'apparente au désert compris comme un espace de libération et de réconciliation. L'Esprit est liberté autant qu'il est amour, un amour qui peut prendre des allures controversées et se faire un tant soit peu transgresseur. Pensons à Jésus qui enfreint les règles des Pharisiens en manifestant son amour aux démunis et aux exclus. Pensons aussi aux troubadours où l'amour de Dieu et celui des amants coïncident au détriment des mariages arrangés et des conventions sociales et religieuses qui les soutiennent. Dans un tout autre contexte, les moines en dialogue sont animés d'un amour des autres croyants qui bouscule une vision de l'identité chrétienne où les autres religions sont une menace à sa cohérence. Cet amour est allé même jusqu'à déroger à certaines règles des plus sacrées comme celles qui définissent l'Eucharistie; les moines en dialogue se sont parfois engagés en effet dans des intercommunions, non pas préméditées, mais spontanées, vécues comme le dénouement en toute simplicité d'une relation fraternelle en contexte dialogal. (Voir DA,102)

---

<sup>22</sup> Voir ISU,166. Notons que ce désir se fonde sur la discrimination propre au sannyâsa: «L'inspiration de base du sannyâsa est la discrimination entre ce qui passe et ce qui est permanent (viveka).» (ISU,168)

Sans que de telles pratiques soient nécessairement à encourager<sup>23</sup>, notre point est de dire que l'Esprit nous insuffle l'urgence de nous libérer pour aimer pleinement et sans hésitations, sans peurs ni attentes, et plus encore que l'altérité religieuse, la relation à celui qui croit et prie autrement, témoigne de cette urgence propre au désert qui s'exprime, chez les moines en dialogue, par le passage de la simple communication verbale à la communion. Or, selon Merton, un tel passage exige d'emblée une mise en disponibilité au-delà des routines; il s'y réfère comme étant le niveau pré-verbal de la communion; il s'agit d'adopter une position d'écoute et de réceptivité telle, qu'il nous est possible d'accueillir l'autre dans sa spécificité religieuse, et ce, en dépit des lourdeurs structurelles et des a priori théologiques en apparence confortables, mais qui souvent font obstacle à l'expression vive de l'Esprit et à une plus grande communion entre les êtres<sup>24</sup>.

On comprend donc pourquoi le désert comme affirmation de ce sentiment d'urgence contre tout immobilisme a souvent suscité la peur et fait l'objet d'un contrôle de la part des autorités religieuses autant en Occident qu'en Orient (ISU,201). Il est d'ailleurs significatif que l'histoire du monachisme se confonde avec celle des règles<sup>25</sup>. Toutefois, aller au-delà des cadres ou tendre à les dépasser ne revient pas à les rejeter ou à affirmer leur désuétude. Ce n'est pas non plus créer un nouvel ordre ou une élite monastique (ISU,221); le désert n'est pas un lieu de substitution; il traduit davantage un regard renouvelé, libéré et libérateur. On réaffirme ainsi que les cadres où l'on se sentait à l'étroit sont des «signes» (Voir ISU,208) au service d'une expérience du Dieu vivant, vivant non parce qu'on lui parle et qu'on l'imagine comme tel, mais parce qu'il nous donne, au-delà de nos représentations, de le goûter au plus profond de notre chair. Les structures et les règles ne doivent pas céder à l'absolutisation; nécessaires, elles sont appelées à soutenir la possibilité d'une échappée au désert, à la préparer au cas où elle se ferait ressentir. Le désert ne compromet donc pas l'institution monastique mais lui transmet à l'inverse un souffle nouveau, en lui permettant de ressaisir l'essence de sa vocation que Merton désigne comme la pleine transformation intérieure, tout le reste n'ayant que le dessein de servir cette finalité. (DA,42) C'est dans ce sens qu'il faut

---

<sup>23</sup> P. de Béthune, «Christian-Buddhist Dialogue as Spiritual Experience», *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 52 (1995), p.20.

<sup>24</sup> H. Le Saux écrit: «The fact is that man finds in himself, in his ultimate depths, the very centre of the universe. There, beyond all symbols and concepts, he experiences his unity, his being-together with all, despite or rather by means of differences on the bodily, mental and sociological planes.», dans «The Depth-Dimension of Religious Dialogue», *Vidyajyoti* 45 (1981), p.208

<sup>25</sup> J. Dubois, *Les ordres monastiques*, Paris, PUF, p.3.

entendre l'importance, selon Le Saux, de permettre un retour des *keshî* (ascète totalement acosmique) dans un monachisme chrétien qui en réalité, rassemble des moines qui, dans l'hindouisme, correspondent davantage aux *bhakta* et aux *karmin* bien plus qu'aux *jnâna*. (ISU,197) Pour le Bénédictin breton, leur rôle est crucial de nos jours alors que s'étent l'oubli du mystère divin au profit de l'activitisme. Ces renonçants, autant de la grande tradition du Désert en Occident que ceux de l'Inde, «doivent rappeler à tous qu'il y a 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» (ISU,199). Or ce rappel est précieux car c'est dans cet «au-delà» que se situe le but des religions (ISU,195); c'est dans l'élan qui poussent ces dernières au-delà d'elles-mêmes et qui surgit du cœur, que les grandes religions se rencontrent (ISU,196).

Comme nous l'avons mentionné dans la première partie, entrer dans le désert désigne avant tout un détachement intérieur; si bien que briser la routine, c'est se libérer non seulement de certains cadres extérieurs mais aussi des idées préconçues et des systèmes théoriques qui s'érigent en absolu. La sagesse du désert refuse de faire d'un processus d'abstraction la vérité même, souhaitant redonner toute sa place à la praxis et à l'expérience à laquelle nous renvoient les formules et les concepts. Il faut dire que le désert ne laisse pas le choix; il impose en effet une situation de survie telle, qu'il nous ramène à l'essentiel et dévoile du même coup le caractère relatif des affirmations et des systèmes théologiques les mieux construits.

Le dialogue profond avec les autres religions place le chrétien dans une position similaire. Quand Le Saux fait l'expérience de l'*advaita* de la tradition védantique en contexte chrétien, il se confronte ni plus ni moins à la mort, aux doutes et aux âffres d'une situation de survie qui révèle la précarité de son être et plus encore des systèmes préconçus<sup>26</sup>. Ceux-ci ne sont plus d'aucun secours dès lors qu'on fait face malgré soi, à l'instar de Job, au dépouillement extrême. Il faut alors faire place à la recherche d'un nouveau langage<sup>27</sup>, d'une articulation capable de rendre compte de cette échappée au désert de l'altérité. S'impose alors une méthode inductive dans l'acte théologique. Béthune mentionne par exemple la nécessité de ne pas avorter la possibilité d'un dialogue authentique sous le poids de notions *a priori*

---

<sup>26</sup> Notons à ce propos que dans son dialogue intime avec l'hindouisme, Le Saux a bénéficié de ses échanges amicaux avec Panikkar, qui l'aida à se défaire de certains carcans dogmatiques.

<sup>27</sup> Bonnie Thurston, «Why Merton Looked East», *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 49 (1994), p.21.

telles que panthéisme, monisme et autres «isme»<sup>28</sup>. Il faut se garder de figer les dimensions pragmatique et expérientielle de la religion et de la rencontre interreligieuse en un système qui deviendrait la mesure pour juger de toute nouvelle expérience ayant sa source dans la liberté et l'amour de l'Esprit. Cela est d'autant plus important que le risque est grand aujourd'hui, au moment où l'on parle de plus en plus d'altérité, de faire de celle-ci le nouvel *a priori* dogmatique, le rempart à un dialogue intérieur, engagé surtout à partir de l'adoption d'une pratique de méditation bouddhique ou hindoue, avec l'idée que l'«attention» qui est au centre de ces méditations annule tout rapport à l'altérité. L'altérité est un désert aussi parce qu'on y dépasse les affirmations, détachées de toute praxis, sur ce que devrait être une relation acceptable entre l'humain et le divin; ce dérapage est encore plus tentant quand sont visées des traditions ascétiques dont on est encore loin de connaître toute la richesse. Nous reviendrons brièvement sur ce point en conclusion; retenons pour le moment qu'il serait dommageable, voire démoniaque<sup>29</sup>, de refuser à des expériences nouvelles l'espace de se dire dans toute leur profondeur et originalité.

Ne pas jouer le jeu de l'absolutisation et de l'immobilisme, c'est en somme se remettre en marche, devenir pèlerin, en recherche de la vérité toujours plus vaste que la perception même que l'on a de cette vérité. Le désert est un mouvement, celui de l'exil, il se définit en fonction d'une traversée, nourrie par l'effritement des certitudes et la foi en la présence du divin, mystère d'unité et de salut. Notons que si un tel mouvement encourage à quitter les repères familiers et, de plus, s'apparente à l'errance en des moments dominés par la «nuit de la foi», il n'en est pas pour autant une marque d'instabilité, l'indice d'une confusion à l'endroit de son identité et de sa foi chrétiennes. Certes, l'exil s'accompagne du refus de s'enraciner dans un lieu donné; toutefois cette mobilité ne se fonde pas sur l'agitation mais sur le fait que celui qui coopère avec l'Esprit, mû par l'urgence de s'en remettre à lui, n'a nulle part où reposer la tête. Pour une telle personne, la stabilité ne réside pas dans une identité retranchée sur des positions arrêtées et défensives à l'égard de tout élément étranger soupçonné d'être une menace à son intégrité. Elle se découvre au contraire dans le risque de perdre, dans l'action de partir et aussi dans la kénose qui accompagnent toute décision de s'extraire du conformisme. La stabilité réside au cœur du mouvement et de la prise de conscience de la dimension transitoire et finie des

---

<sup>28</sup> «Contemplation and interreligious dialogue. References and perspectives drawn from the experiences of monastics», *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 49 (1994), p.17.

<sup>29</sup> Voir P. Tillich dans: R. Bergeron, «Les religions sont-elles des demeures de Dieu?», dans: J. C. PETIT (ed.), *Où demeures-tu?*, Montréal, Boréal/Fidès, 1994, p.481.

choses. C'est là précisément que l'ermite est appelé à faire face et à mettre fin à ses tendances malades que sont les vices en réaffirmant sa foi et sa fidélité en Dieu. Le désert dévoile à l'avare sa peur de perdre le contrôle et son indépendance (Voir HH,46.47), au moine empli de tristesse son impatience à trouver le repos (Voir HH,64), ou à celui en proie à la paresse (acedia) sa résistance à s'engager pleinement à suivre sa vocation unique (Voir HH,72).

Cela est vrai du désert de sable, celui des anachorètes, mais cela l'est aussi du dialogue profond avec l'altérité religieuse. Entrer dans l'univers de l'autre, sous la poussée de l'Esprit et du désir de communier avec cet autre, de lui témoigner de sa foi, de s'ouvrir ensemble au mystère qui nous unit, peut paraître de l'extérieur comme le résultat d'une instabilité, d'une recherche confuse ou même du peu de connaissance de sa propre tradition religieuse. Or, nous l'avons dit, ce processus intrareligieux se fonde sur une tension interne qui nous projette dans l'immédiateté du questionnement, non pas celui qui cherche une réponse prédéterminée et sécurisante, mais celui qui s'offre comme le véhicule pour un dépouillement des idoles et des fausses identités. On rejoint alors l'idée de Béthune qui fait de la rencontre interreligieuse un appauvrissement mutuel, avant même de parler d'enrichissement réciproque<sup>30</sup>.

Je crois plus encore que c'est dans l'action de rejoindre l'autre en son cœur que le chrétien est appelé à trouver son identité profonde. Certes, on s'accorde souvent, à partir des catégories de John Dunne de *passing over* et *coming back*, sur le fait que le chrétien est d'autant plus capable d'explorer l'expérience de l'autre qu'il a une maison où revenir<sup>31</sup>. Or, il me semble que l'habitat du chrétien se situe dans l'hospitalité, dans la relation même à l'autre assumée et éprouvée<sup>32</sup>. C'est là, dans cette condition de passeur entre deux rives que s'ouvre à soi le royaume, ce mystère d'amour qui, le soutient Griffiths, n'est pas un objet, une personne, mais le rapport à l'altérité, l'entre-deux, accessible au-delà de toute rationalisation.

---

<sup>30</sup> P. de Béthune, «Christian-Buddhist Dialogue as Spiritual Experience», *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 52 (1995), p.18.

<sup>31</sup> David Steindl-Rast writes: «No one can be outgoing unless he has a home to which he can return». dans: B. Thurston, «Why Merton Looked East», *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 49 (1994), p.23.

<sup>32</sup> P. de Béthune va dans ce sens: «it is in making a larger space for the other in order to fully receive him, that christians are more able to find their own identity as witnesses of unconditional love.», dans: «Christian-Buddhist Dialogue as Spiritual Experience», *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 52 (1995), p.19.

#### 4. Le corps comme lieu de spiritualité

Il y a une dernière caractéristique de la sagesse du désert que je voudrais relever; il s'agit du corps compris comme l'espace d'une transformation intérieure sous l'action de l'Esprit (Voir HH,35). L'absence de sécurités et de repères familiers poussent à revenir à l'essentiel, à ce qui témoigne de la vie avec le plus d'intensité au-delà des représentations conceptuelles du divin, à savoir l'espace corporel avec ses sensations et ses énergies, des plus grossières aux plus subtiles; c'est y découvrir sa dimension spirituelle, y voir le théâtre où se joue le drame de la mort-résurrection sur fond d'un combat mené contre nos vices, penchants naturels qui forcent à l'isolement. Une telle vision du corps écarte tout mépris à son égard fréquent parmi les moines du désert. (Voir NCC,26) Pour Cassien, le corps n'est pas mauvais en soi. Dans le cas des tensions sexuelles, il insiste sur le fait que la «*continence is not simply a matter of mind dominating the sinful flesh. The emphasis he puts on this indicates that some people did deal with sexual concupiscence as though they were pure minds endangered by their imprisonment in corrupt bodies.*» (HH,37) Cassien refuse cette anthropologie dualiste qui fait du corps la cellule où l'âme se sent prisonnière (HH,42). Ainsi, il déconseille de le soumettre à une ascèse extrême. Ce qu'il faut rechercher en fait, ce n'est pas l'épuisement du corps auquel cas la prière en serait affectée, mais plutôt la privation de toute attache qui empêche l'ouverture pleine au divin et aux autres. Le jeûne par exemple ne vise pas l'affaiblissement du corps en vue de libérer l'esprit, mais à priver ce dernier du plaisir et de la consolation qui résident dans l'acte de manger (HH,18.21). Russell nous sensibilise donc au fait que chez Cassien l'ascèse corporelle est au fond une mise à l'épreuve de l'esprit qui recherche continuellement à se conforter dans l'affirmation de sa nature égotique<sup>33</sup>. Se priver de nourriture permet de débusquer les peurs et les désirs qui conditionnent nos choix et nos comportements sans même que l'on s'en rende compte le plus souvent. En d'autres termes, c'est en réalisant la précarité de notre corps au moyen de l'ascèse que l'on comprend que ce n'est pas tant ce dernier qui fait obstacle au développement spirituel que l'esprit lui-même. Voilà ce que Merton a aussi découvert en contexte dialogal, au contact du Zen: «What is important is not liberation from the body but

---

<sup>33</sup> K. C. Russell écrit: «Cassian...described anger as a kind of interior shame which reacts against the lewd, ridiculous thoughts that carper in the mind... For Cassian, anger is an irritation which prompts us to correct the thoughts and inclinations of the heart which, though hidden from men, are visible to God and the angels.» (HH,55-56). Plus loin, on peut lire aussi: «it is not the sight of a beautiful woman that causes lust in a monk but his own lack of a pure heart. Sadness, too, is an inner lack that opens an individual to "the slings and arrows of outrageous fortune.» (HH,62)

liberation from the mind. We are not entangled in our body but entangled in our own mind»<sup>34</sup>. Les moines en dialogue s'entendent en effet sur l'importance des méditations bouddhiques ou hindoues pour accéder à une spiritualité incarnée, dans la prise de conscience que le corps participe pleinement à l'union divine, que les énergies qu'il recèle sont au fond de nature spirituelle à commencer par l'énergie sexuelle. Kakishi Kadowadi a montré en ce sens que le Zen ou le yoga offrent une approche différente de celle de la prière chrétienne du fait qu'ils partent d'une connaissance du corps pour aboutir à celle de l'esprit, alors que le chrétien occidental est habitué à partir de la raison pour accéder au corps<sup>35</sup>.

Le rapport à l'altérité religieuse, inscrit dans l'adoption d'une prière contemplative non chrétienne, révèle un point fondamental chez Cassien, avec peut-être encore plus d'intensité, à savoir que la connaissance du corps, de sa fragilité plus que de sa faiblesse, permet une ouverture plus grande à l'Esprit et aux autres. Pour le dire autrement, le mépris du corps appelle celui du monde. Les pratiques ascétiques sont l'occasion de réaliser à quel point l'esprit est agité, qu'il est difficile de le maîtriser, et qu'on est au fond étranger à soi-même. En prendre conscience, c'est là une façon de montrer plus d'humilité et d'accueillir plus facilement l'étranger qu'est son prochain avec ses croyances et sa foi propres. C'est mieux accepter nos limites et, avec elles, notre dépendance à la grâce divine qui nous relie à autrui. Cela l'est d'autant plus que l'esprit nourrit son conditionnement d'un réseau complexe d'interrelations; c'est dans le rapport aux autres et aux choses qu'il alimente ses peurs et ses désirs et se coupe paradoxalement de l'altérité. La communication n'est jamais acquise, toujours biaisée, elle est à parfaire continuellement. C'est pourquoi elle requiert patience et discernement, et appelle d'emblée l'humilité.

Il demeure pourtant que la communion n'en est pas moins accessible; on y tend dès lors qu'on s'en remet à l'Esprit, à l'«amour de Dieu» (HH,133); lui seul est en mesure de nous ouvrir au mystère d'unité en dépit des conditionnements propres à chacun qui se révèlent avec force au contact de l'adversité, et desquels par ailleurs on ne saurait extraire totalement nos représentations du sacré. Il faut pour cela lui permettre d'investir notre corps<sup>36</sup>, afin qu'il devienne son temple et qu'il l'inscrive dans un processus de mort et de résurrection. Voilà ce à quoi s'éveillent les moines engagés dans un dialogue profond avec l'altérité, un dialogue qui est spirituel

---

<sup>34</sup> B. Thurston, «Why Merton Looked East», *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 49 (1994), p.21.

<sup>35</sup> J.Kakishi Kadowaki, *Le Zen et la Bible*, Paris, Epi, 1983, p.26

<sup>36</sup> K. C. Russell précise en effet: «only God can rewire us, as it were, so that unselfish love, rather than egocentric concupiscence, is our intuitive response.» (HH,93)

précisément parce qu'il a sa source et sa fin en l'Esprit<sup>37</sup>. Autant dans leur rapport au Zen ou au yoga qu'en fonction du processus dialogal lui-même, les moines tels Merton, Le Saux ou Griffiths, ne rejettent pas le corps, envisageant plutôt la transformation de ses énergies<sup>38</sup>. En cela, ils rejoignent Cassien pour qui les vices sont des tendances malades à guérir (HH,11) et non punir (Voir HH,19.39.40), des tendances qui de plus peuvent aider au progrès spirituel<sup>39</sup>. On est donc loin des péchés capitaux élaborés ultérieurement en système moral qui nourrit le mépris du corps (Voir HH,19.20). L'«échelle des vertus» selon Cassien révèle son sens profond dans l'expérience du désert, dans une expérience contemplative et ascétique qui vise à réorienter toutes nos énergies afin qu'elles servent l'amour et non le moi égotique, ou pour le dire autrement: «*Love must replace concupiscence as the intuitive force directing our every action.*» (HH,41) Il s'agit d'un enseignement avant tout pragmatique<sup>40</sup> orienté vers le mystère ineffable, l'au-delà des signes.

Les moines contemporains recouvrent cette vision non-dualiste du corps surtout en dialogue profond avec les spiritualités orientales. Ils renoncent ainsi à des siècles de mortification et à l'idée grecque que le corps est une prison. Ils nous incitent en outre à miser davantage sur la possibilité d'une spiritualisation de ce dernier en explorant plus avant l'anthropologie hindoue et bouddhique. Cela pourrait par exemple nous conduire à explorer la possibilité riche et prometteuse d'une perspective tantrique du christianisme.

L'approche tantrique du bouddhisme et de l'hindouisme —qui n'est pas à confondre avec le tantrisme occidentale qui s'en inspire et adopte une vision souvent douteuse de la sexualité— repose sur l'idée que l'éveil non seulement est possible mais peut aussi advenir plus rapidement en des lieux qui d'ordinaire causent notre chute<sup>41</sup>. Cela ne rejoint-il pas quelque peu ces propos de Russell au sujet de

---

<sup>37</sup> H. Le Saux, «The Depth-Dimension of Religious Dialogue», *Vidyajyoti* 45 (1981), p.220.

<sup>38</sup> Griffiths écrit en ce sens: «we do not overcome these forces by fighting them and pushing them down by the force of our ego, but rather by letting them come up and surrendering them to God.» (NCC,48)

<sup>39</sup> K. C. Russell écrit à ce propos: «Cassien takes a positive view of the sexual turmoil which monks have to struggle against, precisely because it keeps them alert...A eunuch can deceive himself about his spiritual progress and the degree of peace which he enjoys, but a monk's dreams and inclinations are constant reminders of just how human and unintegrated he really is.» (HH,35)

<sup>40</sup> K. C. Russell précise: «We are not dealing here with abstractions or with theology as a science: the issues are practical, and the applications individual and unique.» (HH,93)

<sup>41</sup> Voir Swami Lakshman Joo, *The Awakening of Supreme Consciousness*, Utpal, Delhi, 1998, p.69: «You will only suffer if you control your mind by negation or by suppression. Don't waste your time in controlling the mind. Enjoyment of the world of senses is meant for meditation. You have to enjoy the world for the sake of meditation. Go and do everything but be focussed towards the Lord in every action. That is meditation. That is the Yoga of Discipline of Knowledge and Action.»



l'enseignement de Cassien: «Everything that can be known about the human being can be integrated into the thrust of this therapy toward God» (HH,65)? En faisant de toute occasion de la vie quotidienne l'élan vers la libération, une telle perspective se distingue de la tradition védantique connue de Le Saux et qui fait du retrait absolu du monde l'idéal spirituel. Sans doute est-elle alors plus à même de supporter l'idée du désert de l'altérité qui propose de vivre silence, solitude et méditation au cœur de la relation à l'autre, cet espace que Sartres a présenté comme l'enfer et que l'ermite assimile à une source de distractions assez grande pour s'en éloigner. L'autre a souvent dérangé par sa différence au point où notre rapport à lui a pu être considéré comme la cause de notre chute que l'on pense aux femmes, aux sorcières, aux étrangers, aux exclus, aux hérétiques ou encore à ceux qui croient et prient autrement. Les moines en dialogue nous montrent à l'inverse que l'altérité, l'autre assumé dans son adversité, est le lieu par excellence d'une communion à Dieu et aux autres, à partir du moment où l'on s'engage en parallèle dans une connaissance de soi. Or, ce faisant, ils n'initient pas une voie nouvelle, mais réaffirment bien plus de façon inédite l'exemple et le message de Jésus; il serait d'ailleurs intéressant de ressaisir pour notre contexte dialogal la manière dont s'harmonisent, à partir d'une vision spirituelle du corps (du corps comme espace de spiritualisation), la tendance très forte chez Jésus au retrait du monde et sa proximité amoureuse des plus pauvres.

## **Conclusion**

Nous avons tenté de montrer en quelques points que la sagesse du désert ne saurait se limiter au retrait radical du monde, qu'elle ne se confond en réalité à aucun lieu déterminé, et plus encore qu'elle préserve l'altérité même dans le plus grand isolement. L'acte de s'isoler traduit en effet son authenticité dans une prise de conscience plus grande de notre dépendance au Tout-Autre et aux autres. En somme, silence et solitude ne commandent pas de se couper de toute relation; au contraire, ils sont l'espace obligé pour s'y ouvrir; mieux l'altérité elle-même peut devenir leur lieu d'expression la plus vive. Cela dit, nous sommes d'avis, et cela ne contredit en rien ce que nous avons avancé dans ces pages, que le reclus ou l'ermite demeurent des figures très actuelles. Il serait illusoire en effet de croire pouvoir faire l'économie de se retirer seul même pour une courte période pour affronter en toute sérénité la solitude, le face-à-face avec soi-même et le divin. Certes, l'essentiel est ici de parvenir

au silence intérieur, cette absence de jugement (Luc 6,37), fondement véritable de l'amour divin. Si la solitude du désert de l'altérité est un lieu des plus indiqués pour le développer et en éprouver la qualité, il reste qu'on ne saurait lui apporter une assise profonde et solide sans un retrait total et ponctuel du monde. D'où l'importance d'explorer plus avant la possibilité d'un monachisme temporaire. Si l'isolement, comme le pensaient les anciens, est la condition *sine qua non* à l'union divine, il importe aujourd'hui qu'il débouche à nouveau sur la place du marché; le défi qui attend le contemplatif consiste alors à ramener le désert au cœur de la relation à l'autre.

Il reste toutefois un autre point qu'il nous faut toucher brièvement en conclusion de cet article. Si le désert ouvre à l'hospitalité dans une intimité plus grande avec l'Esprit, que faire du désert compris par Le Saux comme lieu de la non-dualité? Peut-on concilier altérité et non-dualité? Certes, le Bénédictin breton laisse entendre une telle opposition quand il écrit que le sannyâsa n'a plus aucun sens d'altérité ou d'opposition. (ISU,192) Il parle du désert comme du mystère de Brahman (de la non-dualité) où il n'y a ni moi ni Dieu: «au désert, j'ai perdu Dieu que «je» cherchais et je ne sais plus retrouver les traces ni de Lui ni de moi» (ISU,158). On ne va pas au désert pour trouver Dieu car il n'est autre que le mystère de Dieu lui-même. Sommes-nous alors en face d'une fusion égoïste du moi dans le grand tout, d'une sorte de repli sur soi coupé de tout lien? Le Saux fait du désert un état au-delà de tout état; il l'identifie au quatrième état de conscience (turîya), celui de l'éveil, propre au système hindou, un état qui dépasse les trois autres que sont la veille, le rêve et le sommeil profond (ISU,185). Or ce quatrième état ne se situe pas au même niveau que les trois autres; il ne leur succède pas, mais les transcende plutôt et leur donne leur qualité véritable. Par conséquent, le désert ne s'oppose pas à l'altérité mais l'ouvre à l'au-delà d'elle-même; la non-dualité n'exclut pas la relation. Le Saux est clair à ce sujet: «*the Truth of advaita does not destroy the truth at the level of interpersonal religions. The Truth of the Father and the Son being face to face does not destroy the truth of their advaita: the Holy Spirit*<sup>42</sup>». Griffiths adopte une position similaire quand il soutient: «*[...] when we get beyond all the outer appearances and enter into the silence, we can encounter the Spirit of God, the Spirit of Jesus, and be in total communion in the heart. That is what we seek: a communion with God, in Christ, which is non-dual. We are no longer two. We are one, but not simply one without any distinction: one*

---

<sup>42</sup> Pascaline Coff, «Abhishiktananda. An Interview with Odette Baumer-Despeigne», *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 51 (1994), p.20.

*in relationship* [...]» (NCC,72) Cela nous conforte dans l'idée que l'altérité revêt une signification en mode duel et une autre en mode non-duel. D'ordinaire il est vrai, l'altérité implique un vis-à-vis qui s'exprime habituellement en termes de Je et de Tu et qui, dans la prière, donne lieu à un échange autant verbal qu'émotionnel. Dans ce cas, elle se caractérise par une attente et une intention. Or, il arrive parfois que la relation devient si intime entre le Je et le Tu que leur vis-à-vis ne trouve plus aucun point d'ancrage sur le plan conceptuel et de la représentation. On entre alors dans le registre de la non-dualité qui ne renvoie ni à un état confus et indéterminé ni au néant ni même à une absence d'altérité mais plutôt à son mystère. On est ici dans l'ordre du sans limites et du non mesurable<sup>43</sup>. N'est-ce pas finalement à cette condition que l'altérité peut exister vraiment au-delà du jeu de l'ego? N'est-ce pas au prix de ce paradoxe que l'on peut parler de mystère trinitaire, un mystère foncièrement relationnel et qui pourtant échappe à tout mode duel de compréhension? Les moines en dialogue, à commencer par Le Saux, font écho à la tradition apophasique et nous rappellent que c'est dans le mourir à soi, à toute idée que nous nous faisons de Dieu et de notre relation à lui<sup>44</sup>, que nous sommes en mesure de renaître au Dieu vivant, une situation où il n'y a plus cette conscience d'être un Je séparé d'un Tu. Griffiths parle alors de la voie de la transcendance qui est aussi la voie de l'amour: «*To love is to turn beyond self to another. That is why he speaks of an "infinite expansion of spirit". To love is to expand oneself to the infinity of being which is in us and around us, and this infinity of being in love is what we mean by God*<sup>45</sup>.» Saint Paul ne va-t-il pas dans ce sens lorsqu'il déclare que ce n'est pas moi qui vit mais le Christ qui vit en moi? Ici l'intimité est telle que le silence seul est en mesure d'en rendre compte dans toute sa densité (voir ISU,176). Or cette mort à soi pour renaître à l'altérité, cette naissance du «nouvel homme», se situe dans l'attention pure (dhyâna), fondement du renoncement, là où l'on va jusqu'à renoncer à trouver Dieu<sup>46</sup>. Là, dans ce silence intérieur, le don de la contemplation ouvre, au-delà des

---

<sup>43</sup> Rappelons avec H. Le Saux que dans cet ordre, toutes «formulations non dualiste et dualiste sont conditionnées; seule la foi permet de faire le bond et la foi ne s'appuie que sur elle-même.» (ISU,209)

<sup>44</sup> B. Griffiths écrit: «If God is mutual love we must be careful how we project an image of God, which too often is much as we project the world around us. Most of us have an image of God as a person, but in the Christian tradition God is not "a" person. God is interpersonal communion, a communion of love which is in all of us and embraces us all as the real meaning of our lives.» (NCC,18)

<sup>45</sup> (NCC,17) Et il ajoute: «We have to transcend this separated self, this ego which hides our true being, and open ourselves to God and the world, to the life and the truth which are everywhere and in every person... To some degree we are all imprisoned in the separate self. The grace of God received in prayer and meditation is the way to go beyond the ego.» (NCC,17)

<sup>46</sup> H. Le Saux va dans le même sens quand il écrit que l'obstacle «ultime à la réalisation est la pensée qu'on doit tendre à la réalisation.» (ISU,210)

illusions (NCC,17), à la présence ineffable de Dieu et à la communion profonde avec les autres<sup>47</sup>, l'adversité qui caractérisait jusqu'ici l'altérité laissant place à la plénitude indicible de l'amour. Voilà ce sur quoi se fonde le dialogue spirituel des moines. Cela fut reconnu à la réunion fondatrice de Petersham (1968): «*We need to start where we are one in the Spirit of God*<sup>48</sup>». Merton en a fait bien avant la formule clef du dialogue intermonastique et de sa mise en œuvre: «*My dear brothers, we are already one. But we imagine that we are not. And what we have to recover is our original unity. What we have to be is what we are*<sup>49</sup>.» Dans cette unité, au-delà de toute dualité<sup>50</sup>, entre Dieu et tous les êtres, déjà présente de façon mystérieuse dans le cœur de chacun, se puisent la patience et l'humilité pour affronter sans relâche, et sous un jour toujours nouveau, les affres de la rencontre de l'étranger et de l'ennemi, en l'occurrence de celui qui croit et prie autrement. N'est-ce pas enfin en fonction de cette unité, comprise en mode non-duel, que l'on peut parler de l'altérité comme d'un désert vu à la fois comme mystère d'amour et don de soi? L'affirmative s'impose d'autant plus que c'est en dialogue profond avec l'altérité religieuse – on pense en particulier aux mystiques d'Asie – que le moine chrétien renoue souvent avec le principe de non dualité comme mystère d'unité cosmothéandrique<sup>51</sup>.

---

<sup>47</sup> Selon H. Le Saux, la «communion de l'ermite n'est plus au niveau du signe de la relation humaine, mais de l'advaita, non-dualité de l'Esprit.» (ISU,201)

<sup>48</sup> Mary L. O'Hara, «Report of the Meeting on Inter-Religious Dialogue held at Maria Assumpta Academy, Petersham, Mass. U.S.A.», rapport non publié, 4-13 juin 1977, p.5.

<sup>49</sup> T. Merton, *The Asian Journal of Thomas Merton*, New York, New Directions Books, 1975, p.308.

<sup>50</sup> B. Griffiths nous éclaire sur le rapport altérité et non dualité quand il écrit: «The rational mind demands that everything be one or two, while non-duality, which is beyond the rational, affirms a relationship which is not one and not two. It is only through meditation that we get beyond this duality. We are being called to recover unity beyond duality as our birthright, and it is this alone which can answer the deepest needs of the world today.» (NCC,56)

<sup>51</sup> «*Christianity came out of a tradition of moral dualism. It then passed into the Greco-Roman culture which was based on a metaphysical dualism. But today it is meeting the religion of Asia, and we are beginning to discover the principle of non-duality*». (NCC,55-56)