

Vie monastique et dialogue interreligieux sous le signe de l'eschatologie

À PARTIR DE L'EXPÉRIENCE DES FRÈRES DE TIBHIRINE

La vie monastique, au cours de ces dernières décennies, s'est progressivement sensibilisée à la théologie et à la spiritualité de la rencontre des religions. Elle a aussi contribué à de belles avancées par son apport original et précieux. Certains moines au xx^e siècle furent des pionniers : Thomas Merton, Henri Le Sault et bien d'autres moins connus, vivants ou disparus, qui ont apporté leur pierre à l'édifice. C'est dans ce paysage qu'il faut situer l'expérience de Tibhirine, comme une expérience singulière dont le fait qu'elle soit en terre d'islam n'est pas la moindre de ses originalités.

L'Église a besoin de la vie monastique pour soutenir son engagement dans le dialogue interreligieux et pour élaborer progressivement une théologie chrétienne de la rencontre des religions, théologie qui demeure, à ce jour, encore balbutiante. On peut penser aussi que la vie monastique reçoit beaucoup et peut recevoir plus encore dans cette démarche d'ouverture à d'autres croyants et à d'autres traditions religieuses. En quoi le dialogue interreligieux est-il une apport précieux à la vie monastique ? Et en retour, en quoi la vie monastique est-elle importante pour le dialogue interreligieux ?

Je voudrais apporter quelques éléments de réponse à partir de l'expérience des frères de Tibhirine. La vie monastique et l'ensemble de l'Église peuvent beaucoup s'enrichir de l'expérience des frères de l'Atlas. La connaissance que nous avons de leur expérience reste limitée mais nous avons progressivement accès à leurs écrits et nous entrons peu à peu dans l'intelligence de leur expérience originale.

La singularité de l'expérience de Tibhirine est réelle mais elle ne doit pas servir de prétexte pour la relativiser. L'histoire du dialogue

interreligieux, que nous connaissons encore si peu et si mal, nous apprend que l'on doit beaucoup à l'expérience de précurseurs, que ce soit au fil des siècles (François d'Assise ou Pierre le vénérable pour citer un moine... On restera discret sur saint Bernard !) ou dans la période récente (l'expérience de Kurisumala, Monchanin, d'une certaine manière Jean Paul II, etc.). Il faut résister à la tentation qui consisterait à qualifier des gens de pionniers et à tellement souligner l'originalité de leur expérience que cela dispenserait d'en recevoir le message. N'est-il pas préférable de considérer l'expérience de Tibhirine, avec d'autres, comme signe de la nouveauté de l'Esprit et comme un don précieux fait à l'Église qui, comme tout don, ne devient réellement un don que lorsqu'il est reçu ?

Quelques éléments de l'expérience de Tibhirine

Avant d'aborder la question de l'apport mutuel entre vie monastique et dialogue interreligieux, je voudrais souligner quelques caractéristiques de l'expérience de Tibhirine afin de ne pas décoller la réflexion de l'expérience qui la suscite.

Une situation de dépendance

Les frères de Tibhirine étaient **des étrangers en terre d'Algérie**. Ils étaient dans la situation particulière de devoir renouveler leurs cartes de résidence alors même qu'ils avaient fait voeu de stabilité ! Leur situation de dépendance était telle que la plupart d'entre eux, n'ayant pas la nationalité algérienne, pouvaient être expulsés, du jour au lendemain, par les autorités politiques. Par ailleurs, cette communauté, depuis la décolonisation, avait toujours vécu dans la **précarité**. Dès 1963, l'abbé général avait décidé la fermeture du monastère, non sans quelques raisons puisqu'il ne restait que peu de moines, ce qui lui valut, dans les couloirs du concile, de s'attirer les foudres de Mgr Duval, archevêque d'Alger. L'abbé général est mort la nuit suivante¹ ! La précarité était constitutive de la communauté puisque, de toute manière, en terre d'islam, ils n'auraient pas pu être plus de douze plus un. Cette précarité et leur petit nombre ne les empêcha pas de répondre à la demande de l'évêque du Maroc, Hubert Michon, et de fonder une communauté à Fès ! Après les événements dramatiques de 1996, les deux survivants, frère Jean-Pierre et frère Amédée y furent accueillis. Avec eux, l'intuition de Notre Dame de l'Atlas se poursuit aujourd'hui à Midelt et cette fondation

¹ Le monastère ne comprend alors que quatre moines. En 1964, les abbayes de Timadeuc et Aiguebelle envoient 4 moines chacune.

marocaine, qui, à vue humaine, n'était pas très raisonnable, continue l'expérience de Tibhirine. La précarité n'a donc pas empêché cette communauté de porter des fruits et pour longtemps quand on songe à son rayonnement actuel !

En fait, la précarité, dissimulée ou non, est le lot de beaucoup de communautés monastiques mais aussi de diocèses ! Curieusement, elle est rarement considérée comme une forme de pauvreté évangélique offrant l'opportunité d'une plus grande authenticité évangélique alors même que les deux seules églises de l'apocalypse qui ne sont pas objets de critique sont pourtant celles qui sont précaires. Les frères firent le choix de ne pas « faire de social » contrairement à de nombreux ordres apostoliques en Algérie ou au Maroc². Je n'oublie pas la présence de frère Luc le médecin, mais ils ne justifiaient pas leur présence par une aide apportée à la population locale, en leur fournissant du travail ou des services. Ils vivaient avec eux. Le travail agricole fut organisé en coopérative avec les voisins. Au salariat, ils préférèrent le mode associatif. Par ailleurs, la communauté entretenait un lien privilégié avec l'Église locale. Il n'est pas si fréquent que des monastères aient un lien aussi fort avec la vie du diocèse.

Notre vocation nous tient très proches des chrétiens algériens qui doivent associer la vie cachée et l'Évangile, en restant dans la mêlée³.

Cette proximité s'exprimait par une relation privilégiée avec l'évêque, qu'il s'agisse du cardinal Duval⁴ ou de Mgr Tessier. Il est vrai que l'un et l'autre étaient très attachés et très compréhensifs de la vie monastique.

Ces quelques remarques convergent. Elles manifestent leur situation de dépendance à d'égard d'un pays, des autorités politiques, envers des voisins et d'une église particulière. Ils vivent dans un milieu de gens simples et pauvres. Tibhirine était, avec Fès, le seul monastère de l'ordre cistercien à se trouver dans un milieu strictement non-chrétien. Christian de Chergé fait remarquer que même les fondations en Inde sont dans un milieu où existe un noyau chrétien. Même pour son renouvellement, la communauté dépend d'autres monastères. Les vocations ne peuvent venir d'Algérie ni du Maroc.

² Au lendemain de l'indépendance, la communauté avait entrepris des actions de ce type : école primaire, etc., ils y renoncèrent rapidement.

³ *Questionnaire sur la préparation du synode 1994 sur la vie consacrée*. Texte du premier janvier 1993. Cf. *Sept vies pour Dieu et l'Algérie*, Bayard/Centurion, Paris, 1996, p. 71.

⁴ Le cardinal Duval est décédé le 30 mai 1996, quelques jours après l'assassinat des frères. Son cercueil était avec celui des frères lors de la cérémonie des obsèques à Notre Dame d'Afrique le dimanche 2 juin.

On comprend que, dans l'Ordre, la question se soit posée du bien-fondé de l'existence même de cette communauté. Un abbé général disait même que « l'Ordre ne peut se payer le luxe d'un monastère en monde musulman ». Christian raconte, non sans humour, le rêve que fit dom Bernardo, l'actuel abbé général, de passage à Tibhirine : un frère de l'Ordre empoignait à la gorge un frère de l'Atlas en disant : « Primo tu perds ta vie face à ce monde musulman qui ne te demande rien et se moque bien de toi alors qu'il y a tant à faire ailleurs, tant de peuples qui n'attendent que ton témoignage pour accéder à la vie contemplative et venir grossir ta communauté... Secundo, pauvre de toi ! notre Ordre n'a vraiment que faire d'une fondation comme la tienne ; quel poids mort ! » et dans le rêve Bernardo répondait et défendait cette fondation ! Réveillé, il prit soin de noter sa réponse⁵.

Bref, cette situation d'étrangers, tout à fait particulière, les mettait en situation de se laisser accueillir par d'autres. C'est une bonne condition pour le dialogue !

Le dialogue avec l'islam.

Les frères auraient pu vivre en milieu musulman sans que cela ait eu de répercussions sur leur vie monastique. D'une certaine manière, ce fut probablement le cas à Staouéli⁶, encore faudrait-il étudier de plus près la situation et ne pas faire d'anachronisme. Si ce fut le cas, ils ne furent pas les seuls ! Beaucoup ont vécu ainsi. Pierre Claverie⁷ le dit de lui-même :

Dans mon enfance, je ne fréquentais pas le milieu musulman. Au moment de l'indépendance, j'avais la tête pleine d'images des « arabes » massacrant le monde dans lequel je suis né⁸.

Dans la communauté de Tibhirine elle-même, tous les frères n'eurent ni la même sensibilité ni la même ouverture. Toutefois, un certain nombre de conditions furent nécessaires pour que cette expérience, fondamentalement communautaire, ait pu se vivre.

Parmi ces conditions, il était nécessaire, peu ou prou, de se laisser habiter par la question de la place des autres religions dans le dessein de Dieu, en l'occurrence la question de la place de l'islam. Si on a

⁵ Cf. *Sept vies pour Dieu et l'Algérie*, p. 83-84.

⁶ Staouéli, monastère trappiste fondé en 1843. En 1937, après bien des péripéties, le monastère vint s'installer à Tibhirine.

⁷ Pierre Claverie, évêque d'Oran, assassiné avec son chauffeur le 1^{er} août 1996.

⁸ Pierre CLAVERIE *Lettres et messages d'Algérie*, Karthala, 1997, p. 17.

déjà répondu à cette question en considérant que dans cette tradition religieuse, il y a certainement de bonnes choses, mais qu'elle reste inférieure ou n'est qu'une préparation évangélique, on considère alors que ce qu'une tradition religieuse a de bon, de toute façon, nous l'avons aussi dans la nôtre. Mais garder ouverte la question de la place d'une religion dans le dessein de Dieu, c'est se mettre en disponibilité de rencontre et accepter de se laisser déplacer.

Je porte en moi l'existence de l'islam comme une question lancinante. J'ai une immense curiosité pour la place qu'il tient dans le dessein mystérieux de Dieu. La mort seule me fournira, je pense, la réponse attendue. Je suis sûr de la déchiffrer, ébloui, dans la lumière pascalle de Celui qui se présente à moi comme le seul musulman possible parce qu'il n'est que oui à la volonté du Père⁹.

Toute démarche de dialogue exige une profonde fidélité à ce que l'on est. En étant soi-même, on peut être transformé par la rencontre et recevoir de l'autre.

Vous avez mission d'inculturer le charisme cistercien, leur disait l'abbé général, afin que les manifestations de ce monachisme puissent s'enrichir de ce que vous aurez glané dans la culture locale [...]. Cette inculturation peut provoquer une réaction de peur, celle de perdre votre identité monastique. Pour ne pas éprouver cette peur ou pour s'en libérer, la première chose à faire est d'approfondir votre culture monastique¹⁰.

Il faut encore reconnaître la richesse de l'islam et la présence de l'Esprit dans cette tradition religieuse. L'Église a affirmé clairement qu'elle « ne rejette rien de ce qui est vrai et saint » et cela concerne aussi bien « les manières d'agir et de vivre » que « les règles et les doctrines¹¹ ». Dans une conférence donnée lors « des journées romaines¹² », Christian poursuivait la réflexion de l'Église et les reconnaissait comme les échelons d'une même échelle mystique.

Le don de soi à l'Absolu, la prière régulière, le jeûne, le partage de l'aumône, la conversion du cœur, le mémorial incessant de la présence, la confiance en la Providence, l'urgence de l'hospitalité sans frontières, l'appel au combat spirituel, au pèlerinage intérieur... En tout cela comment ne pas reconnaître l'Esprit de sainteté dont on ne

⁹ Christian de CHERGÉ, « L'échelle mystique du dialogue », *Revue Islamochristiana*, 1997, p. 6.

¹⁰ Bernardo OLIVERA, cité dans *Sept vies pour Dieu et l'Algérie*, éd. Bayard/Centurion, p. 88.

¹¹ Déclaration conciliaire *Nostra Aetate*.

¹² « L'échelle mystique du dialogue. Journées romaines de 1989 », *Revue Islamochristiana*.

sait ni d'où il vient ni où il va, d'où il descend ni par où il monte. Son office est toujours de faire naître d'en haut¹³.

Si l'expérience de Tibhirine est profondément marquée par une situation de dépendance, elle ne l'est pas moins par l'engagement des frères dans le dialogue avec l'islam. Le dialogue interreligieux monastique, jusqu'à aujourd'hui, s'est surtout développé avec les religions asiatiques et particulièrement le bouddhisme à cause de la structure monastique, mais le fait qu'il n'y ait pas de structure communautaire de forme monastique en islam ne doit pas faire illusion. Les liens entre la vie monastique et l'islam ne sont pas superficiels¹⁴. Il suffit de noter la place de l'obéissance dans l'islam (soumission) et l'obéissance dans la Règle de saint Benoît, le lien entre l'*Opus Dei* et le *salât*, prière régulière cinq fois par jour, sans compter le jeûne ou l'hospitalité, etc. Le lien entre islam et vie monastique, d'une certaine manière, est même tellement fort que le cardinal Duval a pu dire que la vie monastique est ce qui en islam est le plus à même de faire comprendre l'instinct profond de l'Église ! L'expérience de Tibhirine, de ce point de vue, est incontournable. Elle est une invitation faite à la vie monastique à ne pas désertier le dialogue islamo-chrétien car elle a quelque chose à en dire et quelque chose à en recevoir, au nom de toute l'Église.

Apport du dialogue interreligieux à la vie monastique

Le lien entre la vie monastique et le dialogue interreligieux prendra plus d'assurance si on va jusqu'à son fondement. Je crois utile d'aller jusqu'à cet unique fondement pour comprendre le sens des échanges actuels et ce qui a rendu possible l'expérience de Tibhirine. Je fais l'hypothèse que le dialogue interreligieux et la vie monastique ont un même fondement. L'un et l'autre sont sous le signe de l'eschatologie.

Le dialogue interreligieux sous le signe de l'eschatologie.

Dès lors que l'on prend au sérieux une autre religion et qu'on la considère de manière positive, y reconnaissant, du point de vue de la foi chrétienne, la présence du Christ sous la forme des « semences du Verbe » ou des « rayons de Lumière », la question se pose de savoir quelle est sa place dans le dessein du Père. Christian l'exprime fort bien en divers écrits, y compris dans son testament.

¹³ *Ibidem*, p. 11.

¹⁴ Christian de CHERGÉ, « Dialogue intermonastique et islam 1995 », dans *L'invincible espérance*, textes réunis par Bruno CHENU, Bayard/Centurion, Paris, 1996, p. 205-212.

Enfin sera libérée ma plus lancinante curiosité. Voici que je pourrai, s'il plaît à Dieu, plonger mon regard dans celui du Père pour contempler avec lui ses enfants de l'islam tels qu'il les voit, tout illuminés de la gloire du Christ¹⁵.

La question n'est pas théorique. Elle est existentielle. Elle n'a pas de réponse immédiate. Elle est objet de foi en l'amour du Père pour tous ses enfants, en son dessein salvifique, en son désir d'être « tout en tous ». Elle renvoie au dessein eschatologique du Père de rassembler à la table du royaume tous les hommes dans la diversité des appartenances, des langues et des cultures. Le dessein eschatologique du Père est un dessein d'unité qui sollicite la foi du croyant.

Or c'est ce dessein d'unité qui fonde le dialogue interreligieux.

Le dialogue interreligieux se fonde théologiquement soit dans l'origine commune de tous les êtres humains créés à l'image de Dieu, soit dans le destin commun qui est la plénitude de la vie en Dieu, soit dans l'unique plan salvifique divin à travers Jésus-Christ, soit dans la présence active de l'Esprit divin parmi les adeptes d'autres traditions religieuses¹⁶.

Cette unité peut s'appréhender de différentes manières : unité de l'humanité en son origine et en son terme, unité du salut, unité comme œuvre de l'Esprit¹⁷. Du point de vue de la révélation chrétienne, le dessein du Père est l'unité de toute l'humanité. Il fonde le dialogue entre les religions et l'inscrit sur l'horizon eschatologique de sa réalisation. Ce dessein est eschatologique, mais l'eschatologie ne se réduit pas à une théologie des « fins dernières », comme on l'a trop souvent fait en théologie, car Dieu n'est pas le Dieu qui est, qui était et qui sera mais le « Dieu qui est, qui était et *qui vient* ». L'eschatologie est pensée comme « a-venir » de Dieu car sa venue prend forme ici et maintenant, fût-ce de manière cachée. La théologie de la rencontre des religions se fonde sur ce dessein eschatologique du Père. Pas de théologie de la rencontre des religions qui ne soit, au fond, une théologie de l'espérance.

¹⁵ Christian de CHERGÉ. « Testament » dans *L'invincible espérance*, p. 223.

¹⁶ COMMISSION INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE, *Le christianisme et les religions*, Centurion – Cerf, 1997.

¹⁷ On peut aussi se reporter au texte de *Dialogue et Annonce* n° 28 : « Il y a d'abord le fait que toute l'humanité forme une seule famille basée sur une origine commune, tous les hommes et toutes les femmes étant créés par Dieu à sa propre image. Parallèlement, tous ont une destinée commune, puisque tous sont appelés à trouver en Dieu la plénitude de vie. De plus, il n'y a qu'un plan divin de salut, ayant son centre en Jésus Christ qui, dans son incarnation, s'est uni lui-même, d'une certaine manière à chaque homme (RH13 ; GS 22, 2). Et finalement, il y a la présence active du Saint-Esprit dans la vie religieuse des membres des autres traditions religieuses. Le pape conclut donc à un 'mystère d'unité' qui s'est clairement manifesté à Assise, 'malgré les différences entre les professions religieuses'. »

La communauté monastique sous le signe de l'eschatologie

La vocation monastique est incompréhensible elle aussi en dehors de cette perspective eschatologique. La communauté monastique est, dans sa nature la plus profonde, une communauté de l'Espérance. Et pas seulement parce qu'elle est tournée vers les fins dernières de l'humanité, mais parce qu'elle vit de l'eschatologie présente. L'ensemble de la vie chrétienne est sous le signe de l'eschatologie, mais la vie monastique a pour mission de le signifier avec radicalité.

Si le moine croit avoir son mot à dire ici, c'est moins comme constructeur efficace de la cité des hommes (encore que...) que comme adepte résolu d'une façon d'être au monde qui n'aurait aucun sens en dehors de ce que nous appelons les fins dernières – l'eschatologie – de l'espérance¹⁸.

On remarquera que Christian de Chergé ne parle pas uniquement des « fins dernières » mais « des fins dernières de l'espérance », c'est-à-dire des fins dernières en ce qu'elles sont présentes de manière cachée. Ce sont les fins dernières de l'espérance qui déterminent une manière d'être au monde. Tout le monde perçoit ce signe, qu'il croie au ciel ou qu'il n'y croie pas. Une vie monastique n'a aucun sens en dehors de l'espérance qui la fonde.

La communauté monastique est signe du royaume, sacrement de l'eschatologie dont elle est l'anticipation et le germe. Elle annonce la Jérusalem céleste. Elle signifie la communion des saints. La communauté monastique n'a pas seulement pour vocation d'être un signe d'unité de l'Église visible, elle signifie la communion des saints qui transcende les frontières et les appartenances religieuses. La communauté consacrée est par vocation, signe de communion, de la communion en Église, de la communion de tout le peuple de Dieu voué, dans le Christ, à se manifester comme un mystère en devenir, celui de la communion des saints dans lequel elle s'effacera comme le ruisseau se perd dans l'océan. La communion des saints est le peuple des sauvés et pas uniquement l'Église rassemblée.

Il découle de ce mystère d'unité que tous ceux et toutes celles qui sont sauvés participent, bien que différemment, au même mystère de salut en Jésus Christ par son Esprit. Les chrétiens en sont bien conscients, grâce à leur foi, tandis que les autres demeurent inconscients du fait que Jésus Christ est la source de leur salut ; le mystère de salut les atteint néanmoins par des voies connues de Dieu, grâce à l'action invisible de l'Esprit du Christ. Concrètement c'est dans la

¹⁸ « L'échelle mystique », p. 3.

pratique concrète de ce qui est bon dans leurs traditions religieuses et en suivant les directives de leur conscience que les membres des autres religions répondent positivement à l'appel de Dieu et reçoivent le salut en Jésus Christ même s'ils ne le reconnaissent pas et ne le confessent pas comme leur sauveur¹⁹.

Il y a donc une conjonction entre une théologie de la rencontre des religions qui a son centre de gravité dans l'unité du dessein du Père et sa réalisation eschatologique, et une communauté monastique qui n'aurait aucun sens en dehors des fins dernières de l'espérance. C'est la raison pour laquelle le dialogue interreligieux, qui peut prendre des formes diverses, est une chance offerte à une communauté monastique car elle l'ouvre aux autres croyants et, à travers eux, au dessein mystérieux du Père. L'ouverture aux autres traditions religieuses lui fait vivre et lui rappelle incessamment sa vocation monastique sur l'horizon eschatologique de la communion des saints. Parce que, avec l'ensemble de l'Église, la communauté monastique croit en l'unicité de la médiation salvifique du Christ, elle se dépossède de l'illusion de se croire en possession du Christ et découvre que le Christ est toujours plus grand « car l'Église est encore une enfant, le Christ auquel elle croit est démesurément plus grand qu'elle ne l'imagine ». Dans le même temps, la communauté monastique le signifie. Elle signifie l'unité du genre humain dans le cœur de Dieu et dans le salut en Jésus Christ qui dépasse largement ce que l'on peut en concevoir. Elle sacramentalise ce mystère d'unité.

Évidemment cela apparaît plus nettement quand des signes de la pluralité religieuse interfèrent avec la vie de la communauté. Ce fut le cas pour Tibhirine, en habitant la maison de l'islam, en entendant régulièrement l'appel à la prière du muezzin, en rencontrant régulièrement la confrérie soufie des alawis, en vivant au quotidien avec des voisins musulmans. Mais cela peut aussi être vécu de bien d'autres manières, dans des formes moins radicales mais tout aussi significatives dans des monastères.

Le mystère de l'unité

La communauté monastique vit ce mystère d'unité à l'intérieur d'elle-même. Ce que dit Christian de la destinée commune des pères blancs de Tizi Ouzou²⁰ vaut pour une communauté monastique :

¹⁹ N° 29 *Dialogue et annonce*. Revue « Chemins de dialogue » n° 20.

²⁰ Les quatre pères blancs de Tizi-Ouzou furent assassinés le 27 décembre 1994.

Ceux que Dieu avait unis dans une même consécration de vie n'ont pas été séparés par la mort. Le signe qu'ils nous laissent demeure expressif du sens ultime de toute communauté religieuse qui est d'anticiper la communion des saints, et il l'est d'autant plus que nous sommes sensibles à la diversité des origines, des tempéraments et aussi des âges de nos quatre frères²¹.

Or ce mystère d'unité est immédiatement perdu sitôt que l'unité se propose au détriment de la différence. Ce qui fait la sacramentalité de la communauté, ce n'est pas son unité, mais son unité dans la différence. Plus la différence est acceptée, creusée, aimée, plus cette communauté est signe d'unité. Or précisément, le dialogue interreligieux oblige à prendre en considération, de manière radicale, le fait de la différence. La différence religieuse a quelque chose d'aussi radical et d'aussi fondateur que la différence homme/femme.

Si la différence prenait son sens dans la révélation que Dieu nous fait de ce qu'il est ? Rien ne saurait nous empêcher alors de la recevoir comme la foi elle-même, c'est-à-dire comme un don de Dieu²².

Dans cette perspective,

on prêterait alors aux différences entre chrétiens et musulmans une fonction quasi-sacramentelle les situant en dépendance d'une réalité plus vaste et plus secrète, cette union dont chacun porte en soi la nostalgie²³...

La différence est pensée comme sacrement de l'unité, une unité plus vaste que celle que nous pouvons concevoir aujourd'hui. Si la différence est un quasi-sacrement, elle se donne aussi aux croyants comme un chemin afin de « ne pas s'enfermer dans sa différence ». Elle nous oblige à quitter « le paysage familier de nos certitudes et le langage dans lequel nous les exprimions²⁴ » pour « converger ensemble vers la même auberge ». Cette différence exprime non pas des réalités différentes ni un Dieu différent. Elle est la différence à travers laquelle s'exprime l'Unique. « Voir les choses différentes ne signifie pas que l'on ne voit pas les mêmes choses. » Et cela ne vaut pas seulement de la perception que les uns et les autres ont du mystère mais cela vaut aussi de la révélation que Dieu donne de lui-même.

Quand Dieu se dit autrement, il ne se dit pas autre mais Tout Autre, c'est-à-dire autrement que tous les autres²⁵.

²¹ Christian de CHERGÉ, *Dieu pour tout jour*, (Cahiers de Tibhirine 1), éd. N.D. d'Aiguebelle, s.d., Chapitre du 18 février 1995, p. 429.

²² *Invincible Espérance*, p. 112.

²³ *Ibidem*, p. 113

²⁴ *Ibidem*, p. 117.

²⁵ *Ibidem*, p. 127.

Ainsi le mystère de l'unicité divine se signifie à travers la différence. Elle arrache les uns et les autres à

la tentation constante de réduire la communauté que se rassemble l'Éternel à celles que nos temples faits de main d'homme parviennent à regrouper vaille que vaille, juifs, chrétiens ou musulmans. Nous aurons toujours à entrer dans un dessein plus vaste qui sans cesse fait sauter les pauvres frontières de nos exclusives rapides et de nos intran-sigeances car vraiment *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés*²⁶.

À travers la différence, l'unité est signifiée mais elle est signifiée comme une unité à la fois différée et différenciée. Différée car elle n'est pas complètement manifeste, différenciée car cette unité unique est exprimée différemment par les uns et par les autres. La foi en cette unité dans la différence entre croyants est ce qui fonde l'espérance.

Dans la réalité actuelle de la communion des « élus », nous pensons les uns et les autres pouvoir rejoindre d'un même cœur ces frères et ces sœurs, jadis « musulmans » ou « chrétiens », qui partagent *de fait* la même joie de Dieu après avoir vécu, jusque dans leur mort, une authentique fidélité à des normes de foi différentes²⁷.

Le dialogue interreligieux vient rejoindre la vie monastique dans un de ses fondements, celui d'être une communauté eschatologique, tendue tout entière vers l'avènement du royaume, vers la communion des saints qu'elle est appelée à signifier sacramentellement, c'est-à-dire en signifiant l'au-delà du présent et en vivant de ce mystère déjà et maintenant. Elle le vit en étant elle-même une communauté rassemblée dans le Christ et réunie par Dieu dans une profusion de différences car la joie secrète de l'Esprit « sera toujours d'établir la communion et de rétablir la ressemblance, en jouant avec les différences²⁸ ». Le dialogue interreligieux, entretenu activement au sein d'une communauté, l'arrache à ses exclusives et lui rappelle vigou-reusement son horizon eschatologique.

L'apport de la vie monastique

Quel est l'apport de la vie monastique au dialogue interreligieux ? La vie monastique peut apporter au dialogue interreligieux précisément ce qu'elle en reçoit. Il en va souvent ainsi dans la mission. On peut apporter à l'autre ce que l'on reçoit de lui !

²⁶ *Ibidem*, p. 147.

²⁷ *Ibidem*, p. 164.

²⁸ *Ibidem*, p. 221.

La vie monastique fait de la dimension spirituelle la dimension essentielle du dialogue. Le dialogue ne se construit pas d'abord dans des colloques, ni dans du social, pas même d'abord dans la construction de la paix car le risque est grand aujourd'hui d'instrumentaliser le dialogue interreligieux au service de finalités politiques. On présente trop souvent le dialogue entre les religions comme étant le moyen de construire la paix. Le but du dialogue entre les religions n'est pas la paix. La paix n'est pas un but, elle est un fruit. Elle n'est pas une conquête, mais un don qui nous est fait et qui ne peut être reçu que dans la foi et dans l'espérance. Ce dont on a besoin aujourd'hui, c'est d'une vraie théologie de la rencontre des religions dont le centre de gravité se trouve dans une authentique spiritualité de la rencontre.

On ne manque pas de relever les risques de la théologie de la rencontre des religions, en particulier celui du relativisme. Certains courants qualifiés de théologies pluralistes ou sotériologiques sont accusés de relativiser la révélation chrétienne. Le risque existe et il faudrait s'interroger sur les raisons qui font que certaines théologies des religions glissent vers ce relativisme. Mais il y a un autre risque, celui de se contenter d'énoncer les affirmations de la révélation chrétienne sans en tirer les conséquences. Affirmer que le Christ est l'Unique médiateur entre Dieu et les hommes est une affirmation incontournable de la foi chrétienne. Cet énoncé de foi appelle et engage, dans le temps où on l'énonce, à reconnaître et à accueillir le visage du Christ présent dans les autres traditions religieuses.

En fait seule une théologie de la rencontre des religions qui soit une théologie de l'espérance est en mesure de protéger la théologie des religions d'un double risque, celui souvent dénoncé par le magistère du relativisme et celui, non moins fréquent, de la clôture sur des énoncés de foi. La théologie de la rencontre des religions, pour ne pas succomber aux dérives du relativisme ni à celles du dogmatisme, a besoin de cette inscription dans l'espérance. L'eschatologie est à la fois le point de gravité de la vie monastique et celui d'une théologie de la rencontre des religions. Tout moine devient alors le signe de cette espérance et un acteur privilégié du dialogue interreligieux, même s'il ne rencontre pas plus de croyants d'autres religions que Thérèse de l'Enfant Jésus n'avait, à proprement parler, d'activité missionnaire.

Institut de sciences et théologie des religions (ISTR)
 11 impasse Flammarion
 F – 13001 MARSEILLE

Christian SALENSON