NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

116 N° 5 1994

Communauté et personne dans le bouddhisme et le christianisme. Différences et convergences

M. DE DREUILLE (osb)

p. 658 - 678

https://www.nrt.be/it/articoli/communaute-et-personne-dans-le-bouddhisme-et-le-christianisme-differences-et-convergences-125

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Communauté et personne dans le bouddhisme et le christianisme

DIFFÉRENCES ET CONVERGENCES

Lorsque des moines chrétiens se rendent dans un monastère bouddhiste, ils retrouvent dans le sourire accueillant de leurs hôtes une parenté avec l'attitude recommandée par saint Benoît envers les visiteurs. La charité des relations fraternelles dans la *koinônia* chrétienne a des similitudes évidentes avec la bienveillance qui est de règle dans le *Sangha*, ou communauté, bouddhiste. Les comparer permet de mieux saisir la spécificité de chacune, la différence de leur système de pensée et l'enrichissement mutuel que peut apporter le dialogue sur les approches différentes de la personne humaine en marche vers l'Absolu.

Le bouddhisme comprend des écoles diverses; nous prenons ici surtout en considération le Theravâda (Voie des Anciens, ou Petit Véhicule), avec cependant de fréquentes incursions dans le domaine du Mahâyâna (Grand Véhicule).

I.- Le sangha

L'organisation de la vie monastique bouddhique avec ses chapitres réguliers a parmi ses buts principaux de favoriser une atmosphère communautaire de paix et de bienveillance entre les moines, comme avec les gens du dehors. Mais la formule même de «prise de refuge», répétée à toutes les étapes de la vie monastique, montre l'importance que la communauté comme telle a dans le bouddhisme, importance presque aussi grande que celle du Bouddha lui-même.

En effet, selon le Vinaya ou Règle des moines bouddhistes, le moine lors de sa profession «prend refuge», c'est à dire met toute sa confiance «dans le Bouddha, le *Dharma* et le *Sangha*». Le Bouddha est le guide, le *Dharma* la doctrine ou la voie qu'il a enseignée, et le *Sangha* la communauté des disciples.

1. Qu'est-ce que le Sangha ?

Etymologiquement le mot «sangha» signifie: venir ensemble ou l'assemblée. Dans les textes anciens il désigne en premier lieu l'assemblée des saints, les Arhats, ceux qui sont parfaitement purifiés et prêts à entrer dans le Nirvâna. Puis, par extension, en font partie les moines, puisqu'ils marchent dans la même voie et enfin les fidèles qui pratiquent, au moins de temps en temps, quelques-uns des voeux monastiques et par là se joignent à eux.

Commentant la «prise de refuge» des Écritures bouddhiques, un commentaire philosophique, l'*Abhidharma*, décrit le Sangha comme

> la communauté des disciples du Seigneur, ceux dont la conduite est vertueuse, droite, intègre et correcte. (Elle est composée d'hommes exemplaires)[1]. Elle est digne d'offrandes, digne d'hospitalité, digne de dons, digne de salutations respectueuses, elle constitue un incomparable champ de mérites[2].

Remarquons d'abord que la première qualité mise en relief dans la description du Sangha est ce que nous appellerions la sainteté. C'est aussi une marque de l'Église (une, sainte...) Mais dans le christianisme l'Église est sainte parce qu'elle est rachetée, purifiée par le sang du Christ. Le moine bouddhiste se sanctifie par ses efforts personnels, il accumule ainsi des mérites et brûle la racine du mauvais karma qui l'empêche de se libérer du cycle des renaissances et d'entrer dans le *Nirvâna*.

Le Sangha est saint parce qu'il est l'assemblée des saints, ceux qui luttent aujourd'hui, et tous les maîtres du passé qui continuent à les guider par leurs exemples et leurs écrits. Cette conception se rapproche aussi de notre idée de famille religieuse, puisque pour eux la doctrine et certains pouvoirs se transmettent de maître à disciple, du Bouddha jusqu'à nos jours. Étant l'assemblée de ces saints, le Sangha participe en quelque sorte à leur sainteté: devenant un guide et une loi universelle, comme le Bouddha et le *Dharma*, il conduit lui aussi vers l'Absolu, le *Nirvâna*.

---

1. Littéralement: «Les quatre paires d'hommes, les huit personnes». Dans le contexte, chaque paire d'hommes est symbole de vertus ou de degrés de perfection des disciples du Bouddha. «Les huit personnes» désignent leur ensemble.
2. *Abhidharmakosha de Vasubandu*, IX, 241 s., traduit d'après E. CONZE, *Buddhists Scriptures*, Penguin, 1971, p. 183.

2. Le Sangha définit le moine et les fidèles

Le Sangha est aussi, concrètement la communauté monastique qui reçoit le novice. Celle-ci est le milieu éducateur qui l'aide à comprendre la voie du Bouddha et à y progresser. Ce point est important dans le bouddhisme. Il est remarquable qu'au premier Congrés monastique d'Asie à Bangkok en 1968, ce fut un moine tibétain qui releva le premier le rôle joué par la communauté dans l'éducation du moine.

Le Sangha donne encore au moine son identité: il appartient après sa profession à une école déterminée du bouddhisme, à une lignée spirituelle précise qui qualifie son monastère. Sa tradition est transmise à chaque novice par un maître qui, dans certaines branches du bouddhisme, est comme un père spirituel dont il dépendra toute sa vie, et pour les relations communautaires il dépend du Supérieur du monastère.

Les fidèles sont aussi reliés à la communauté, elle est pour eux digne d'offrandes et de respect. Composée d'hommes vertueux, les dons qu'on lui fait sont comme une semence déposée dans un champ fertile; ils produisent plus de mérites que s'ils étaient remis à une personne quelconque.

3. Le moine dans le Sangha

Le texte continue en décrivant le moine bien formé dans la communauté:

> Et pour le disciple, celui qui est vraiment délivré, dont la pensée est calme, il n'a rien à ajouter à ce qui a été fait et il ne lui reste plus rien à accomplir. Comme le roc de la montagne demeure inébranlé par le vent, ainsi ni les formes, ni les sons, ni les odeurs, ni les goûts, ni les contacts d'aucune sorte, ni les lois désirées ou non désirées, ne peuvent l'agiter. Ferme est sa pensée, obtenue la délivrance[3].

Nous reconnaissons là les qualités de l'*Arhat* prêt à entrer dans le *Nirvâna*. Le *Dhammapada* précise que cette maîtrise parfaite des pensées et des émotions s'acquiert par la vie dans la communauté:

> La patience et l'endurance sont l'ascétisme le plus haut.
> La libération *(Nirvâna)* est suprême, disent les Bouddhas.

---

3. *Ibid.*

> Celui qui blesse les autres n'est pas un religieux.
> Celui qui moleste les autres n'est pas un religieux.
> Ne pas insulter les autres, ne pas blesser les autres,
> se restreindre selon le code fondamental de la discipline,
> se modérer en nourriture, vivre dans un endroit solitaire,
> pratiquer les Hauts États de conscience,
> cela est l'enseignement du Bouddha[4].

Les Hauts États de conscience *(Brahma Vihara)* qui semblent présenter le sommet de la discipline monastique communautaire, sont au nombre de quatre: la bienveillance *(Mettâ)*, la compassion *(Karuna)*, la joie sympathique *(Mudita)* et l'équanimité *(Upekkâ)*. D'innombrables textes et méthodes de méditation parlent de ces qualités et engagent le moine à les «faire rayonner dans le monde entier». Citons seulement un passage du fameux *Mettâ Sutta*, ou Soutra de la bienveillance:

> Que tous les êtres soient heureux! Que nul n'en déçoive un autre ni ne méprise aucun être si peu que ce soit! Que nul, par colère ou par haine, ne souhaite de mal à un autre! Ainsi qu'une mère au péril de sa vie surveille et protège son unique enfant, ainsi, avec une pensée sans limite doit-on chérir tout être vivant, aimer le monde en son entier, au-dessus, au-dessous, et tout autour, sans limitation, avec une bonté bienveillante et infinie[5]...

Ces principes s'appliquent évidemment à la vie quotidienne du moine. Le *Vinaya* rapporte les paroles du Bouddha visitant ses disciples, qui vivaient en petits groupes pendant la saison des pluies:

> J'espère que vous, ô disciples, vivez en termes amicaux avec tout le monde, vivant harmonieusement comme le lait et l'eau, vous regardant les uns les autres avec des yeux pleins d'affection ... pleins de respect et de considération mutuelle (avec) des corps différents, mais vivant en union de pensée[6].

Ailleurs il insiste pour dire que la parole est un facteur important pour maintenir l'harmonie dans la communauté[7]. La compassion et la bienveillance sont des aspects de la non-violence. Ils

---

4. *Dhammapada*, 184 s.
5. *Mettâ-Sutta*, cité par Mohan WIJAYARATNA, *Sermons du Bouddha*, Paris, Cerf, 1956, p. 34, n. 5.
6. *Vinaya* I, 158; 351, dans *Sermons...*, cité n. 5, p. 174.
7. *Cf. Kakacûpama-sutta*, cité *ibid.*, p. 175.

incluent même l'effort pour ne pas juger l'intention du prochain qu'on voit mal faire.

II.- La vie fraternelle dans la tradition monastique chrétienne

Bien que certains Hindous aient reconnu la présence de l'Absolu en chaque homme, il faut attendre le Christ, à cause de sa position unique d'Homme-Dieu, pour voir l'amour du prochain se référer directement à Dieu[8]: «Ce que vous faites au plus petit d'entre les miens, c'est à moi que vous le faites», dit Jésus (*Mt 25*, 40), et encore: «Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés» (*Jn 13*, 34). Ce «commandement du Seigneur» (*1 Jn 3*, 21) a fortement marqué les premiers chrétiens de Jérusalem: «ils n'avaient qu'un coeur et qu'une âme» (*Ac 4*, 32), et leur exemple a donné au monachisme chrétien un caractère de charité fraternelle qui lui est propre.

Saint Antoine, dans sa jeunesse, apprit de ses anciens «la dévotion au Christ et l'amour fraternel». Les Pères du Désert veillaient à ne pas juger le prochain et ils étaient toujours prêts à partager le peu qu'ils avaient. Saint Pachôme appelle les relations fraternelles *koinônia*, «communion» dans la paix et dans l'amour. Après lui le mot est devenu un terme technique du vocabulaire monastique, appliqué ensuite à l'Église puis à la Trinité. Saint Pachôme enseignait que la charité est la plénitude de la loi et l'édification des autres un précepte; être cause de tristesse pour un frère est une faute; la paix entre les frères est la garantie de la paix avec Dieu, et l'on doit devenir les serviteurs les uns des autres à l'exemple du Seigneur. L'harmonie des anges dans le ciel est le modèle de la vie de communauté[9].

Saint Basile et saint Augustin bâtirent toute leur Règle sur la charité fraternelle considérée comme moyen d'union à Dieu. Saint Basile est constamment soucieux des répercussions que les actes de chacun peuvent avoir sur l'ensemble de la communauté,

---

8. *La Bhagavad Gita* s'approche de cette notion lorsqu'elle reconnaît en Krishma ce qu'il y a de meilleur en chaque être, et dit que tous les actes de dévotion s'adressent à lui (cf. VII, 7-13; IX, 12-29).

9. *Œuvres de saint Pachôme et de ses disciples*: PACHÔME, *Catéchèse*; THÉODORE, *Catéchèse*; HORIÈSE, *Testament*, édit Th. LEFORT, C.S.C.O., 159, p. 2, 15, 32, 38, Louvain, Imprimerie Orientaliste, 1956.

et c'est à saint Augustin que saint Benoît empruntera presque tous les passages de sa Règle où il parle de charité[10].

Dans l'ensemble de la tradition chrétienne avant saint Benoît ces thèmes sont développés suivant deux courants qui se rencontrent aussi à propos de l'abbé, puisqu'ils sont en relation étroite avec la conception du rôle du supérieur dans la communauté. Ils représentent deux aspects complémentaires de la charité notés par tous les Pères mais, suivant les écoles, l'un est plus accentué que l'autre.

Il y a d'abord un courant vertical, qui oriente toute la communauté vers Dieu comme vers son centre de convergence. Il est surtout représenté par les Pères du Désert, Pachôme, Cassien et la Règle du Maître. Aller vers Dieu est le but commun qui soude ensemble les membres de la communauté dans la recherche du Seigneur. Le supérieur est alors considéré comme le représentant de Dieu, guide vers lui et ministre de sa volonté. La Règle procure l'environnement favorable à la croissance des âmes. Entre les frères il y a une aide mutuelle pour aller vers Dieu et enlever les obstacles à la progression spirituelle. C'est une émulation de ferveur et de charité qui tient compte des besoins et des voies diverses pour aller à Dieu.

En complément se trouve un courant horizontal qui voit Dieu dans les frères. Il est particulièrement développé chez saint Basile, saint Augustin et les Règles qui dépendent d'eux. Les frères se tournent ensemble vers Dieu et partagent cette expérience. La transformation des individus se fait par leur incorporation à la famille de la communauté. Tous font un effort permanent d'union à Dieu par le Christ, qu'on reconnaît présent dans les hommes, et s'efforcent d'être comme lui humbles et doux envers tous. On se met en harmonie avec Dieu en l'écoutant dans ses frères, on l'aime et le sert en eux.

Dans cette perspective le rôle du supérieur est de favoriser la cohésion de la communauté en écoutant les frères et en facilitant les échanges pour trouver des solutions qui fassent l'unité. Entre les frères la présence du Christ apporte une atmosphère d'amour et de paix, exprimée et développée par la délicatesse des relations mutuelles.

---

10. BASILE, *Grandes Règles*, 24; cf. *ibid.* 1, 3, 13, 16-554, *PG*, 31, 1080-1305; *Petites Règles, passim, PG* 31, 620-625. Augustin commence sa *Règle* par le passage des Actes (*4*, 32-35) décrivant la vie fraternelle de la première communauté de Jérusalem.

Saint Benoît porte à leur plein développement les institutions du monachisme occidental en faisant la synthèse des deux courants. L'abbé est le père spirituel qui indique la volonté de Dieu, mais il est aussi, avec la hiérarchie des officiers qui le secondent, le garant de la paix en veillant aux besoins de chacun et en protégeant les faibles, «afin que personne ne soit troublé ni contristé dans la maison de Dieu»[11]. De même les frères «vont à Dieu par la voie de l'obéissance», mais ils voient aussi le Christ en chacun de ses membres, en particulier les plus démunis: les malades, les hôtes les pauvres, les enfants, les vieillards. L'amour du Seigneur comble toutes les différences et fait la paix:

> avoir grand respect pour les anciens, avoir de l'affection pour les plus jeunes, prier pour les ennemis parce qu'on aime le Christ, quand on s'est disputé avec un frère retrouver la paix avec lui avant le coucher du soleil, et ne jamais désespérer de la miséricorde de Dieu[12].

Présent dans tout le corps de la Règle, cet idéal de vie communautaire est décrit plus spécialement dans ses derniers chapitres. Le Seigneur réside en chacun des frères, c'est pourquoi l'obéissance n'est pas due seulement à l'abbé, mais «les frères s'obéiront aussi les uns aux autres»[13]. Les relations mutuelles sont remplies d'un zèle plein d'amour qui respecte chacun et comprend les faiblesses.

> Chacun voudra être le premier pour montrer du respect à son frère. Ils supporteront avec une très grande patience les faiblesses des autres, celles du corps et celles du caractère. Ils s'obéiront mutuellement de tout leur coeur. Aucun moine ne cherchera son avantage à lui, mais celui des autres[14].

Cet effort de compréhension et d'estime mutuelles soude la communauté et lui donne un dynamisme créateur, les initiatives personnelles s'orientant de façon naturelle vers le bien de tous. Les derniers mots de la Règle insistent pour centrer toute la communauté sur le Christ qui la guide et lui donne sa cohésion.

---

11. *Règle de saint Benoît*, 31, 18.
12. *Ibid.*, 4, 65-72.
13. *Ibid.*, 71, 1.
14. *Ibid.*, 72, 4-7.

Ils auront entre eux un amour sans égoïsme, comme les frères d'une même famille. Ils aimeront Dieu d'un amour plein de respect. Ils auront pour leur abbé un amour humble et sincère. Ils ne préféreront absolument rien au Christ. Qu'il nous conduise tous ensemble à la vie avec Dieu pour toujours[15]!

III. - Le sens communautaire dans le christianisme et le bouddhisme

La koinônia est fondée sur l'amour de Dieu

Le premier aspect caractéristique de la vie communautaire chrétienne est le rôle essentiel donné à la réponse d'amour à un Dieu personnel qui nous a aimés le premier. Le moine vise à une union amoureuse avec Dieu, infinie béatitude dans l'éternité, mais déjà vécue ici-bas dans sa présence trouvée à la fois dans l'intime de l'être et dans le prochain. Saint Benoît, par exemple, demande à ses frères de

> servir les malades comme le Christ lui-même, parce qu'il a dit: 'J'ai été malade et vous êtes venus me visiter' (*Mt 25*, 36) et 'Ce que vous faites à l'un des plus petits, c'est à moi que vous l'avez fait' (*Mt. 25*, 40)[16].

Les moines, nous l'avons vu, trouvent de même le Seigneur dans les hôtes et les pauvres, c'est lui qu'ils servent en pratiquant l'obéissance[17]. Mais ils reçoivent aussi du Seigneur la grâce de «courir» dans la voie qui mène vers lui, «le coeur rempli d'un amour si doux qu'il n'y a pas de mots pour le dire»[18].

Le Bouddha demandait à ses auditeurs quel était le moment le plus heureux de leur vie, afin de leur montrer que le bonheur terrestre était périssable. Au moine chrétien il semble évident que les moments de bonheur les plus intenses de sa vie sont ceux de la rencontre avec Dieu. On ne peut répéter à volonté, ni avec la même intensité, ces instants de joie indicible au contact de celui qui nous aime et nous conduit vers la plénitude de l'infini, mais le souvenir en demeure comme un avant-goût de la béatitude

15. *Ibid.*, 72, 8-12.
16. *Ibid.*, 3, 1-3.
17. *Ibid.*, 53, 1-15; 5, 2-4; 71, 1-2.
18. *Ibid.*, Prol. 49.

céleste. À la différence du bouddhisme tout, pour un chrétien, n'est pas douleur et impermanence.

Cet amour de Dieu a ses répercussions sur le plan communautaire. Si l'on considère son axe vertical on y trouve une certaine similitude dans le rôle du père spirituel, qui doit conduire à l'union avec l'Absolu, comprise dans le bouddhisme comme la prise de conscience d'une identité foncière, et comme union d'amour dans le christianisme.

Mais l'axe horizontal est perçu de façons fort différentes. Certes le chrétien constate aussi que l'harmonie dans la communauté favorise la paix intérieure, mais la présence du Christ en chaque personne donne à toutes les relations fraternelles une valeur d'éternité: elle en fait des actes d'amour envers Dieu lui-même. Le prochain devient sacrement de l'union d'amour avec l'Absolu. Cette relation personnelle au Christ est fortement soulignée par saint Benoît à la suite de toute la tradition monastique chrétienne.

Charité chrétienne et bienveillance bouddhique

La vertu de charité et les dispositions du *Brahma Vihara*: compassion, bienveillance, etc. diffèrent en plusieurs points.

Tout d'abord, dans la charité chrétienne l'accent porte sur l'effort pour la mettre en actes. La foi et la charité sans les oeuvres sont «mortes»[19]. Le bouddhisme au contraire insiste sur les dispositions intérieures. Il s'agit plutôt d'habituer l'esprit à penser avec bienveillance pour le dépouiller des désirs égoïstes causant la renaissance; d'où l'importance donnée à la méditation. Les actes suivront comme ils peuvent, sans exiger d'effort. Le salut est dans la sagesse, la vision correcte qui distingue le permanent, la valeur d'absolu des choses, de l'impermanent passager.

De cette pratique bouddhique le chrétien peut retenir l'importance de la réflexion sur les vérités évangéliques pour unifier l'homme et combattre le comportement pharisaïque, où l'acte extérieur ne répond pas à la conviction intime. On voit aussi comment les méthodes bouddhistes développant la bienveillance intérieure peuvent être utiles à tous dans ce contexte.

Une autre différence avec le bouddhisme primitif est que la charité chrétienne, unissant l'homme à Dieu comme à son souverain bien, sa plénitude et sa béatitude parfaite, demeure après la

19. *Jc* 2, 17.

mort. Comme le dit saint Paul: «La charité ne passe pas»[20], alors que la bienveillance est dans ce bouddhisme une vertu qui purifie de l'égoïsme en vue d'accéder au *Nirvâna*. Une fois ce but atteint elle n'a plus de raison d'être. Il faut noter cependant que pour le *Mahâyâna* la compassion demeure dans le *Nirvâna*. L'amour ne s'adresse évidemment pas à Dieu, mais la compassion désire que tous les êtres arrivent à l'illumination.

Notons encore que la conception de la vie communautaire chez les bouddhistes est différente de celle des chrétiens. Lorsqu'on est reçu dans un de leurs monastères, on est d'abord saisi par l'atmosphère de bienveillance joyeuse qui y règne. Cependant on se rend vite compte qu'ils ne donnent pas la même importance que les moines chrétiens aux exercices qui soudent la communauté en un même corps. Une fois la formation terminée la participation est dépendante des besoins de chacun selon les directives de son gourou.

Une des raisons profondes de cette attitude est que nous avons des conceptions différentes de la destinée humaine. Dans le bouddhisme primitif aucune relation entre les hommes n'est envisagée après la mort. Le Bouddha a été frappé par la souffrance humaine ici-bas; il a indiqué une voie pour la soulager et pour atteindre une béatitude infinie. Mais aucune relation avec les autres n'est envisagée dans le monde des réalités éternelles[21]. Le «repas de noces» de l'Évangile, symbole de la joie éternelle partagée entre «les membres de la famille de Dieu»[22], n'existe pas dans le bouddhisme[23].

---

20. *1 Co 13*, 8.

21. Dans le *Suvarna-prabhasa*, nº 206 ss. on raconte que, dans une de ses vies antérieures, le Bouddha était un prince qui en se promenant dans la jungle rencontra une tigresse qui venait de mettre bas sept petits et mourait de faim à côté d'eux. Il s'est tranché la gorge pour qu'elle puisse boire son sang et ensuite le manger pour nourrir ses petits. Il explique ses motivations: «Voilà, dit-il, le moment venu de me sacrifier. J'ai longtemps servi ce corps de pourriture... destiné à périr. Il est bien meilleur pour moi de l'abandonner volontairement... Aujourd'hui je vais faire un acte sublime qui me sera comme une barque pour franchir l'Océan de la naissance et de la mort. Quand j'aurai renoncé à ce corps futile... plein d'excréments..., j'obtiendrai dans la pureté parfaite *le corps de Dharma*, doué de centaines de vertus, plein de qualités comme l'extase et la sagesse, libéré de tout l'impermanent, immaculé, sans changement ni chagrin», traduit de E. CONZE, cité n. 2, p. 25-26. De la tigresse, il n'est plus question. Elle n'était pour lui qu'une occasion de franchir l'Océan des renaissances.

22. *Ep 2*, 19-22.

23. *Dans le Mahâyâna*, pour qui atteint la plénitude de la parfaite bouddhéité, le *Nirvâna* est inséparable de la compassion envers ceux qui ne sont pas encore libérés, mais il n'est pas le joyeux échange de l'amour infini qui rayonne de

Cependant pour tous les moines, bouddhistes et chrétiens, la bienveillance, la compassion et le dépouillement du moi égoïste sont des composantes essentielles de la vie monastique communautaire. Mais pour les bouddhistes ces dispositions ont pour but principal la purification de l'esprit; la vie communautaire est considérée comme un milieu éducateur conduisant à l'extinction du désir et à la libération totale dans le *Nirvâna*.

Dans le christianisme l'accent est mis sur la qualité des relations entre les membres de la communauté et avec le Christ, qui en est la tête. C'est sa présence en chacun qui unit ici-bas les hommes en son corps dans un amour plein de respect mutuel, en attendant d'être associés à sa gloire dans la joie des noces éternelles[24].

Nous sommes ici en présence de l'élément le plus spécifique de la charité chrétienne; il fait considérer les relations communautaires dans une perspective différente de celle du bouddhisme. Alors que dans ce dernier elles ne jouent qu'un rôle provisoire de purification personnelle, elles sont dans le christianisme le début du processus d'intégration au Corps Mystique du Christ, qui s'épanouira dans l'harmonie bienheureuse de la participation à sa divinité.

IV. - La personne et le rejet de l'ego (anatta)

L'ego disparaît, la personne s'épanouit, et les deux processus visent l'union bienheureuse avec l'Absolu. Pour préciser les différences et convergences entre le bouddhisme et le christianisme sur ce point essentiel il faut relever quelques aspects de leurs doctrines mis en relief par l'étude des relations communautaires.

La notion révélée de création

Les bouddhistes aiment insister sur la distinction, pour eux fondamentale, entre «vérité relative», celle des choses qui existent en ce monde, et «Vérité Ultime, perfection absolue qui est la véritable nature de toutes choses». Bien que «les deux facettes de la vérité ne puissent jamais être séparées», ils estiment qu' «il n'est pas nécessaire de s'intéresser à la vérité ultime», puisqu'elle est «au-delà de toute description»[25].

---

24. *Mt* 22, 1-4 et // dans les Synoptiques.

25. Les diverses branches du bouddhisme n'ont pas toutes exactement la même doctrine sur la nature du *Nirvâna*, participation à la Vérité Ultime. Nous sommes obligés de nous en tenir aux positions communes de base. Du point de

Le christianisme conçoit aussi l'Univers comme une manifestation de l'Absolu, mais la nouveauté du message biblique et chrétien est que l'Absolu a pris l'initiative de révéler quelque chose de lui-même, bien que sa nature profonde, son «essence» demeure dans son infinité aussi inaccessible pour le chrétien que pour le bouddhiste.

Dans la Bible la première parole de Dieu à l'homme indique les relations qui les unissent. Le livre de la Genèse le montre créant l'Univers, c'est-à-dire faisant venir à l'existence quelque chose dont il est totalement la source, mais qui est distinct de lui. Outre le monde matériel qui le loue par une harmonie dont les savants découvrent sans cesse la complexité, «Dieu créa l'homme à son image» et tout de suite il se mit à lui parler: il l'aime et attend en retour son amour.

Dans le bouddhisme, comme dans l'hindouisme, le monde n'est pas essentiellement distinct de l'Absolu, il contient comme des étincelles de cet Absolu qui, une fois libérées, retournent en lui. Dans l'hindouisme *advaita* l'atman est identique au Brahman et dans le bouddhisme «tout est un» dans le Nirvâna.

Pour le christianisme au contraire l'union la plus parfaite avec Dieu se fait par un amour et une connaissance qui supposent toujours une certaine altérité, tout en maintenant que Dieu reste la source unique de tout être; en ce sens l'altérité est aussi non-dualité.

Qu'est-ce que la personne, le soi du chrétien ?

Les Pères de l'Église ont trouvé la notion de personne en réfléchissant sur la Trinité. À cet égard saint Grégoire de Nysse est particulièrement intéressant, parce qu'il aborde la question un peu à la façon du Bouddha. Comme lui il veut se baser avant tout sur l'expérience mais, comme chrétien, il croit à la parole révélée dans la Bible et il l'inclut dans son enquête expérimentale.

---

vue chrétien il ne peut exister qu'un seul Absolu qui est nommé Dieu et on retrouve en lui les divers aspects d'infinitude que lui donne le bouddhisme. Les citations sont tirées de l'article de KHENTIN TAI SITOU RIMPOCHÉ: *La compassion universelle et la sagesse de l'absence d'ego*, dans *Dharma* (Institut Karma Ling) nº 18 (1993) 28 ss.

Étudiant le composé humain il en fait une analyse assez semblable à celle du Bouddha[26] et déclare, comme lui, que ses qualités ne sont pas l'homme, mais ce que l'homme possède:

> Notre sauvegarde la plus sûre est de ne pas nous ignorer nous-mêmes, et de ne pas nous imaginer que nous nous regardons nous-mêmes lorsque nous regardons seulement ce qui nous appartient. C'est ce qui arrive à ces irréfléchis qui, voyant en eux force, beauté, gloire, puissance, abondance de biens, orgueil, importance, grandeur de la stature, harmonie de la silhouette, et le reste, pensent que c'est là ce qu'ils sont. ... Rien de ce qui passe n'est nôtre[27].

Pour saint Grégoire, ce qui fait le fond du vrai soi c'est «l'image de Dieu» déposée en l'homme, c'est-à-dire ce qu'il y a en lui d'analogiquement semblable aux personnes divines. En Dieu il explique que les personnes se distinguent par la différence de leurs relations:

> C'est la caractéristique du Père d'exister sans cause, et celle-ci ne s'applique ni au Fils, ni à l'Esprit Saint,... Le Fils est l'unique engendré du Père, terme qui établit sa propriété... L'Esprit qui est de Dieu est aussi l'Esprit du Christ, mais le Fils qui est de Dieu n'est pas, ni n'est dit être de l'Esprit, et cette suite de relations est permanente et inconvertible[28].

En Dieu la personne est capacité de relation: connaissance et amour infini dans le don total de chacune aux autres; dans son être même Dieu est «relationnel»[29]. De la personne humaine saint Grégoire dit en s'adressant à l'épouse du Cantique:

---

26. Je suppose connue la description bouddhiste du composé humain; disons seulement que, selon elle, il se compose de cinq skandhas ou «agrégats» et que l'ego est envisagé sous la forme du désir de possession. C'est «ce qui produit agression, passion, ignorance.» (CHOGYAM TRUNGPA RIMPOCHÉ, dans *Dharma*, cité n. 25, p. 45.

27. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélie* 2 sur le Cantique, dans *La Colombe et la Ténèbre*, Paris, Orante, 1967, p. 31.

28. ID., *De Oratione dominica*, Hom. 2, cité dans J. QUASTEN, *Introduction aux Pères de l'Église*, t. III, Paris, Cerf, 1963, p. 382. L'attribution de ce texte à saint Grégoire de Nysse est controversée, mais ce fait n'a pas ici grande importance.

29. L'être de Dieu comme «relationnel» a été fortement souligné par le Métropolite Jean Zizioulas, représentant les Orthodoxes et se référant aux Pères Cappadociens, dans la 5e Conférence Mondiale de Foi et Constitution (Saint-

> Tu as été faite à l'image de la nature qui transcende toute intelligence, ressemblance de la beauté incorruptible, empreinte de la divinité véritable, réceptacle de la béatitude, sceau de la vraie lumière. Lorsque tu te tournes vers lui, tu deviens ce qu'il est lui-même, imitant celui qui brille en toi par l'éclat que réfléchit ta pureté[30].

Saint Grégoire ne développe pas pour elle-même la comparaison de l'âme avec la Trinité, mais il attribue constamment à l'homme une capacité relationnelle semblable, lui permettant d'aimer et de connaître Dieu tout en restant différent de lui, comme le miroir du soleil qu'il reflète. Sur les bases qu'il a posées on peut donc poursuivre la comparaison en méditant, à son exemple, ce que Jésus nous dit de Dieu.

Comparant l'Évangile à la position du bouddhisme on voit que, dans les personnes divines, l'altérité que supposent la connaissance et l'amour ne s'oppose pas à l'infinité. Entre elles le «tu» ne limite pas le «je», puisque chacune est parfaitement transparente aux autres, saisissant toute leur connaissance et toute leur volonté. «Le Père et moi nous sommes un», disait Jésus, et encore «Le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait[31].» Cette altérité exclut aussi tout égoïsme, puisque chaque personne se donne totalement aux autres.

En Jésus apparaît une autre capacité qui fait partie de la personnalité relationnelle de Dieu, celle de choisir des décisions conformes à l'amour qui unit les personnes dans la Trinité:

> Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son oeuvre ... Je suis venu du ciel non pas pour faire ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé; or la volonté de celui qui m'a envoyé est que je ne perde rien de ce qu'il m'a donné, mais que je le ressuscite au dernier jour[32].

Dans l'homme, à l'image de Dieu, la personne est capacité de connaître l'infini, de l'aimer en se donnant totalement à lui et de pouvoir se décider en fonction de cet amour. Cette capacité

---

30. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélie 4 sur le Cantique*, dans *La Colombe et la Ténèbre*, cité n. 27, p. 34.

31. *Jn 10*, 30; *5*, 20; cf. *4*, 34; *5*, 30. L'Évangile souligne l'intimité d'amour qui existe entre le Père et le Fils: *Jn 5*, 20-23; *10*, 15; *14*, 31; *17*, 24 ss., l'unité parfaite des volontés et des activités: *Jn 5*, 17-23, leur mutuelle immanence: *Jn 10*, 30-33; *14*, 10 ss.; *17*, 21.

32. *Jn 4*, 34; 6, 36-39.

forme le noyau d'absolu, d'infini, de permanent qui définit l'homme et lui permet de communiquer avec l'Absolu.

Ainsi le «soi» chrétien, tout entier d'ouverture et de don total de lui-même, n'a rien de commun avec l'»ego» bouddhiste, possessif et replié sur lui-même. Leur identification fréquente sous le nom trompeur de «personne» est cause de grande confusion.

La dimension infinie que le chrétien reconnaît dans l'homme comme le fond de son être est proche de la notion de bouddhéité (ou *tathâgatagarbha* - «embryon de Bouddha» - pour le *Mahâyâna*)[33]. Les deux religions excluent aussi tout égoïsme tant de la nature profonde de l'homme que de l'Absolu: le bouddhisme refuse l'ego comme saint Paul le «vieil homme»[34], et le soi chrétien est, nous l'avons dit, tout entier ouverture et don. La différence entre les deux conceptions est que d'une part, pour les bouddhistes, la bouddhéité est l'Absolu lui-même, alors que pour les chrétiens l'homme est créé par Dieu. D'autre part le bouddhisme inclut, dans l'ego qu'il rejette, une conscience de soi qui semble indispensable au chrétien pour aimer et connaître Dieu dans l'au-delà. D'où la question suivante:

Fusion ou communion avec l'Absolu ?

Pour bien situer le problème il faut en rappeler les éléments. Tout d'abord bouddhisme et christianisme évoluent dans des systèmes de pensée différents. Les chrétiens envisagent l'union à Dieu comme participation à un «Autre», Infini et Source de tout être, qui reste distinct de l'homme pour avoir avec lui des relations de connaissance et d'amour. Pour les bouddhistes il n'y a pas de rencontre avec un «Autre», mais seulement découverte en soi d'un Infini, Source unique de tout être et plénitude goûtée dans le *Nirvâna.*

Le bouddhisme attribue d'autre part à la Réalité Suprême les caractéristiques d'infinité que les chrétiens reconnaissent en Dieu[35], et le cheminement vers lui implique une ascèse semblable dans la «mort du vieil homme» ou le rejet de l'ego. Il faut ajouter

33. Fr. T. KEATING et CHOGYAM TRUNGPA RIMPOCHÉ, *La proclamation de l'absence de l'ego, Dharma*, cité n. 25, p. 44 ss.; Dr. SCHÈNPÈN HOOKHAM, *Les deux principaux courants de la pensée bouddhique classique, ibid.*, p. 49 ss.
34. *Col 3*, 10; *Ep 4*, 22 ss.
35. Cf. n. 25. Les bouddhistes acceptent une grande similarité entre la Réalité Utlime et le Dieu des chrétiens; cf. SCHÈNPÈN HOOKHAM, cité n. 33, p. 51.

enfin que l'expérience du dialogue montre dans l'Union à l'Absolu le point de rencontre le plus profond entre les monachismes des diverses religions, parce que tous les détails de leur vie convergent en direction de ce but commun.

Cependant cette union semble impliquer pour le bouddhisme une perte de conscience du moi incompatible avec la relation d'amour que le chrétien entretient avec Dieu. C'est l'expérience du *Satori* dans le Zen et de la non-dualité hindoue. Le problème se complique du fait que des chrétiens comme Abhishiktananda[36], certains tenants de l'école apophatique et d'autres mystiques, semblent avoir fait aussi l'expérience de la perte du sens de soi dans l'union à Dieu, sans cependant la séparer de l'amour.

La réponse à ces difficultés se situe à plusieurs niveaux. Tout d'abord au plan psychologique on peut constater que les mêmes mystiques chrétiens ont également fait des expériences où l'union à Dieu en sa plus haute expression garde une altérité. Sainte Thérèse d'Avila, par exemple, parle de mariage mystique.

Ces expériences, dans leur variété, montrent ensuite l'interaction qui existe entre les conceptions théologiques et l'expérience mystique. Si la théologie est une réflexion sur une expérience religieuse, il est également évident que dans toutes les religions les hommes expérimentent l'union à l'Absolu selon la notion que leur en donne leur théologie. On ne cherche et on ne trouve que ce dont on a au moins une certaine connaissance et un certain désir. Ainsi pour le bouddhisme, la disparition de l'ego dans l'union à l'Absolu est nécessitée par l'absence de la notion de création et par la conception émanatiste de l'Univers, où tout finit par se fondre dans l'Infini indifférencié *(Shûnyatâ)*.

On constate encore que les expériences des divers mystiques concordent pour dire que la rencontre de l'homme avec l'Absolu déroute la faiblesse humaine, occupe tout le champ de la conscience et oblitère les autres expériences. Chacun de ces contacts est vu comme suprême, parce qu'il débouche sur l'Infini. Saint Grégoire de Nysse les compare à ce que ressentirait un homme qui se sent glisser dans un précipice sans fond[37]. L'Infini ne se laisse pas saisir, il enveloppe.

---

36. Abhishiktananda est le R.P. Henri Le Saux, O.S.B., pionnier du dialogue avec l'hindouisme qui tenta d'expérimenter en chrétien l'*advaita* hindou. Cf. ABHISHIKTANANDA, *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, Paris, Seuil, 1968; *La montée au fond du coeur. Journal intime du moine Chrétien-sannyasi hindou (1943-1973)*, Sélection avec introduction et notes de R. PANIKKAR, coll. Les deux rives, Paris, O.E.I.L., 1986.

37. Cf. J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, Aubier, 1944. p. 246.

Dans toutes les religions aussi, la recherche de l'union à l'Absolu, qu'elle se fasse par la voie de connaissance ou d'amour, aboutit à une expérience qui est au-delà des sens et des concepts, mais qui cependant comporte toujours des degrés. En effet l'homme la reçoit dans la mesure d'une purification progressive, dans la kénose de tout égoïsme, et d'autre part l'infinité même de l'Absolu implique une pénétration toujours plus profonde.

Une autre constatation universelle est que la nécessité de la purification et le désarroi provoqué par la rencontre avec l'infini font que l'union à l'Absolu ou les efforts pour le rejoindre sont souvent psychologiquement ressentis dans leurs effets contraires[38]. Ainsi l'effort d'amour se tournera en image d'un Dieu redoutable et irrité qu'il faut apaiser, et l'union se traduira par le sentiment de l'absence de partenaire, solitude, abandon, isolation, vide. Jésus lui-même, qui a voulu prendre sur lui toute la faiblesse humaine, les a ressentis.

L'aide du gourou, du maître spirituel ou de la communauté fraternelle est utile pour franchir ce pas douloureux. Jésus a cherché en vain appui auprès de ses disciples. Trungpa Rimpoché dit qu'on ne peut sortir du tunnel de la solitude «que par admiration pour le maître. Il faut devenir un avec le maître, et mélanger son esprit avec celui du maître. Alors vous commencez à vous dissoudre[39].» En parallèle on peut remarquer que le Christ en son agonie priait continuellement son Père et qu'il s'est présenté à ses disciples comme «la voie» vers lui[40]. C'est par son incorporation au Christ que le chrétien entre dans la relation infinie d'amour qu'est la Trinité. Cela suppose non pas de «mêler» son être à celui du Christ, mais de se donner à lui dans un amour total qui permet de recevoir pleinement son Esprit et d'agir suivant ses désirs:

> Je prierai le Père et il vous enverra ... l'Esprit de vérité ... Ce jour-là vous comprendrez que je suis en mon Père, et vous en moi, et moi en vous. Celui qui a mes commandements et qui les garde, voilà celui qui m'aime, et celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et je l'aimerai et je me manifesterai à lui[41].

---

38. Cf. R.P. MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT JÉSUS, *Je veux voir Dieu*, Troisième partie, Mystique et contemplation, expérience des dons, Paris 1949, p. 311-313.
39. T. KEATING, dans *Dharma* n. 18, cité n. *25*, p. 48; cf. *Jn 14*, 6; *15*, 1-10; *Mt 26*, 39-44.
40. *Jn 13*, 5.
41. *Jn 14*, 16-21; saint Paul dit de même: «Pour moi vivre c'est le Christ» (*Ph 1*, **21; cf. *Rm 6*, 5 ss.). Peut-être cette perspective permet-elle d'éclairer la question**

La diversité des modes selon lesquels est perçue l'union à l'Absolu montre que nous sommes en présence d'une expérience d'intuition immédiate mais en même temps très complexe, mystérieuse et au-delà des mots. Les mystiques emploient à son sujet des paradoxes comme ténèbre lumineuse ou parole indicible. Union d'amour et fusion pourraient ainsi n'être que deux aspects et deux expressions défaillantes de la même réalité inexprimable.

Saint Grégoire de Nysse prend à son sujet l'image du miroir qui reflète le soleil. Le miroir disparaît dans l'éclat du soleil, sans cesser d'en être distinct. Mais le «miroir» peut aussi prendre conscience que tout son être a sa source dans le Soleil et que pour le refléter plus parfaitement il doit faire disparaître toute tache d'égoïsme, n'être plus que réceptivité. Sa personne se réduit à être le point de départ d'un élan, d'une relation de connaissance et d'amour. Point qui, sans être anéanti, peut n'être plus conscient dans l'éblouissement du Soleil.

La perte du sens du soi n'implique donc pas nécessairement l'unité de nature entre l'homme et Dieu, même considéré seulement sous son aspect d'Absolu. Il semble au contraire que seule la faiblesse et la finitude de l'homme l'empêchent d'expérimenter en même temps l'unité dans la Source Infinie de tous les êtres et l'union dans l'amour, qui suppose la diversité. Ce problème hantait Abhishiktananda et il eut à la fin de sa vie le privilège d'une grâce qui lui fit unir les deux expériences. C'était, semble-t-il, l'état habituel de Jésus, qui affirme à maintes reprises son unité avec le Père sans jamais s'identifier à lui. «Le Père et moi nous sommes un[42]».

Au chrétien, image de Dieu et «participant dans le Christ à la nature divine»[43], la même expérience est promise par Jésus, initialement ici-bas et pleinement dans le ciel:

---

du rôle que joue l'humanité du Christ dans la prière contemplative, rôle affirmé par sainte Thérèse d'Avila et contesté par certains tenants de l'école apophatique. D'une part il est vrai que l'union à Dieu se fait au-delà des images et des concepts, et en ce sens les images concrètes qu'on peut avoir de Jésus sont dépassées, ou plutôt sublimées. L'homme cependant est un tout: le corps et ses sens, l'esprit et ses facultés forment une base nécessaire à la purification et à l'harmonie de tout l'être, conditions nécessaires pour permettre à la «cime de l'âme» de rencontrer Dieu. Ainsi c'est, perçus par les sens, que le sacrifice et les paroles de Jésus, illuminés de l'intérieur par le Saint-Esprit, sont «la voie nouvelle et vivante qui nous fait pénétrer avec assurance à travers le voile de sa chair dans le sanctuaire» céleste, dans le sein de la Trinité, mystère infini d'amour et de plénitude bienheureuse (*Hb 10*, 20).

42. *Jn 10*, 30; cf. les références données à la note 31.

43. *1 P 1*, 4.

> Ce jour-là vous comprendrez que je suis dans le Père, et vous en moi et moi en vous... Si quelqu'un m'aime il gardera ma parole et mon Père l'aimera et nous viendrons à lui et nous ferons en lui notre demeure[44].

Source de l'être et don de soi dans l'amour sont deux aspects de l'Absolu que le chrétien expérimente à la suite de Jésus: dépouillement de tout égoïsme et réceptivité à Dieu par amour. C'est là aussi l'essentiel des relations trinitaires, et refuser l'un ou l'autre à l'homme postule la négation de la Trinité. En termes bouddhistes on serait tenté de traduire: négation de l'ego et adhésion au Dharma. La différence semble minime, mais, nous l'avons vu, les conséquences doctrinales sont immenses. Par ailleurs, dans la pratique, le chrétien se sent très proche des quatre dispositions du *Brahma Vihara*: bienveillance, compassion, joie sympathique, équanimité qui, en détruisant l'égoïsme dans ses racines, ouvrent le coeur sincère vers l'Infini.

Koinônia céleste et bodhisattva

Pour le christianisme la félicité éternelle est, comme Dieu lui-même, essentiellement relationnelle. Jésus parle des Patriarches et des Prophètes comme d'êtres vivants, communiquant entre eux et avec les hommes[45]. Saint Paul voit l'Église comme corps mystique du Christ, demeure de Dieu qui se construit ici-bas et s'achève au ciel[46]. La *koinônia* commencée sur la terre s'achève, dit encore le Christ, dans le festin familial de l'éternité, où les convives partagent entre eux la joie d'être chacun uni à Dieu[47]. Toutes ces images sont dans la logique de la notion chrétienne de la personne humaine formée essentiellement de la faculté donnée par Dieu à sa créature de pouvoir le connaître, l'aimer et décider de le suivre ici-bas et dans l'éternité.

Sur terre cet amour, participation donnée par l'Esprit à la charité même du Christ[48], s'exprime par la conformité de tout l'homme, pensée, sentiments et actions, à la volonté du Père et par un amour des autres jusqu'au sacrifice de la vie. Participant à la charité et à la connaissance du Christ dans l'éternité, l'homme

---

44. *Jn 14*, 20; cf. *17*, 20-24.
45. *Mt 17*, 3; *22*, 32; cf. *Lc 9*, 28-33; *16*, 19-31.
46. *Ep* 2, 19-22.
47. *Mt 8*, 11; *22*, 1-14.
48. Cf. *Rm 8*, 14-17; *21*, 2-4.

continue à connaître et à aimer les autres membres de son Corps Mystique, secourant ceux qui luttent encore sur la terre et le louant avec ceux qui sont déjà dans la joie de la Jérusalem céleste, la *koinônia* éternelle[49].

N'y a-t-il pas dans le bouddhisme une intuition un peu semblable quand il considère le sangha comme l'assemblée des saints, des Maîtres spirituels du présent et du passé, imprégnés du *Dharma* et par là participant à l'Absolu? Dans tous les cas nous sommes tout proches de l'idéal du *bodhisattva* qui, sur terre, sacrifie ses mérites et retarde après sa mort son entrée définitive dans le *Nirvâna* pour assurer le bonheur éternel des autres.

Conclusion

L'étude du thème *koinônia* et *sangha* met en jeu des notions centrales dans le bouddhisme et dans le christianisme sur la nature de l'homme et ses relations avec l'Infini. Différences et convergences se croisent de façon subtile. Les différences se trouvent surtout dans la notion de création et dans la conception de l'ego humain. Si la première est assez claire, les tenants des deux religions supposent souvent de la part des autres des positions sur la seconde qu'en fait ils ne tiennent pas.

La plupart des bouddhistes par exemple ne semblent pas tenir compte du rejet absolu du «vieil homme» dans le christianisme; ce dernier, par ailleurs attribue peut-être au bouddhisme une doctrine trop monolithique sur le rejet de l'ego. Les philosophes bouddhistes n'ont pas ignoré la question de savoir «qui réalise le *Nirvâna*, comment peut-il être bonheur et qui l'expérimente»[50]. Ils admettent aussi la présence de connaissance et d'amour dans l'état de *Nirvâna*. Il y a là un tout un champ de comparaisons et de recherches encore inexploré. Les travaux des philosophes modernes sur la personne humaine devraient aussi être pris en compte. On peut souhaiter qu'un travail commun soit entrepris pour préciser toutes ces notions, il ferait avancer le dialogue en élargissant la connaissance des bases communes. Cette étude pourrait aussi contribuer à fonder l'écologie et la dignité de l'homme sur l'Absolu présent, bien que de façons diverses, dans l'homme et dans l'Univers.

---

49. *Apoc. 7*, 4-17; *21*, 2-4.
50. Cf. Dr Shenpen Hookham, dans *Dharma*, n° 25.

Pour toutes ces recherches le chrétien est guidé par la Parole de Dieu contenue dans la Bible, mais le contact avec le bouddhisme l'aide à se garder de réduire le mystère infini de Dieu aux idées qu'on a de lui. Enfermer Dieu dans un concept «pour cerner la nature divine ne réussit qu'à façonner une idole, non à le faire connaître», disait saint Grégoire de Nysse[51].

I-00186 Roma Mayeul DE DREUILLE, O.S.B.
Via S. Ambrogio, 3

Sommaire. — La comparaison des notions de communauté et de personne met en relief les convergences et différences du bouddhisme et du christianisme. Compassion et charité sont proches, mais l'une vaut surtout pour l'existence terrestre, l'autre trouve Dieu dans le prochain et s'épanouit au ciel. L'égoïsme est rejeté par saint Paul dans le «vieil homme», comme il l'est dans l'ego bouddhique, mais pour Grégoire de Nysse l'homme est à l'image des personnes divines qui sont essentiellement relation et don de soi. Connaissance et amour sont cependant inclus dans le Nirvâna. Similitudes et différences sont encore peu explorées.

51. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Moyse*, édit. J. DANIÉLOU, coll. *SC* 12 ter, II, p. 615.