

JOSETTE LE FRANÇOIS

**Une lecture théologique de la conversion chez Thomas Merton
à travers la triple clé biblique de *Mc 8, 34; Jn 3, 7* et
*Ga 2,20a***

(La théologie de la conversion chez Thomas Merton)

Thèse présentée
à la Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie de l'Université de
Sherbrooke
comme exigence partielle du programme
de Doctorat en études du religieux contemporain
pour l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)

FACULTÉ DE THÉOLOGIE, D'ÉTHIQUE ET DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ DE SHERBROOKE
SHERBROOKE

2009

© Josette Le François, 2009



Library and Archives
Canada

Published Heritage
Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Direction du
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*
ISBN: 978-0-494-52838-9
Our file *Notre référence*
ISBN: 978-0-494-52838-9

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.


Canada

Sommaire

Thomas Merton est un moine américain, un trappiste, décédé accidentellement à Bangkok en 1968, à l'âge de 53 ans. Moine converti et moine écrivain, Merton a laissé derrière lui une œuvre littéraire abondante et riche, à l'horizon théologique très vaste, tout à la fois enraciné dans le monachisme chrétien et ouvert au monde contemporain, avec ses misères, ses aspirations et ses grandes traditions spirituelles.

« Convertissez-vous! » Ce cri surgi des profondeurs de sa personne, Merton l'a entendu dès l'atteinte de ses 18 ans. L'écho de ce cri l'a poursuivi tout au long de sa vie de moine (1941-1968) et de son engagement pastoral comme moine-écrivain. Cet écho l'a incité à se réapproprier le message chrétien de la conversion et à en renouveler le langage afin d'être entendu par ses frères et sœurs en humanité, en rejoignant leur sensibilité et leur préoccupation centrée sur la quête identitaire.

Ce fut l'objet principal de notre aventure doctorale de démontrer :

- que Merton a développé **une théologie de la conversion chrétienne**;
- que cette théologie marque l'ensemble de son œuvre littéraire;
- que cette théologie s'articule autour d'une **triple clé biblique : Mc 8, 34; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a** et de ses cinq grands axes : le renoncement à soi, la prise de la croix, la suite du Christ, la nouvelle naissance et la nouvelle identité « en Christ »;
- et que cette théologie, sensible à la double réalité des « vrai et faux moi » et ouverte aux richesses des traditions orientales, propose à nos contemporains un **nouvel espace de réflexion**, tout en s'offrant comme un tremplin pour atteindre la complétude humaine, pour entrer dans une conscience universelle et pour accéder à une maturité transculturelle, bref **pour devenir « un humain pleinement et ultimement unifié »**, selon cette expression du psychanalyste soufi iranien, Reza Arasteh, très chère à Merton.

Aux termes de notre longue et minutieuse fréquentation de l'œuvre de Merton, il nous a été donné d'une part, de toucher à la contemporanéité de son approche de la conversion chrétienne, et d'autre part d'être placée devant le caractère universel de cette obligation, pour tous les humains, de se laisser transformer en profondeur.

Mots clés : Merton, conversion chrétienne, vœu de conversion des manières, « vrai et faux moi », transformation humaine en profondeur, « humain pleinement et ultimement unifié ».

Josette Le François

Table des matières

Introduction générale	15
Première partie : Merton : l'homme, l'œuvre, l'horizon théologique, l'intérêt des chercheurs à son égard et les contours méthodologiques de la recherche	22
Introduction à la première partie	23
Chapitre 1. Merton : le moine-converti, le moine-écrivain, le théologien, la conversion chrétienne et la réception de l'homme et de l'œuvre par ses pairs	26
<i>Introduction au premier chapitre</i>	<i>27</i>
<i>1.1 Merton : le moine-converti</i>	<i>27</i>
Introduction	27
1.1.1 Merton : la conversion du jeune adulte	27
1.1.2 Merton : l'engagement du moine à poursuivre sa conversion	29
<i>1.2 Merton : le moine-écrivain</i>	<i>30</i>
Introduction	30
1.2.1 Le jeune Merton : vers une carrière d'écrivain	31
1.2.2 Le jeune moine Merton : un bâillon sur son don d'écriture	32
1.2.3 Le moine Merton : l'accueil de son don d'écriture comme voulu par Dieu.....	33
1.2.4 Le moine Merton : un don d'écriture au service de sa mission.....	36
1.2.5 Le moine Merton : un écrivain talentueux	37
1.2.6 Le moine Merton : les souffrances face à la censure	38
1.2.7 Le moine-écrivain : à la recherche d'un langage mobilisateur	40
<i>1.3 Merton, le moine-converti et le moine-écrivain, s'exprime sur la conversion chrétienne.....</i>	<i>45</i>

Introduction	45
1.3.1 L'amorce d'une réflexion sur la conversion	46
1.3.2 Le déploiement de sa réflexion sur la conversion	48
1.3.3 Une réflexion sur la conversion, dans le cadre de ses fonctions comme maître des novices	56
1.3.4 Une réflexion sur la conversion, ouverte au grand public.....	58
1.4 L'intérêt des chercheurs pour Merton : le moine-converti	58
Introduction	58
1.4.1 Les grands champs d'intérêts des chercheurs	59
1.4.2 La conversion de Merton : un des champs d'intérêt des chercheurs	59
1.4.3 Les diverses facettes de la conversion de Merton : des champs d'intérêt pour les chercheurs	60
1.5 La possible existence d'une théologie de la conversion chez Merton..	76
Introduction	76
1.5.1 Vers le dégagement d'une théologie de la conversion chez Merton : la dimension de transformation personnelle de la conversion	76
1.5.2 Vers le dégagement d'une théologie de la conversion chez Merton : l'importance de la contemplation pour la conversion chrétienne .	77
1.5.3 Vers le dégagement d'une théologie de la conversion chez Merton : le soutien de la métaphore des « vrai et faux moi ».....	77
1.5.4 Vers le dégagement d'une théologie de la conversion chez Merton : le caractère pascal de la conversion chrétienne	79
1.5.5 Vers le dégagement d'une théologie de la conversion chez Merton : la transformation du « moi » et la conversion chrétienne	79
1.5.6 Vers le dégagement d'une théologie de la conversion chez Merton : les racines bénédictines de la conversion chrétienne et son substrat expérientiel.....	80
1.5.7 Vers le dégagement d'une théologie de la conversion chez Merton : un double chemin vers la complétude humaine et la sainteté	81

1.5.8 Vers le dégagement d'une théologie de la conversion chez Merton : l'importance de l'expérience personnelle	82
1.5.9 Vers le dégagement d'une théologie de la conversion chez Merton : un accent sur la transformation intérieure.....	83
1.5.10 Vers le dégagement d'une théologie de la conversion chez Merton : le talent littéraire de Merton au service de ses préoccupations sur la conversion	84
1.6 Merton : le théologien et la théologie.....	84
Introduction	84
1.6.1 Merton : ses malaises face à la théologie scolastique	85
1.6.2 Merton : plus un spirituel qu'un théologien	86
1.6.3 Merton : sa perception de l'activité théologique	87
1.6.4 Merton : sa préférence pour la théologie spirituelle.....	89
1.6.5 Merton : sa façon de faire théologie.....	91
1.7 L'intérêt des chercheurs pour Merton : le théologien et sa théologie .	95
Introduction	95
1.7.1 Merton : un théologien aux multiples facettes	95
1.7.2 Merton : différentes façons de faire théologie	100
1.7.3 Merton : un théologien ouvert aux problèmes socio-politiques...	103
1.7.4 Merton : une riche contribution à la réflexion théologique.....	105
En bref.....	113
1.8 Une absence de recherches systématiques sur la théologie de la conversion chez Merton	114
Chapitre 2. Merton : son horizon théologique et ses ancrages	115
Introduction.....	116
2.1 Un premier ancrage : le monachisme chrétien occidental.....	117

Introduction	117
2.1.1 Des monographies consacrées au monachisme chrétien occidental	117
2.1.2 Des conférences consacrées au monachisme chrétien occidental	121
2.1.3 Des audiocassettes consacrées au monachisme chrétien occidentale	121
2.1.4 Des responsabilités ordonnées à la formation monastique.....	122
2.2 <i>Un second ancrage : la foi chrétienne occidentale</i>.....	124
Introduction	124
2.2.1 Des monographies consacrées à la foi chrétienne occidentale.....	124
2.2.2 Des audiocassettes consacrées à la foi chrétienne occidentale	127
2.2.3 Des articles consacrés à la foi chrétienne occidentale.....	129
2.3 <i>Un troisième ancrage : le monde contemporain</i>.....	130
Introduction	130
2.3.1 Merton : une ouverture au monde contemporain	130
2.3.2 Merton : une ouverture aux grands événements mondiaux.....	131
2.3.3 Merton : une ouverture aux problèmes sociaux	132
2.3.4 Merton : une ouverture à la vie culturelle et scientifique.....	134
2.3.5 Merton : une ouverture aux peuples amérindiens et latino-américains	137
2.4 <i>Un quatrième ancrage : les sagesses orientales</i>.....	138
Introduction	138
2.4.1 L'ouverture de Merton aux sagesses orientales	139
2.4.2 Des rencontres témoignent de cette ouverture aux sagesses orientales	140
2.4.3 Des écrits témoignent de cette ouverture aux sagesses orientales	141

2.5 Une cinquième ancrage : la Bible, ancrage théologique et terreau de tous les ancrages	147
Introduction	147
2.5.1 L'importance de la <i>Bible</i> dans la vie du moine Merton	147
2.5.2 L'importance de la <i>Bible</i> dans la formation monastique.....	149
2.5.3 L'importance de la <i>Bible</i> dans les écrits mertonniens.....	150
2.6 Une confirmation de cet horizon théologique et de ses ancrages, par Merton lui-même et par les chercheurs	153
Introduction	153
2.6.1 Une confirmation par Merton lui-même	153
2.6.2 Une confirmation par les chercheurs.....	154
Chapitre 3. Les contours méthodologiques de la recherche	158
<i>Introduction.....</i>	159
<i>3.1 La formulation des hypothèses de recherche et leur justification.....</i>	159
Introduction	159
3.1.1 Une première hypothèse et ses justifications	159
3.1.2 Une deuxième hypothèse et ses justifications	160
3.1.3 Une troisième hypothèse et ses justifications.....	161
<i>3.2 Le choix d'une approche méthodologique.....</i>	161
Introduction	161
3.2.1 Une lecture des écrits mertonniens à travers une triple clé biblique	161
3.2.2 Une approche herméneutique.....	169
<i>3.3 La sélection du matériel de recherche.....</i>	171
Introduction	171

3.3.1 La sélection d'un matériel produit entre 1958 et 1968.....	171
3.3.2 La sélection d'un matériel inédit pour le premier volet de la recherche : les conférences de Merton destinées aux moines en formation.....	181
3.3.3 La sélection du matériel pour chacun des trois volets de la recherche	190
3.4 La vérification des hypothèses	196
3.4.1 La vérification de la première hypothèse de recherche.....	196
3.4.2 La vérification de la deuxième hypothèse de recherche	197
3.4.3 La vérification de la troisième hypothèse de recherche	198
3.5 Une triple originalité de la recherche.....	199
3.5.1 Une originalité quant à la thématique	199
3.5.2 Une originalité quant à la méthodologie	199
3.5.3 Une originalité quant au matériel	200
Conclusion à la première partie : quelques constats	201
Deuxième partie : Une lecture théologique de la conversion chez Thomas Merton à travers la triple clé biblique de Mc 8, 34; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a pour chacun des trois volets de la recherche	203
Introduction à la deuxième partie	204
Chapitre 4. Reprise de la triple clé biblique dans les écrits et conférences de Merton traitant du monachisme chrétien occidental.....	206
Introduction à ce premier volet de la recherche	207
4.1 Les grands traits du monachisme chrétien dans lequel Merton a eu « les pieds, le cœur et la tête».....	207
Introduction	207
4.1.1 Une vie monastique issue de la grande famille bénédictine cistercienne	207

4.1.2 Une vie monastique centrée sur la personne du Christ	208
4.1.3 Une vie monastique enracinée dans la tradition des Pères du désert et des Pères monastiques.....	209
4.1.4 Une vie monastique déployée dans un cadre communautaire.....	210
4.1.5 Une vie monastique ordonnée à revêtir un cœur pur et à devenir un « homme nouveau »	210
4.1.6 Une vie monastique vouée à la conversion du cœur	210
4.1.7 Une vie monastique encadrée par le vœu de conversion des moeurs	213
En résumé	218
4.2 Une reprise de la triple clé biblique de Mc 8, 34; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a pour ce premier volet de la recherche	219
Introduction	219
4.2.1 Le renoncement à soi.....	220
4.2.2 La prise de la croix	234
4.2.3 La suite du Christ	249
4.2.4 La nouvelle naissance.....	264
4.2.5 La nouvelle identité « en Christ »	280
4.3 Une analyse et une discussion des résultats pour ce premier volet de la recherche	298
Introduction	298
4.3.1 L'extrême importance de la conversion dans la vie monastique .	298
4.3.2 Une réflexion sur la conversion chrétienne, développée dans le cadre du vœu de conversion des moeurs et ouverte à tous les chrétiens	299
4.3.3 Une théologie de la conversion chrétienne, son articulation autour de la triple clé biblique de Mc 8, 34; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a et de ses cinq composantes	300

4.3.4 Les cinq composantes de la triple clé biblique : un tout indissociable et un ensemble dynamique	304
4.3.5 La triple clé biblique : l'ordonnance des clés, la conversion chrétienne dans son processus et un retour en boucle d'une clé à l'autre	305
4.3.6 Une théologie de la conversion chrétienne : son fondement biblique et la marque de la théologie paulinienne.....	307
4.3.7 Une théologie de la conversion chrétienne : ses textures monastique et bénédictine	309
4.3.8 Une théologie de la conversion chrétienne : la double touche mertonnaise.....	314
En résumé : quelques points saillants.....	316
Chapitre 5. Reprise de la triple clé biblique dans les écrits de Merton abordant la foi chrétienne occidentale dans et pour le monde contemporain à Merton.....	319
<i>Introduction à ce second volet de la recherche.....</i>	<i>320</i>
5.1 Les grands traits de la foi chrétienne et du monde dans lesquels Merton « a eu les pieds, le cœur et la tête »	320
Introduction	320
5.1.1 Les grands traits de la foi chrétienne occidentale telle que perçue par Merton.....	321
5.1.2 Les grands traits du monde occidental contemporain à Merton...	332
5.2 Une reprise de la triple clé biblique de Mc 8, 34; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a pour ce second volet de la recherche.....	347
Introduction	347
5.2.1 Le renoncement à soi.....	348
5.2.2 La prise de la croix	365
5.2.3 La suite du Christ	378
5.2.4 La nouvelle naissance.....	393

5.2.5 La nouvelle identité « en Christ »	418
5.3 Une analyse et une discussion des résultats pour ce second volet de la recherche	443
Introduction	443
5.3.1 La conversion chrétienne : une préoccupation constante de Merton et le même message pour tous	444
5.3.2 Le moine chrétien : un révélateur des profondeurs humaines et du chemin de conversion	445
5.3.3 La conversion chrétienne : ses principaux ingrédients.....	446
5.3.4 Au cœur de l'œuvre mertonienne : une véritable théologie de la conversion	451
5.3.5 Une théologie de la conversion : son articulation autour de la triple clé biblique de <i>Mc</i> 8, 34; <i>Jn</i> 3, 7 et <i>Ga</i> 2, 20a et de ses cinq composantes.....	452
5.3.6 Une théologie de la conversion : son tournant dans l'expérience du tomber-en-amour de Merton et sa radicalité en trois textes majeurs	460
5.3.7 Une théologie de la conversion : son exploitation de la métaphore des « vrai et faux moi ».....	461
5.3.8 Une théologie de la conversion : un double souci, une recherche et une double influence	464
5.3.9 Une théologie de la conversion : sa parfaite expression dans « Rebirth and The New Man in Christianity » et l'apport unique des « Préfaces » de Merton aux éditions japonaises et coréennes des ses œuvres.....	466
En résumé : quelques points saillants.....	470
Chapitre 6. Reprise de la triple clé biblique dans les écrits de Merton traitant du bouddhisme zen	473
Introduction à ce troisième volet de la recherche.....	474
6.1 Les grands traits du zen mertonien	478
Introduction	478

6.1.1 Le zen mertonien : l'expertise de Merton	479
6.1.2 Le zen mertonien : dans le contexte d'une double ouverture ecclésiale	480
6.1.3 Le zen mertonien : un zen suzukiien ... occidentalisé ... christianisé	482
6.1.4 Le zen mertonien : un zen de l'École du Sud.....	484
6.1.5 Le zen mertonien : une référence constante à l'expérience spirituelle chrétienne	485
6.1.6 Le zen mertonien : ce qu'il n'est pas.....	487
6.1.7 Le zen mertonien : quelques propositions de définition	488
6.1.8 Le zen mertonien : une expérience spirituelle ... métaphysique ... ontologique	492
6.1.9 Le zen mertonien : une expérience spirituelle difficile à exprimer	493
6.1.10 Le zen mertonien : une expérience spirituelle en lien de parenté avec l'expérience mystique chrétienne apophatique.....	494
6.1.11 Le zen mertonien : une expérience spirituelle pertinente pour l'Occident en crise	496
6.1.12 Le zen mertonien : une expérience spirituelle compatible avec l'expérience spirituelle chrétienne	497
6.1.13 Le zen mertonien : une expérience spirituelle précieuse pour les chrétiens	498
6.1.14 Le zen mertonien : un chemin de transformation en profondeur de la conscience humaine et de la personne humaine.....	500
En résumé	508
6.2 Une reprise analogique de la triple clé biblique de Mc 8, 34; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a pour ce troisième volet de la recherche	508
Introduction	508
6.2.1 Un renoncement à soi « contextualisé » pour le bouddhisme zen : les traits chrétiens et mertonniens, et les traits bouddhistes.....	509

6.2.2 Une prise de la croix « contextualisée » pour le bouddhisme zen : la réalité bouddhiste de la souffrance et la réalité chrétienne de la croix	525
6.2.3 Une suite du Christ « contextualisée » pour le bouddhisme zen : la suite de Bouddha et la suite du Christ.....	535
6.2.4 Une nouvelle naissance « contextualisée » pour le bouddhisme zen : l'éveil de la conscience et « l'illumination/Illumination » dans le bouddhisme zen, et la « nouvelle naissance » dans le christianisme	541
6.2.5 Une nouvelle identité « en Christ » « contextualisée » pour le bouddhisme zen : vers la véritable identité dans le bouddhisme zen et dans le christianisme	562
6.3 Une analyse et une discussion des résultats pour ce troisième volet de la recherche	575
Introduction	575
6.3.1 Quelques observations pertinentes sous-tendant l'intérêt de Merton pour le bouddhisme zen	576
6.3.2 Quelques observations pertinentes concernant l'approche mertonienne du bouddhisme zen	579
6.3.3 Une transformation en profondeur de la personne humaine en fonction des cinq composantes de la triple clé biblique de <i>Mc</i> 8, 34; <i>Jn</i> 3, 7 et <i>Ga</i> 2, 20a	581
6.3.4 Une transformation en profondeur de la personne humaine : deux textes des plus représentatifs.....	586
6.3.5 Une transformation en profondeur de la personne humaine en fonction des cinq composantes de la triple clé biblique de <i>Mc</i> 8, 34; <i>Jn</i> 3, 7 et <i>Ga</i> 2, 20a : quelques accents propres aux écrits mertonniens sur le bouddhisme zen,	588
6.3.6 La transformation en profondeur de la personne humaine en fonction des cinq composantes de la triple clé biblique de <i>Mc</i> 8, 34; <i>Jn</i> 3, 7 et <i>Ga</i> 2, 20a : son articulation à travers la métaphore des « vrai et faux moi »	594
En résumé : quelques points saillants.....	598

Conclusion à la seconde partie : vérification des hypothèses, apports mertonniens, contributions de la recherche et nouveaux constats 603

Chapitre 7. La théologie de la conversion chez Thomas Merton : l'actualité d'une triple interpellation et son ordonnance au devenir « un humain pleinement et ultimement unifié » 609

Introduction..... 610

7.1 Une première interpellation : l'atteinte de la complétude humaine... 611

Introduction 611

7.1.1 La recherche de la complétude humaine : une préoccupation bien présente chez Merton 611

7.1.2 La recherche de la complétude humaine : une préoccupation mertonnienne soulignée par les chercheurs 614

7.1.3 La recherche de la complétude humaine : une préoccupation palpable dans la pensée scientifique contemporaine..... 615

En bref 619

7.2 Une seconde interpellation : l'entrée dans une conscience universelle 619

Introduction 619

7.2.1 L'entrée dans une conscience universelle : une préoccupation constante de Merton 620

7.2.2 L'entrée dans une conscience universelle : une préoccupation mertonnienne soulignée par les chercheurs 622

7.2.3 L'entrée dans une conscience universelle : une expérience de maturité humaine sur laquelle s'est penchée la communauté scientifique 625

En bref 627

7.3 Une troisième interpellation : l'accession à la maturité humaine transculturelle 628

Introduction 628

7.3.1 L'accession à la maturité humaine transculturelle : une réalité qui s'est imposée à Merton	628
7.3.2 L'accession à la maturité humaine transculturelle : une préoccupation et un apport mertonien soulignés par les chercheurs	631
7.3.3 L'accession à la maturité humaine transculturelle : une manifestation de maturité humaine, étudiée par la communauté scientifique	633
En bref.....	636
7.4 En somme : une seule interpellation, celle de devenir « un humain pleinement et ultimement unifié »	636
Introduction	636
7.4.1 « Devenir un humain pleinement et ultimement unifié » : une préoccupation qui s'est imposée à Merton.....	637
7.4.2 « Devenir un humain pleinement et ultimement unifié » : une préoccupation et un apport mertonniens reconnus par les chercheurs	641
7.4.3 « Devenir un humain pleinement et ultimement unifié » : un objet de recherche de la communauté scientifique	642
En bref.....	646
Conclusion à cette dernière partie : un dernier apport mertonien et une dernière contribution de notre recherche	646
Conclusion générale.....	649
Bibliographie : documents sources, littérature secondaire et périphérique.....	656
<i>Documents Sources</i>.....	657
Audioconférences.....	657
Articles	661
Chapitres de livres.....	664
Monographies.....	669

<i>Littérature secondaire et périphérique</i>	673
Articles	673
Chapitres de livres	679
Monographies.....	685
Annexe n° 1	691
_____ Recension des recherches consacrées à la conversion chez Merton	691
Annexe n° 2	695
_____ Matériel soumis à l'étude pour chacun des trois volets de la recherche...	695
Annexe n° 3	708
_____ Sommaire du contenu des audiocassettes soumises à notre étude.....	708
Annexe n° 4	795
_____ Tableau de l'utilisation de la métaphore des « vrai et faux moi ».....	795
Annexe n° 5	801
_____ Tableau du nombre de documents dans lesquels nous retrouvons l'une ou l'autre des cinq composantes de la triple clé biblique	801

Introduction générale

Notre intérêt pour la conversion chrétienne et pour la radicalité du message évangélique remonte à notre adolescence. À cette époque nous demeurions étonnée du peu d'incidence du message évangélique sur la vie concrète des chrétiens et nous nous questionnions sur l'impact réel de la foi chrétienne et de l'engagement des chrétiens à la suite de Jésus. La conversion chrétienne n'était-elle que le fruit de changements comportementaux ou éthiques en surface? Qu'en était-il du changement réel et en profondeur du cœur humain et de la personne humaine? Ces questions nous ont suivie et poursuivie tout au long de nos années d'engagement professionnel¹. Elles ont guidé nos réflexions personnelles, nos recherches et nos lectures tout au long de notre formation théologique.

Nous étions convaincue de l'importance de la conversion chrétienne, mais qu'était-elle au juste cette conversion chrétienne? Quels en étaient le ou les facteurs déclencheurs? Comment agissait-elle le cœur humain et dans le cœur humain? Qu'impliquait-elle au juste? Et surtout comment était-il possible de l'aborder dans un langage qui soit pertinent pour aujourd'hui? Un langage qui soit mobilisateur pour nos contemporains et contemporaines? Un langage qui retrouverait sa force première d'interpellation?

C'est habitée de ces quelques questions très lourdes de sens et de signification pour nous, que nous nous sommes mise en recherche d'un auteur susceptible à la fois de répondre à nos questions et d'être entendu et reçu par nos contemporains.

Nos diverses lectures nous ont entraînée en divers champs de réflexions théologiques : ceux de la théologie fondamentale², de la théologie biblique¹, des théologies de la

¹ L'histoire de nos questionnements relatifs à la conversion chrétienne dans le cadre de nos activités professionnelles a fait l'objet d'une conférence publique intitulée : « Petite histoire de la recherche d'une vie sur la conversion au Christ », Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie, Université de Sherbrooke, Sherbrooke, le 3 octobre 2005, 9 p.

² Nous avons été fascinée par la pensée de Bernard Lonergan et son approche plus philosophique de la conversion, telle qu'il l'a décrite dans : B. J. F. LONERGAN. *Pour une méthode en théologie*, coll. « *Cogitatio Fidei* », n° 93, Paris et Montréal, Cerf et Fides, 1972, 468 p. Nous avons d'ailleurs tenté une réflexion personnelle sur ce thème de la conversion chez Bernard Lonergan que nous avons intitulée : « Exploration d'une vision positive de la conversion à partir des réflexions de Bernard Lonergan et de

libération², de la théologie politique³, de la théologie morale⁴, de la théologie monastique⁵, des théologies mystique et spirituelle⁶, de la théologie pastorale⁷ etc. Elles

Louis Roy », Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie, Université de Sherbrooke, Sherbrooke, 1998, 31 p.

¹ Nous avons porté une attention toute particulière au n° 47 de la revue *Lumière et Vie*, consacré à l'étude de cette réalité de la conversion dans l'*Ancien et le Nouveau Testament*. « La conversion », *Lumière et Vie*, tome ix, n° 47, Avril-mai 1960, 114 p.

² Nous avons été saisie par les inévitables volets sociaux associés à l'engagement des chrétiens en Amérique du Sud dans le cadre du déploiement des théologies de la libération. Notre attention s'est plus spécifiquement arrêtée à la pensée théologique développée par deux des maîtres d'œuvre de la théologie de la libération : Gustavo Gutiérrez et Leonardo Boff. De Gutiérrez nous avons été captivée par son livre : *A Theology of Liberation. History, Politics and Salvation* et plus spécifiquement par sa façon d'approcher la conversion chrétienne en fonction d'autrui. G. GUTIÉRREZ. « Conversion to the Neighbor », *A Theology of Liberation. History, Politics and Salvation*, traduction et édition par C. Ina et J. Eagleson, London, SCM Press, 1974, p. 194-203. Quant à Boff, nous avons apprécié sa courte réflexion parue dans la revue : *Concilium*. L. BOFF. « Salut en Jésus-Christ et processus de libération », *Concilium*, n° 96, 1974, p. 73-84.

³ Nous avons été fascinée par l'approche de J. B. Metz et la place qu'il accorde à la critique au service de la transformation des structures ecclésiales. J. B. METZ. « Théologie politique et liberté critico-sociale », *Concilium*, n° 36, 1968, p. 9-25.

⁴ Nos lectures nous ont conduite à côtoyer la pensée de quelques théologiens spécialisés en morale et à rédiger notre toute première réflexion sur la conversion que nous avons intitulée : « La conversion : exploration d'une piste de réflexion en théologie morale », Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie, Université de Sherbrooke, Sherbrooke, 1998, 26 p. Nous avons à cet effet étudié : J. DESCLOS. *Libérer la morale*, coll. « Brèches Théologiques », n° 11, Montréal et Paris, éd. Paulines et Médiaspaul, 1991, 261 p.; J. DESCLOS. *Une morale pour la vie*, coll. « Interpellations », n° 1, Montréal et Paris, éd. Paulines et Médiaspaul, 1992, 156 p.; B. V. JOHNSTONE. « The Experience of Conversion and the Foundations of Moral Theology », *Église et Théologie*, n° 15, 1984, p. 183-202; R. SCHNACKENBURG. « L'exigence de la conversion », *Le message moral du Nouveau Testament*, Le Puy, Lyon, Paris, Xavier Mappus (éd.), 1963, p. 27-35.

⁵ Nos lectures et intérêts nous ont conduite à explorer le thème de la conversion dans la *Règle de saint Benoît*. Aussi, avons-nous approfondi la *Règle de saint Benoît* avant de produire une autre réflexion sur la conversion chrétienne intitulée : « La conversion dans la *Règle de saint Benoît* : au-delà du seul usage des mots *conversio/conversatio* », Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie, Université de Sherbrooke, Sherbrooke, 2002, 53 p. Nous y avons, entre autres, approfondi les pensées de : G. BRASO. *Sentier de vie. Au seuil de notre conversion. Conférences sur la Règle de saint Benoît*, coll. « Vie monastique », n° 2, Abbaye de Bellefontaine, 1974, 196 p.; V. ODERMANN. « Interpreting the Rule of Benedict : Entering a World of Wisdom », *American Benedictine Review*, vol. 35, 1984, p. 25-49; M. SITZIA. « The Benedictine vow 'conversion morum' », *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, C. Lamb et D. Bryant (eds.), London and New York, Cassel, 1999, p. 220-232.

⁶ Nos lectures et intérêts nous ont conduite également à explorer le thème de la conversion dans la spiritualité carmélitaine. Aussi, avons-nous étudié la pensée de quelques auteurs avant de produire notre propre réflexion intitulée : « La conversion dans la *Règle de saint Albert* : un exemple de partenariat humano-divin », Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie, Université de Sherbrooke, Sherbrooke, 2003, 117 p. Nous y avons étudié entre autres les écrits de : K. WAAIJMAN et H. BLOMMESTIJN. « The Carmelite Rule as a Model of Mystical Transformation », *The Land of Carmel. Essays in Honor of Joachim Smet*, P. Chandler et K. J. Egan (eds.), Rome, Institutum Carmelitanum, 1991, p. 61-90; K. WAAIJMAN. « The Silence of Carmel », *Carmelus*, vol. 40, n° 1, 1993, p. 11-42; K. WAAIJMAN. *The Mystical Space of Carmel. A Commentary on the Carmelite Rule*, coll. « The Fiery Arrow » n° 1, Traduction J. Vriend, Leuven Peeters, 1999, 279 p.

⁷ Nos lectures et intérêts nous ont conduite à prendre connaissance de deux recherches doctorales produites en nos universités québécoises. Il s'agit de celles de : L. de REYES. *La dynamique relationnelle dyadique dans la conversion théologique chrétienne*, Thèse de doctorat (Ph. D.), Faculté de théologie,

nous ont également conduite vers divers auteurs contemporains¹ : des théologiens, philosophes, moralistes, psychologues du religieux, exégètes, biblistes, moines, pasteurs etc. et autant de façon de traiter cette réalité de la conversion chrétienne et de s'exprimer sur elle.

Nous étions à la recherche d'un auteur apte à apporter des réponses solides à nos questions et ce dans une langue vivante, attrayante, dynamique, susceptible de rejoindre à la fois l'expérience religieuse contemporaine et la sensibilité de nos contemporains. Bref, nous étions à la recherche d'un auteur contemporain, de solide formation théologique, lucide et transparent de sa propre expérience spirituelle, capable d'articuler sa foi et la foi chrétienne, dans un langage à la fois ouvert et concret, qui serait **Parole pour aujourd'hui**.

Université de Montréal, Montréal, 1986, 531 p. et de M. FORGET. *Conversion religieuse : libération humaine*, Thèse de doctorat (Ph. D.), Faculté de théologie, Université Laval, Québec, 1997, 548 p.

De Reyes aborde de façon tout à fait originale la conversion chrétienne qu'il voit comme l'expression de la nécessité de tout humain de se convertir, c'est-à-dire de subir une transformation en profondeur, s'il veut actualiser son plein potentiel humain. Sa pensée originale avait fait l'objet de la publication de quatre articles parus dans la revue *Nouveau Dialogue* au début des années 1980. Il s'agit de : L. de REYES. « Le potentiel théologique de l'homme : son actualisation par la conversion », *Nouveau Dialogue*, n° 37, nov. 1980, p. 22-27; « Le potentiel théologique humain : sa libération par le dialogue théologique », *Nouveau Dialogue*, n° 40, mai 1981, p. 24-28; « Déviations, perversions et refoulements du potentiel théologique humain », *Nouveau Dialogue*, n° 42, nov. 1981, p. 21-26; « Un modèle conceptuel anthropologique pour un terrain de dialogue sur l'humain », *Nouveau Dialogue*, n° 46, sept. 1982, p. 24-31.

Forget, quant à lui, s'est inspiré de B. Lonergan et de W. Conn dans l'identification des divers niveaux de conversion, dont la conversion religieuse, et se voit très préoccupé par l'impact social et sociétair de la conversion personnelle. Il conclut ainsi la présentation résumée de sa thèse : « Une conversion religieuse authentique et mature s'avère un processus de libération affectant à la fois la personnalité du converti et sa dimension sociale. Transformant le converti en guerrier, elle l'engage en effet dans la conquête de son autonomie personnelle, dans la lutte socio-politique pour la justice et dans la reconnaissance de la culture et de l'identité des peuples. » M. FORGET. « Résumé », *Conversion religieuse : libération humaine*, [...], 1997, non paginé.

¹ Nous portons à l'attention de nos lecteurs, l'excellent recueil de textes sur la conversion, édité par Walter Conn sous le titre : W. E. CONN. *Conversion. Perspectives on Personal and Social Transformation*, New York, Alba House, 1978, xvi + 330 p. L'auteur y regroupe les réflexions d'auteurs contemporains, reconnus pour la qualité et l'impact de leur pensée. Posant d'abord les fondements théologiques de la question de la conversion avec les réflexions de K. Barth, R. Haighton, B. Lonergan, R. Niebuhr et J. Smith, il aborde ensuite cette réalité de la conversion en générale, et de la conversion chrétienne plus spécifiquement, sous ses aspects plus historiques (A. D. Nock), bibliques (Marc-François Lacan), psychologiques (W. James, P. E. Johnson, W. Oates, J. Pasquier, R. H. Thouless), théologiques (C. E. Curran, J. Fuchs, B. Häring, Hans Küng, T. Merton, K. Rahner) et sociaux (G. Baum, P. Freire, G. Gutierrez, J. Henriot).

Par William Conn et son livre : *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender* (1986)¹, nous avons été introduite à la vie et à l'œuvre d'un moine américain, un trappiste, Thomas Merton († 1968), dont nous ignorions tout de la notoriété et de l'attrait qu'il avait exercé et exerce toujours auprès de ses concitoyens². Nous fûmes captivée par la personnalité de ce moine américain, décédé accidentellement à Bangkok le 10 décembre 1968, à l'âge de 53 ans. Son œuvre à caractère très souvent autobiographique – Conn en cite de nombreux extraits – nous a vite séduite. Nous fûmes instantanément saisie par la franchise, la vigueur et la profondeur de ces propos. Nous avons été touchée par sa liberté de pensée, sa recherche incessante de la vérité, son amour fou de Dieu, sa foi inébranlable, sa détermination à être lui-même et sa spontanéité à l'américaine. Merton a exercé sur nous un attrait évident et immédiat, possiblement similaire à celui qu'il exerça et exerce encore auprès de ses compatriotes. À travers ses écrits et les témoignages parus à l'occasion de son décès ainsi qu'aux dates anniversaires de son décès³ nous avons été témoin de ses questionnements, de ses aspirations, de ses rêves, de ses doutes, de ses luttes et de ses combats. Nous avons été touchée par son humanité, son universalité, son ouverture, sa simplicité, sa radicalité et sa profondeur.

Après ce premier contact avec Merton et la lecture de riches et savoureux extraits de ses œuvres, cités par Conn⁴, nous étions convaincue d'avoir trouvé en Merton, l'auteur qui saurait répondre à nos questions concernant la conversion chrétienne et ce, dans un langage attractif pour nos contemporains et contemporaines. En effet, nous étions

¹ W. CONN. *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, New York/Mahwah, Paulist Press, 1986, 347 p.

² Il existe à Louisville au Kentucky, un Centre Thomas Merton affilié à l'Université Bellarmine. Ce Centre est voué à l'archivage et à la diffusion des écrits et de la pensée de Merton. De plus, deux Revues scientifiques américaines sont consacrées entièrement à l'homme Merton et à son œuvre. Il s'agit de : *The Merton Seasonal*, une publication conjointe de *The International Thomas Merton Society* et de *The Thomas Merton Center of Bellarmine University*, qui en est à sa 33^{ième} année de publication, et de : *The Merton Annual. Studies in Culture, Spirituality, and Social Concerns*, une autre publication de *The International Thomas Merton Society*, qui en est à sa 21^{ème} année de publication.

³ *Collectanea Cisterciensia*, vol. 31, n° 1, 1969, p. 3-18; vol. 40, n° 4, 1978, p. 242-297; vol. 56, n° 1, 1994, p. 1-79. *Collectanea Cisterciensia* est la revue officielle, en langue française, de la grande famille cistercienne. Merton y avait collaboré comme responsable, avant de s'engager à la fondation de la revue fille des *Collectanea Cisterciensia*, connue sous le nom de *Cistercian Studies*.

⁴ Parmi ces œuvres de Merton dont Conn a cité des extraits, nous retrouvons : *The Seven Storey Mountain* (1948), *Seeds of Contemplation* (1949), *The Sign of Jonas* (1953), « *The Inner Experience* » (1959), *New Seeds of Contemplation* (1962), *Conjectures of a Guilty Bystander* (1966), *Mystics and Zen Masters* (1967), *Zen and the Birds of Appetite* (1968), *Contemplation in a World of Action* (1971) et *The Asian Journal of Thomas Merton* (1973).

fascinée par son langage riche en métaphores, comme le souligne E. Malits¹, et plus spécifiquement par l'attrait qu'exerçait sur nous et sur certains chercheurs, l'exploitation bien mertonienne de la métaphore des « vrai et faux moi »².

Notre fascination pour l'homme, l'œuvre et sa façon d'articuler la conversion chrétienne, nous a d'ailleurs amenée à lui consacrer une première recherche, à caractère exploratoire, intitulée : *La conversion chez Thomas Merton* (2001)³.

Dans le cadre de cette première recherche, nous avons tenté de cerner :

- les principales caractéristiques de la conversion religieuse telles que perçues par Merton,
- les raisons qui la justifient,
- les conditions qui la favorisent,
- les obstacles qui la ralentissent ou la rendent inopérante,
- la part qui y revient à Dieu et celle qui revient à l'humain,
- et ses fruits de transformation de la personne.

Aux termes de cette première recherche, nous désirions poursuivre notre réflexion sur la conversion chrétienne avec Merton, en systématisant davantage notre approche. Nous nous sommes alors fixé comme nouvel **objectif**, de dégager de l'œuvre mertonienne la théologie de la conversion qui s'y déploie et qui l'anime, afin de pouvoir affirmer

¹ Elena Malits a porté une attention particulière à l'usage que fait Merton de la métaphore dans son œuvre. Elle y consacre le sixième chapitre de sa thèse de doctorat. E. MALITS. « A Monk's Metaphors for Continuing Conversion : Becoming a Solitary Explorer », *Journey into the Unknown : Thomas Merton's Continuing Conversion*, Doctoral Dissertation (Ph. D.), Fordham University, 1974, p. 271-359. Et elle conclut ses propos dans : *The Solitary Explorer. Thomas Merton's Transforming Journey*, sur cette même note quant à l'importance de la métaphore dans les écrits mertonniens. Elle y écrit : « Thomas Merton was, like those other great Christian personalities and writers from whom he learned, a theologian who intuitively understood that the only linguistic device for trying to express the inexpressible is metaphor. Merton used metaphors superbly. They were the means through which he reconstructed his past, got bearings on the present, and imagined his future. » E. MALITS. « To Be What I Am », *The Solitary Explorer. Thomas Merton's Transforming Journey*, San Francisco, Harper & Row Publishers, 1980, p.156.

² Alors que W. Conn souligne l'exploitation bien mertonienne de la métaphore des « vrai et faux moi » pour traduire la réalité de la conversion chrétienne, Anne Carr consacre tout un livre à analyser cette métaphore des « vrai et faux moi » avant d'en conclure à l'existence chez Merton d'une théologie du « moi ». A. E. CARR. *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1988, xii + 171 p. W. CONN. « False Self/True Self », *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, [...], 1986, p. 236-238. A. E. CARR. *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1988, xii + 171 p.

³ J. LE FRANÇOIS. *La conversion chez Thomas Merton*, mémoire de maîtrise, Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie, Université de Sherbrooke, Sherbrooke, 2001, 194 p.

l'existence, chez Merton, d'une théologie de la conversion. Il s'agit de **l'hypothèse centrale** de notre recherche.

Pour ce faire, dans un **premier temps**, nous nous sommes penchés sur l'intérêt évident de Merton pour la conversion chrétienne, afin de nous assurer du poids théologique de ses réflexions. Puis, nous avons questionné les chercheurs qui se sont intéressés à Merton et son œuvre, afin de vérifier leur réception de l'homme Merton, du théologien Merton et de son œuvre, et afin de nous assurer qu'aucun d'eux n'avait étudié de façon systématique la théologie de la conversion chez Thomas Merton.

Dans un **deuxième temps** et suite à notre inventaire de la littérature, nous avons été en mesure :

- d'émettre trois hypothèses de recherche, développées autour d'une lecture théologique de la conversion dans les écrits mertonniens, à travers la triple clé biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a, et autour de l'actualisation de cette clé biblique dans le cadre de l'exploitation qu'a faite Merton, de la métaphore des « vrai et faux moi » ;
- de développer un cadre méthodologique, qui nous a menée d'une part, à élaborer une grille de lecture des œuvres de Merton autour de la triple clé biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a et qui nous a conduite d'autre part, à opter pour une approche herméneutique ;
- d'arrêter le choix de notre matériel autour des œuvres de Merton consacrées, soit au monachisme chrétien occidental, soit à la foi chrétienne occidentale dans et pour le monde contemporain à Merton, soit au bouddhisme zen, et de délimiter ainsi les trois volets de notre recherche, soit ceux du monachisme chrétien occidental (volet 1), de la foi chrétienne occidentale dans et pour le monde contemporain à Merton (volet 2) et du bouddhisme zen (volet 3) ;
- et de préciser l'originalité de notre recherche, puisqu'aucun chercheur ne s'était arrêté à étudier de façon systématique la théologie de la conversion chez Thomas Merton, et puisqu'aucun d'eux n'avait exploité de façon extensive le contenu des audiocassettes de ses conférences destinées aux moines.

Dans un **troisième temps**, qui constitue le corps de notre argumentaire, nous avons procédé à une lecture théologique fine, minutieuse et rigoureuse des écrits mertonniens, en reprenant la triple clé biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a comme grille de lecture du matériel propre à chacun des trois volets de notre recherche : le monachisme chrétien occidental, la foi chrétienne occidentale dans et pour le monde contemporain à Merton et le bouddhisme zen. Ainsi, nous avons pu vérifier nos hypothèses de recherche, tout en précisant pour chacun de ces trois volets, les contours, les grandes caractéristiques et les points saillants de la théologie de la conversion chez Thomas Merton.

Dans un **quatrième temps**, plus court, nous avons élargi la discussion des résultats de notre recherche, en faisant ressortir comment la réflexion théologique de Merton autour de la conversion chrétienne est susceptible de mobiliser nos contemporains en leur proposant une voie pour :

- atteindre la complétude humaine,
- entrer dans une conscience universelle,
- parvenir à une conscience transculturelle,
- bref, en leur proposant une voie pour devenir un « humain pleinement et ultimement unifié ¹ ».

Enfin dans un **cinquième et dernier temps**, nous avons conclu nos propos, en soulignant d'une part, les principaux traits de la théologie mertonnienne de la conversion chrétienne et son apport à la réflexion contemporaine sur la conversion chrétienne, et d'autre part, en mettant en évidence quelques unes des principales contributions de notre recherche.

¹ Merton a emprunté au psychanalyste soufi Reza Arasteh, auteur de : *Final Integration in the Adult Personality* (1965), l'expression de : « finally integrated man ». Merton y consacre toute une réflexion, publiée sous le titre de : « Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy' », *Monastic Studies*, vol. 6, 1968, p. 87-99. R. ARASTEH. *Final Integration in the Adult Personality. A Measure for Health, Social Change, and Leadership*, Leiden, E. J. Brill, 1965, xvii + 404 p.

Première partie : Merton : l'homme, l'œuvre, l'horizon théologique, l'intérêt des chercheurs à son égard et les contours méthodologiques de la recherche

Introduction à la première partie

Thomas Merton est un moine américain décédé en 1968. Reconnu comme un grand spirituel du XX^e siècle¹, Merton est particulièrement connu pour son abondante œuvre littéraire, dont son très célèbre récit autobiographique *The Seven Storey Mountain*² (1948) dans lequel il raconte de façon très imagée sa propre conversion, s'inspirant d'ailleurs des *Confessions* de saint Augustin et de *La Divine Comédie* de Dante³. Très sérieusement engagé sur le chemin de sa propre conversion depuis son baptême à l'Église catholique le 16 novembre 1938, et depuis son entrée à l'abbaye trappiste Gethsemani de Louisville au Kentucky, le 10 décembre 1941, Merton, le célèbre moine-écrivain, a choisi de partager à ses lecteurs et lectrices tout au long de sa vie monastique son chemin de transformations intérieures. La vocation du moine, affirmait-il dans sa dernière conférence du 10 décembre 1968, tout juste avant son décès accidentel, est de se convertir, de devenir un « homme nouveau »⁴.

¹ Plusieurs récentes anthologies spirituelles nord américaines situent Merton parmi les grands spirituels de ce siècle et même de l'histoire chrétienne. A. MANDELKER and E. POWERS (eds.). «Thomas Merton (1915-1968). From *The Seven Storey Mountain*», dans : *Pilgrim Souls. An Anthology of Spiritual Autobiographies*, introduced by M. L'Engle, New York, A Touchstone Book by Simon & Schuster, 1999, p. 97-116. R. MORNEAU. «Spirituality: Five Twentieth-Century Witnesses of Discipleship», *The Catholic Church in the Twentieth Century. Renewing and Reimagining the City of God*, J. Deedy (ed.), Collegeville, Minnesota, A Michael Glazier Book, The Liturgical Press, 2000, p. 217-233. D. SULLIVAN. «Thomas Merton. Monk for the Contemporary World», *Contemporary Spiritualities. Social and Religious Contexts*, C. Erricker and J. Erricker (eds.), London and New York, Continuum, 2001, p. 48-61. I. RIFKIN (ed.). «Thomas Merton (1915-1968) », *Spiritual Innovators. Seventy-Five Extraordinary People Who Changed the World in the Past Century*, Foreword by R. Coles, Woodstock, Vermont, Skylight Paths Pub., 2002, p. 245-248. P. ELIE. *The Life You Save May Be Your Own. An American Pilgrimage*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2003, xiv + 554 p.

² T. MERTON. *The Seven Storey Mountain*, New York, Harcourt, Brace and Co. 1948, 429 p.

³ A. H. HAWKINS. «Thomas Merton. A Modern Paradigm», *Archetypes of Conversion. The Autobiographies of Augustine, Bunyan, and Merton*, Lewisburg and London and Toronto, Bucknell University Press and Associated University Presses, 1985, p. 113-138. L. J. CAMELI. *Stories of Paradise. The Study of Classical and Modern Autobiographies of Faith*, New York NY, and Ramsey NJ, Mahwah, Paulist Press, 1978, ix + 86 p. J. ALBERT. «To Merton through Augustine: Images, Themes and Analogies of Kinship», *The Merton Annual*, vol. 5, 1992, p. 65-94.

⁴ T. MERTON. «Marxism and Monastic Perspectives», *The Asian Journal of Thomas Merton*, N. Burton Stone, P. Hart and J. Laughlin (eds.), New York, New Direction, 1973, p. 337.

Commentant le vœu de conversion des moines auquel doivent s'engager les moines bénédictins, Merton écrit : « When you stop and think a little bit about St. Benedict's concept of *conversio morum*, that most mysterious of our vows, which is actually the most essential, I believe, it can be interpreted as a commitment to total inner transformation of one sort or another – a commitment to become a completely

L'œuvre de Merton est abondante¹ et les recherches foisonnent autour de l'homme et de l'œuvre². Plusieurs chercheurs se sont intéressés à Merton le moine converti et à sa théologie, mais aucun d'entre eux n'a abordé de façon systématique sa théologie de la conversion. Ce fut l'objet de notre recherche doctorale de dégager une lecture théologique de la conversion chez Merton, le moine-écrivain. D'une part, en montrant comment les versets bibliques de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a offrent une clé de lecture théologique de la conversion dans l'œuvre de Merton. D'autre part, en montrant comment Merton reprend cette triple clé biblique à l'intérieur de trois des principaux ancrages de son horizon théologique³ que sont le monachisme chrétien occidental, la foi chrétienne

completely new man. It seems to me that that could be regarded as the end of the monastic life, and that no matter where one attempts to do this, that remains the essential thing.»

¹ M. E. BREIT and R. E. DAGGY. *Thomas Merton: A Comprehensive Bibliography. New Edition*, Foreword by P. Hart, New York & London, Garland Pub., 1986, p. 1-315.

En date de la publication de leur ouvrage, les auteurs avaient répertorié 120 titres de livres ou livrets (inédits ou non) et plus de 1263 titres d'articles et de chapitres de livres écrits par Merton.

W. H. SHANNON *and al.* *The Thomas Merton Encyclopedia*, Maryknoll, New York, Orbis Book, 2002, xix + 556 p. Les auteurs de cette encyclopédie décrivent le contenu de plus de 126 titres de livres ou livrets écrits par Merton, incluant les titres de la publication plus récente de ses lettres et de son journal personnel et incluant la réédition de certains livres sous un autre titre.

The Merton Seasonal, publication trimestrielle conjointe de *The International Thomas Merton Society* et *The Thomas Merton Center* at Bellarmine University, (Louisville, KY) (www.merton.org), publie régulièrement une mise à jour de l'œuvre de Merton dans sa chronique «By Merton». Nous y trouvons l'inventaire de la publication de documents inédits, des traductions et des rééditions des *best sellers* de Merton.

The Thomas Merton Center à Bellarmine University (Louisville, KY) possède plus de 45000 items de Merton ou consacrés à Merton. P. O'CONNELL. «Thomas Merton Studies Center, The», *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 485. D'autres documents, selon P. Hart, l'ancien secrétaire personnel de Merton, sont archivés au Columbia University Library's Special Collections et à St. Bonaventure University's Merton Archives. P. HART. «Preface», *Run to the Mountain. The Story of a Vocation. The Journals of Thomas Merton*, vol. 1, 1939-1941, Edited by Patrick Hart, San Francisco, Harper, 1995, p. xi.

² M. E. BREIT *and al.* 'About Merton'. *Secondary Sources 1945-2000. A Bibliographic Workbook*, Louisville, Kentucky, The Thomas Merton Foundation, 2002, viii + 248 p.

Les auteurs de ce recueil bibliographique ont répertorié 5614 écrits consacrés à l'homme et à l'œuvre, dont 1700 recherches et 213 thèses et mémoires. M. E. BREIT *and al.* 'About Merton'. *Secondary* [...], 2002, p. v.

The Merton Seasonal, publie régulièrement une mise à jour des recherches consacrées à Merton et à son œuvre dans sa chronique «About Merton».

³ Nous empruntons au théologien Marc Dumas ces notions « d'horizon théologique » et « d'ancrage théologique » qu'il définit ainsi en deux passages de sa réflexion. Dans le premier passage il écrit : « l'ancrage théologique (le lieu où le théologien ou la théologienne a les pieds, le cœur, la tête) ». Dans le second passage il affirme : « Un autre critère s'est ensuite ajouté à celui du théologal celui de bien avoir conscience de son propre horizon, ce que je nommais plus haut, savoir où on a les pieds, le cœur et la tête. » M. DUMAS. « L'expérience en théologie ou la théologie de l'expérience », *Pluralisme religieux et quêtes spirituels. Incidences théologiques*, Coll. « Héritage et projet », n° 67, M. Dumas et F. Nault (éds), Montréal, Fides, 2004, p. 193 et 195.

occidentale et le bouddhisme zen et en montrant comment il l'actualise, entre autres, dans le cadre de son exploitation de la métaphore des « vrai et faux moi ».

Dans cette première partie de notre recherche, nous porterons notre attention sur Merton, le moine-converti, l'écrivain, le théologien, son intérêt pour la conversion, son horizon théologique et sur la réception de l'homme et de l'œuvre par ses pairs. Dans un premier temps, nous dirigerons notre regard sur Merton le moine converti, le théologien, la conversion chrétienne et la réception de l'homme et de l'œuvre par ses pairs. Dans un deuxième temps, nous dégagerons son horizon théologique et ces ancrages. Ce faisant, nous serons en mesure de situer avec plus de justesse notre propre recherche dans le vaste bassin des recherches mertonniennes et d'en apprécier l'originalité. Dans un troisième temps, nous présenterons nos hypothèses de recherche et nous préciserons les contours méthodologiques de notre recherche.

Chapitre 1. Merton : le moine-converti, le moine-écrivain, le théologien, la conversion chrétienne et la réception de l'homme et de l'œuvre par ses pairs

Introduction au premier chapitre

Dans le cadre de ce tout premier temps de notre réflexion devant mener au dégagement de la théologie de la conversion développée par Merton, nous désirons dresser un portrait de Merton, un portrait susceptible d'une part, de nous aider à le saisir comme moine-converti, moine-écrivain et théologien, et susceptible d'autre part, de nous aider à cerner les divers intérêts des chercheurs à l'égard de ce moine-converti, de ce théologien et de sa théologie. Aussi nous aborderons successivement les thèmes suivants, qui nous permettront de dégager le caractère original de notre recherche. Nous traiterons donc, les uns après les autres des thèmes suivants : i) Merton : le moine-converti, ii) Merton : le moine-écrivain, iii) Merton : le moine converti et écrivain qui s'exprime sur la conversion chrétienne, iv) l'intérêt des chercheurs pour Merton : le moine-converti, v) l'existence possible d'une théologie de la conversion chez Merton, vi) Merton : le théologien et la théologie, vii) l'intérêt des chercheurs pour Merton : le théologien et sa théologie, viii) une absence d'études systématiques sur la théologie de la conversion chez Merton.

1.1 Merton : le moine-converti

Introduction

La vie du moine Merton demeure marquée par l'expérience de sa conversion vécue au début de la vingtaine et par un sérieux engagement à mener à terme sa propre conversion. Ces deux facettes de la vie de Merton nous semblent caractériser les deux pôles de la vie de ce moine-converti. Nous les abordons successivement sous les aspects de Merton : i) la conversion du jeune adulte, ii) et l'engagement du moine à poursuivre sa conversion.

1.1.1 Merton : la conversion du jeune adulte

Moine américain décédé accidentellement le 10 décembre 1968 à l'âge de 53 ans, Thomas Merton est considéré par ses compatriotes comme un grand spirituel, comme

nous venons de le mentionner, et un grand mystique de ce XX^e siècle¹. Plus encore, il est unanimement reconnu comme un écrivain spirituel aux qualités littéraires et spirituelles indéniables². Thomas Merton est bien connu du grand public, tant aux États-Unis qu'ailleurs dans le monde par son abondante œuvre littéraire, et tout spécialement par la publication en 1948 de sa célèbre autobiographie *The Seven Storey Mountain*³.

Jeune adulte, Thomas Merton, alors étudiant en lettres à l'université Columbia de New York⁴, s'engage dans une quête de sens et une quête spirituelle qui l'amèneront à abandonner un style de vie superficielle marquée par la recherche du plaisir, au profit d'une vie centrée sur Dieu. C'est le 16 novembre 1938, que Merton est baptisé à l'Église catholique. Il y fait sa première communion et s'engage alors à vivre dans et de la foi catholique à la suite de Jésus⁵. Merton a 23 ans. Sa rencontre avec le Dieu de Jésus le conduit sur les chemins d'une véritable et radicale conversion. Ce sera une conversion

¹ Ci-joint, une liste d'auteurs selon l'ordre chronologique de leur publication. R. BAILEY. *Thomas Merton on Mysticism*, Garden City, New York, Doubleday and Co, 1975, 239 p. G. E. HINSON. «The Catholicizing of Contemplation: Thomas Merton's Place in the Church's Prayer Life», *Cistercian Studies*, vol. 10, n° 3, 1975, p. 173-189. R. GIANNINI. «A Note on Theology and Mystical Experience in Thomas Merton», *Cistercian Studies*, vol. 12, n° 3, 1977, p. 225-231. T. M. KING. *Merton. Mystic at the Center of America, The Way of the Christian Mystics Series*, n° 14, Colledgeville, Minnesota, A. Michael Glazier Book, The Liturgical Press, 1992, x + 150 p. J. BRIÈRE. «Merton. Quatre et même cinq choses que l'on pourrait dire à propos d'un anniversaire», *Collectanea Cisterciensia*, vol. 56, n° 1, 1994, p. 27-30. T. M. KING. «Karl Barth And Thomas Merton Climbing Church Towers at Night», *America*, vol. 179, no°19, Dec. 12th 1998, p. 12-14.

² Ci-joint, une liste d'auteurs selon l'ordre chronologique de leur publication. J. J. HIGGINS. «Introduction», *Merton's Theology of Prayer, Cistercian Studies Series*, n° 18, Spencer Massachusetts, Cistercian Publications, 1971, p. xiv. E. MALITS. «“To be What I Am”: Thomas Merton as a Spiritual Writer», *Thomas Merton: Prophet in the Belly of a Paradox*, G. Twomey (ed.), New York/Ramsey/Toronto, Paulist Press, 1978, p. 194-212. T. LENTFOEHR. «The Spiritual Writer», *Thomas Merton/Monk: A Monastic Tribute, Cistercian Studies Series*, n° 52, P. Hart (ed.), Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 1983, p. 105-123. A. CARR. *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988, p. 5. J. E. BAMBERGER. «Monasticism and Thomas Merton, Monk-Priest and Author: His Contributions to a Wider Understanding of Spirituality», *The Merton Annual*, vol. 12, n° 1, 1999, p. 22-37.

³ T. MERTON. *The Seven Storey Mountain*, [...], 1948, 429 p. *The Seven Storey Mountain* a été traduit en quatorze langues, soit en allemand, catalan, coréen, danois, espagnol, français, néerlandais, hongrois, italien, japonais, polonais, portugais, suédois et tchèque. M. BREIT and Robert DAGGY. *Thomas Merton. A Comprehensive Bibliography*. [...], 1986, p. 117-119.

⁴ Merton a obtenu un diplôme de 1^{er} et 2^e cycles universitaires en lettres à l'Université Columbia de New York. Il consacra son mémoire de maîtrise à l'étude de la nature et de l'art chez William Blake. C'est à l'automne 1938 que Merton arrête définitivement son sujet de mémoire. Ce sera, écrit t-il dans: *The Seven Storey Mountain «The Nature and Art in William Blake»*. T. MERTON. *The Seven Storey Mountain* [...], 1948, p. 202-203. T. MERTON. *Nature and Art in William Blake: An Essay in Interpretation*, Mémoire, (M. A.) Columbia University, New York, 1939, ii + 98 p. Ce mémoire de maîtrise de Merton a été publié comme annexe dans T. MERTON. *The Literary Essays of Thomas Merton*, P. Hart (ed.), New York, New Directions Book, 1981, p. 387-453.

⁵ T. MERTON. *The Seven Storey Mountain*, [...], 1948, p. 221-225.

conduit sur les chemins d'une véritable et radicale conversion. Ce sera une conversion qui ne finira jamais. Il en fait le vibrant récit dans : *The Seven Storey Mountain* (1948) et en reprend les grandes étapes dans son article « The White Pebble » (1950)¹.

1.1.2 Merton : l'engagement du moine à poursuivre sa conversion

C'est dans la foulée de cette conversion que Merton entre à l'abbaye Gethsemani² de Louisville au Kentucky, le 10 décembre 1941, et y devient moine trappiste. Il y recevra alors le nom de frère Louis. Il s'y engage comme tous les moines et moniales de la famille bénédictine par le vœu de « conversion des mœurs »³. Merton prend très au sérieux son vœu de « conversion des mœurs », également connu sous le nom de « conversion des mœurs ». Alors que certains spirituels de son époque avaient réduit ce vœu à la dimension purement cosmétique des bonnes mœurs monastiques⁴, Merton en rappelle toute la radicalité et la profondeur dans son article « *Conversatio Morum* »⁵ (1966). Sévissait alors dans les milieux bénédictins une polémique quant à l'usage dans la *Règle de saint Benoît* du terme *conversio*⁶. Merton prend position et place le vœu de conversion des mœurs au cœur de la vocation monastique⁷. À quelques heures

¹ T. MERTON. «The White Pebble», *The Sign*, vol. 29, July 1950, p. 26-28 et 69.

² Site internet de l'Abbaye Gethsemani www.monks.org/aloneingod.html (page consultée le 10 juillet 2004).

³ Conformément aux volontés de saint Benoît, leur fondateur, les moines des familles bénédictine, cistercienne et trappiste sont soumis aux promesses de « persévérance, bonne vie et mœurs, et obéissance » (*RB* 58, 17). SAINT BENOÎT. *La Règle de saint Benoît, Texte (ch viii-lxxiii), concordance et index*, tome II, Coll. « Sources chrétiennes », n° 182, traduction et notes par Adalbert de Vogüé, texte et concordance par Jean Neufville, Paris, Cerf, 1972 p. 631.

⁴ T. MERTON. «*Conversatio Morum*», *Cistercian Studies*, vol. 1, n° 2, 1966, p. 133.

⁵ T. MERTON. «*Conversatio Morum*», [...], 1966, p. 130-144.

⁶ Plusieurs recherches ont été entreprises au XX^e siècle par des bénédictins, pour clarifier l'usage ou non par saint Benoît, du terme *conversatio* en lieu et place de *conversio* dans sa *Règle* et pour en préciser le sens. Nous joignons une liste de ces auteurs selon l'ordre chronologique de leur publication. P. SCHMITZ. «*Conversatio (conversio) Morum*», *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, tome II, 2^{ème} partie, Paris, Beauchesne, 1953, col. 2206-2212. C. MOHRMANN. «La langue de saint Benoît», *Benedicti Regula*, texte latin, traduction et concordance par D. P. Schmitz, 4^e édition, Maredsous, 1975 (1^{re} édition 1955), p. xi-xli. O. LOTTIN. « Le vœu de < *conversatio morum* > dans la Règle de saint Benoît », *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, tome xxvi, 1959, p. 5-16. J. WINANDY. «*Conversatio Morum*», *Collectanea Cisterciensia*, 1960, vol. xxii, p. 378-386. A. WATHEN. «*Conversatio and Stability in the Rule of Benedict*», *Monastic Studies*, vol. 11, 1975, p. 1-44. E. DE BHALDRAITHE. «*Conversatio*. St. Benedict Recovers Early Christian Terminology», *Regulae Benedicti Studia Annuarium Internationale*, vol. 13 1984, B. Jaspert (ed.), St. Ottilien, EOS Verlag Erzabtei, 1986, p. 3-15. B. GUEVIN. «*Conversatio: The Evidence from two Greek Manuscripts of the RB*», *Studia Monastica*, vol. 38, n° 1, 1996, p. 7-23.

⁷ T. MERTON. «*Conversatio Morum*», [...], 1966, p. 130.

de son décès, il avait d'ailleurs soutenu dans le cadre de sa conférence à Bangkok le caractère hautement essentiel de ce vœu de conversion des mœurs¹.

Merton s'est véritablement engagé sur le chemin d'une conversion continue. Il en témoigne en 1950 dans l'article précité « The White Pebble », alors qu'il écrit : « Baptism is but the beginning of conversion. There is a seeking and finding which goes on and becomes daily deeper and more vital.² » Plus encore, Merton, le moine, a choisi de partager à ses lecteurs et lectrices son chemin de transformations intérieures ce dont témoignent les théologiennes américaines Elena Malits et Anne Carr.

La première écrit en 1977 : « In short, Merton remained an autobiographer of his continuous conversion.³ »

Et la seconde poursuit en 1994 :

Throughout Merton's reflections on spirituality, from his earliest writings to the last, is the focus on the experience of authentic personal transformation. [...] Transformation of mind and heart is the issue whether Merton writes about his own life as monk, priest and hermit. Personal transformation is the point.⁴

1.2 Merton : le moine-écrivain

Introduction

La vie du moine Merton est indissociable de celle de l'écrivain. Il nous semble donc important de préciser quelques grands jalons de la vie de ce moine-écrivain. Nous en avons repéré sept que nous exposons brièvement. Pour ce faire, nous abordons successivement cette réalité de Merton le moine-écrivain, sous les aspects suivants : i) le jeune Merton : vers une carrière d'écrivain, ii) le jeune moine Merton : un bâillon sur son don d'écriture, iii) le moine Merton : l'accueil de son don d'écriture comme voulu par Dieu, iv) le moine Merton : un don d'écriture au service de sa mission, v) le moine

¹ T. MERTON. «Marxism and Monastic Perspectives», *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973, p. 347.

² T. MERTON. «The White Pebble», [...], 1950, p. 26.

³ E. MALITS. «Thomas Merton. Symbol and Synthesis of Contemporary Catholicism», *The Critic*, vol. 35, Spring 1977, p. 28.

⁴ A. CARR. «Merton's East-West Reflections», *Horizon*, vol. 21, n° 2, 1994, p. 243.

Merton : un écrivain talentueux, vi) le moine Merton : les souffrances face à la censure, vii) et le moine-écrivain à la recherche d'un langage mobilisateur.

1.2.1 Le jeune Merton : vers une carrière d'écrivain

Merton se présente comme un moine-écrivain. C'est dans le cadre de ses études secondaires que l'adolescent Merton, alors lycéen à Montauban en France¹, écrit ses trois premiers romans². À treize ans, ayant suivi son père en Angleterre, il confie à sa tante son secret de devenir écrivain³. Il commence à affirmer ses talents littéraires en collaborant à la rédaction du journal du collège. Orphelin de père et de mère⁴, Merton retourne aux États-Unis chez ses grands-parents maternels, après ses déboires d'adolescent. C'est en 1934, Merton a 19 ans. L'année suivante, il s'inscrit à l'université Columbia de New York et y complète, en 1939, une maîtrise en littérature, consacrée à l'étude de la nature et de l'art chez William Blake⁵. Merton aime lire, écrire, réfléchir et provoquer. Il ambitionne alors de devenir romancier. Il consacre ses matinées à l'écriture, tout en faisant la recension de livres pour le *New York Times* et le *Herald Tribune*. Il initie également à cette époque une carrière de poète⁶. L'année suivante, il commence à écrire son journal intime. Et à l'été 1941, Merton, alors professeur au Collège St. Bonaventure de New York, écrit son premier roman à caractère autobiographique : *My Argument with the Gestapo. A Macaronic Journal*. Ce roman ne sera publié qu'après son décès en 1969⁷.

¹ M. FURLONG. *Merton. A Biography*, San Francisco, Harper & Row, 1980, p. 23.

² M. FURLONG. *Merton. A Biography* [...], 1980, p. 25. L'auteure ne précise pas le titre des romans.

³ M. FURLONG. *Merton. A Biography* [...], 1980, p. 28.

⁴ La mère de Thomas Merton est décédée en 1921, alors que la famille vivait aux États-Unis, Merton avait six ans. Le père de Thomas Merton est décédé en Angleterre en 1931, alors que Merton était âgé de 16 ans. Il fut alors confié à la garde d'un ami néo-zélandais qui vivait en Angleterre, avant de revenir vivre aux États-Unis. M. FURLONG. *Merton. A Biography* [...], 1980, p. 14 et 43-44.

⁵ M. FURLONG. *Merton. A Biography* [...], 1980, p. 65 et 74. William Blake est un poète mystique de tradition catholique augustinienne et franciscaine. Il exerça une réelle influence sur Merton au moment de sa conversion. R. BAILEY. *Thomas Merton on Mysticism*, [...], 1975, p. 44-47.

⁶ M. FURLONG. *Merton. A Biography* [...], 1980, p. 81.

⁷ T. MERTON. *My Argument With The Gestapo. A Macaronic Journal*, Garden City, New York, Doubleday, 1969, 259 p.

1.2.2 Le jeune moine Merton : un bâillon sur son don d'écriture

Alors qu'il entre au monastère cistercien de Gethsémani, Merton, « fou de son Dieu », renonce à tout pour se donner à Lui. Il tente alors désespérément de bâillonner, voire d'étouffer l'écrivain en lui. C'est ce qu'il confie à ses lecteurs et lectrices dans *The Seven Storey Mountain* (1948), alors qu'il écrit :

But then there was this shadow, this double, this writer who had followed me in the cloister [...].

He is supposed to be dead.

But he stands and meets me in the doorway of all my prayers, and follows me into the church. He kneels with me behind the pillar, the Judas, and talks to me all the time in my ear. [...]

And the worst of it is, he has my superiors on his side. [...]. I can't get rid of him. [...]

Nobody seems to understand that one of us has got to die.¹

Merton, le moine-écrivain, a longuement et vigoureusement combattu ce réflexe inné d'écriture qui le caractérisait et qu'il percevait comme contraire à sa vocation contemplative. En témoignent les confidences partagées à ses lecteurs et lectrices, d'abord en cet « Épilogue » de : *The Seven Storey Mountain* (1948)² que nous venons de citer et ensuite dans : *The Sign of Jonas* (1953)³. En témoigne également sa prise de position controversée, destinée au monde littéraire et dans laquelle il oppose carrément poésie et contemplation, affirmant même leur incompatibilité. Cette prise de position, Merton la publie en juillet 1947 dans « Poetry and the Contemplative Life »⁴. Les nombreuses réactions suscitées par le radicalisme qu'y manifeste Merton l'ont cependant forcé à se rétracter et à nuancer ses propos. C'est ce qu'il a fait onze ans plus tard, à

¹ T. MERTON. *The Seven Storey Mountain*, [...], 1948, p. 410.

² T. MERTON. «Epilogue», *The Seven Storey Mountain*, [...], 1948, p. 410.

³ T. MERTON. *The Sign of Jonas*, [...], 1953, 362 p. Le long combat de Merton contre son réflexe d'écriture est perceptible en plusieurs pages de ce journal. À titre d'exemple, voir ses entrées de journal du 14 décembre 1946, des 8, 11, 16 mars 1947, du 16 avril 1947 et du 1^{er} mai 1947.

⁴ T. MERTON. «Poetry and the Contemplative Life», *The Commonweal*, vol. 46, July 4th, 1947, p. 280-286. Cet article a été réédité sous le même titre dans T. MERTON. *Figures for an Apocalypse*, Norfolk, Connecticut, New Directions, 1947, p. 95-111.

l'occasion d'une seconde publication dans la même revue, intitulée : « Poetry and Contemplation : A Reappraisal » (1958) ¹.

Lorsque Merton est entré au monastère, il croyait très sincèrement avoir à renoncer à tout, incluant l'écriture². À ce sujet, il écrit dans un matériel inédit qu'il destinait à *The Seven Storey Mountain* (1948) et qui ne fut publié que quelques années plus tard :

God has brought me to the monastery to die to everything that I used to be. I used to love comfort and pleasure: therefore in the monastery I shall have much discomfort and no pleasure [...]. I used to love books and study, but God will want me to die to all that. Therefore I shall become a man of one book or no books [...].

I used to be a writer, but God wants me to die to all that. I shall give up all writing. Nothing more, not even a spiritual journal. Poems I renounce forever: did I come to the monastery to be a poet? God forbid.³

1.2.3 Le moine Merton : l'accueil de son don d'écriture comme voulu par Dieu

Ce long combat contre son identité d'écrivain a mené Merton à réfléchir sur la question de l'écriture à l'intérieur de sa vocation monastique. Au fil des mois et des années, il en est venu à accueillir ses activités d'écriture comme voulues par Dieu, si elles se situaient dans le contexte de son vœu d'obéissance à ses supérieurs qui, de leur côté, avaient très rapidement reconnu son talent⁴. De plus, il a été conduit à considérer cette activité

¹ T. MERTON. «Poetry and Contemplation : A Reappraisal», *The Commonweal*, vol. 69, October 24th, 1958, p. 87-92. Cet article a été réédité sous le même titre dans T. MERTON. *Selected Poems of Thomas Merton*, Introduction by Mark Van Doren, New York, A New Directions Paperback, 1959, p. 107-135 et dans: T. MERTON. *A Thomas Merton Reader*, Introduction by S. Peck, Revised Edition (1st ed. 1962), New York, London, Toronto, Images Book and Doubleday, 1996, p. 399-415.

² T. M. KING. «The Writer Loses Himself: A Study of Thomas Merton», *Chicago Studies*, vol. 24, April 1985, p. 69-85. Dans cet article l'auteur démontre comment Merton, le moine-écrivain, a été appelé à traverser plusieurs formes de renoncement et d'étapes de purification.

³ T. MERTON. «*Todo y Nada. Writing and Contemplation*», unpublished material from original manuscript of Thomas Merton's *Seven Storey Mountain*, Introduced by T. Lentfoehr, *Renascence*, vol. 2, n° 2, 1950, p. 89. Thérèse Lentfoehr est une poète américaine et fut une grande amie de Thomas Merton. Elle l'a connu comme poète quelques années avant son entrée au monastère de Gethsemani. W. S. SHANNON. «Lentfoehr, Therese», *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 255.

⁴ Dans son entrée de journal du 8 mars 1947, Merton écrit : «I continue writing this journal under obedience to Dom Gildas, in spite of my personal disinclination to go on with it. It is sufficient to have the matter decided by a director [...]. I do not know whether it will give glory to God: but my writing of it has been disinfected by obedience». T. MERTON. *The Sign of Jonas*, [...], 1953, p. 27. Et dans «*Todo y Nada. Writing and Contemplation*», il affirme: «At first I had only one job at a time. Now I am never without two or three projects going at once [...]. But when I go to confession, I always get the same

d'écriture à la fois comme sa croix, son chemin de conversion et de sainteté, et même comme un lieu privilégié de rencontre avec Dieu.

Son agir d'écrivain, Merton l'a d'abord considéré comme une croix. Dans « *Todo y Nada. Writing and Contemplation* » (1950), Merton se livre à une description des différentes facettes de cette croix que lui impose son activité d'écriture en milieu monastique. Faisant le tour des différentes contraintes imposées par ce milieu, il écrit :

And so far, at any rate, it has been God's will that I seek Him, not by *not* writing, but by writing: writing now no longer for myself but for Him. [...]

In a way, considering the experience of four years of work, I think that the crosses that have come to me with the one activity which had once been my natural choice have been more purifying, for me personally, than almost anything else could have been.

The mere activity of working as a writer, turning out books and poems, under the conditions imposed by the life of a monk and a Cistercian, has struck straight at the roots of my pride and vanity and self-love at their point of greatest vitality.¹

Il poursuit :

So, in a monastery you work under strict obedience, you work by the bell, starting and stopping not when you get ideas or run out of them, but always at stated times. Then there are a thousand interruptions. You are half way through one book, when a more important job comes up and you drop what you are doing, in order to start that.²

Il ajoute :

Another considerable cross about this kind of work is that it makes you distracted in choir. At first I thought my whole spiritual life was ruined. As soon as I went to pray, I got a thousand ideas for what I ought to write in the book – or else I was devoured with anxiety over something that might be a serious mistake.³

answer: You can't get out of it. It is obedience, it is the will of God», T. MERTON. «*Todo y Nada. Writing and Contemplation*», [...], 1950, p. 100.

¹ T. MERTON. «*Todo y Nada. Writing and Contemplation*», [...], 1950, p. 90.

² T. MERTON. «*Todo y Nada. Writing and Contemplation*», [...], 1950, p. 92.

³ T. MERTON. «*Todo y Nada. Writing and Contemplation*», [...], 1950, p. 93.

Avant de conclure :

One of the most salutary things a man can get, in this kind of work, is the sheer labor and drudgery of correcting proof, or writing footnotes: and when it comes to checking a lot of page references in footnotes on galley proof, in small print, there you have the kind of thing that will really test your detachment and purity of intention. [...]

But when you have devoted yourself as patiently and conscientiously and disinterestedly as you can to the writing of a book, and when it is all finished, and ready to print: then what? Then God continues, with all the more insistence, to inquire into the purity of your love for Him. Did you really write the book for Him, or for yourself ?¹

Cet agir d'écrivain, Merton l'a ensuite considéré comme un chemin privilégié de conversion et de sainteté. Dans son entrée de journal du 1^{er} septembre 1949, il écrit à ce sujet :

And yet it seems to me that writing, far from being an obstacle to spiritual perfection in my own life, has become one of the conditions on which my perfection will depend. If I am to be a saint – and there is nothing else that I can think of desiring to be – it seems that I must get there by writing books in a Trappist monastery. If I am to be a saint, I have not only to be a monk, which is what all monks must do to become saints, but I must also put down on paper what I have become. It may sound simple, but it is not an easy vocation.

To be as good monk as I can, and to remain myself, and to write about it: to put myself down on paper, in such a situation, with the most complete simplicity and integrity, masking nothing, confusing no issues: this is very hard, because I am all mixed up in illusions and attachments. These, too, will have to be put down. [...]

One of the results of all this could well be a complete and holy transparency: living, praying, and writing in the light of the Holy Spirit, losing myself entirely by becoming public property just as Jesus is public property in the Mass. Perhaps this is an important aspect of my priesthood – my living of my Mass: to become as plain as a Host in the hands of everybody².

¹ T. MERTON. «Todo y Nada. Writing and Contemplation», [...], 1950, p. 94.

² T. MERTON. «September 1, 1949», *The Sign of Jonas*, [...], 1953 p. 233-234.

Enfin, cet agir d'écrivain, Merton l'a expérimenté comme un lieu de rencontre avec Dieu. C'est ce qu'il affirme le 21 juillet 1949 :

I am finding myself forced to admit that my lamentations about my writing job have been foolish. At the moment, the writing is one thing that gives me access to some real silence and solitude. Also I find that it helps me to pray, because when I pause at my work I find that the mirror inside me is surprisingly clean and deep and serene and God shines there and is immediately found, without hunting, as if He had come close to me while I was writing and I had not observed His coming.¹

Ce n'est qu'en 1962, après une tentative avortée de ne pas écrire pendant cinq ans², que Merton avoue, à l'occasion de la parution de la première anthologie de son œuvre :

It is possible to doubt whether I become a monk [...], but it is not possible to doubt that I am a writer, that I was born one and will most probably die as one. Disconcerting, disedifying as it is, this seems to be my lot and my vocation. It is what God has given me in order that I might give it back to Him.³

1.2.4 Le moine Merton : un don d'écriture au service de sa mission

Le moine Merton se réconcilie donc avec l'écrivain Merton, mais l'écrivain se vivra au service de la mission du moine. Merton, le moine-écrivain, cherchera à rendre accessible à tous ses lecteurs et lectrices les chemins de la vie intérieure, en vue de leur permettre de plonger en Dieu et d'être ainsi engagés dans une totale et radicale transformation intérieure⁴. Chez Merton, l'écriture devient le moyen privilégié d'assumer son rôle prophétique comme moine. Plus encore, écrire devient le chemin obligé de la sanctification du moine qu'il est. Sur le sujet, voici ce qu'il confie à ses lecteurs et lectrices, déjà en 1949 :

¹ T. MERTON. «July 21, 1949», *The Sign of Jonas*, [...], 1953, p. 207.

² Gunn mentionne que ce quasi arrêt des activités d'écriture de Merton se situe entre 1950 et 1955. L'auteur appuie cette affirmation sur le constat de l'existence de 'creux' dans le *Journal* de Merton pour cette période de temps. Il affirme que ce ralentissement des activités d'écriture de Merton coïncide avec sa nouvelle fonction de maître des scolastiques (1951-1955). R. J. GUNN. *Journeys into Emptiness. Dōgen, Merton, Jung and the Quest for Transformation*, New York/Mahwah, N. J., Paulist Press, 2000, p. 148.

³ T. MERTON. *A Thomas Merton Reader*, T. P. McDonnell (ed.), New York, Harcourt, Brace & World Inc., 1962, p. x.

⁴ W. H. SHANNON. «Thomas Merton: Contemplative Spirituality as Lived Wisdom», *Catholic Library World*, vol. 65, n° 4, 1995, p. 16.

And yet it seems to me that writing, far from being an obstacle to spiritual perfection in my own life, has become one of the conditions on which my perfection will depend. If I am to be a saint – and there is nothing else that I can think of desiring to be – it seems that I must get there by writing books in a Trappist monastery. If I am to be a saint, I have not only to be a monk [...], but I must also put down on paper what I have become.¹

Alors que certains observateurs soulignent la double identité de Merton le moine et l'écrivain, nous croyons qu'il serait plus juste de se le représenter comme moine-écrivain. Non seulement parce que sa fonction d'écrivain lui permet d'assumer sa mission monastique, mais aussi parce que cette vocation monastique le conduit à livrer à ses contemporains et contemporaines les chemins de sa quête spirituelle et les fruits de son expérience de Dieu. Le moine Merton ne peut qu'être écrivain, et l'écrivain Merton déploie toute sa puissance et sa fécondité grâce au moine Merton.

1.2.5 Le moine Merton : un écrivain talentueux

L'écrivain Merton a exploité et même excellé en plusieurs genres littéraires : le récit autobiographique², le roman autobiographique³, les essais⁴, les écrits spirituels⁵, les réflexions théologiques⁶ et la poésie⁷. En témoignent la publication en 1962 et la

¹ T. MERTON. *Entering the Silence: Becoming a Monk and Writer. The Journals of Thomas Merton*, vol. 2, 1941-1952, J. Montaldo (ed.), San Francisco, Harper, 1996, p. 365.

² Quelques récits autobiographiques de Merton : *The Seven Storey Mountain*, [...], 1948, 429 p. *The Sign of Jonas*, [...], 1953, 362 p. *The Secular Journal of Thomas Merton*, New York, Farrar, Straus, & Cudahy, 1959, xv + 270 p. *Conjectures of a Guilty Bystander*, Garden City, New York, Doubleday & Co, 1966, 360 p.

³ T. MERTON. *My Argument with the Gestapo*. [...], 1969, 259 p.

⁴ Quelques essais de Merton : *Disputed Questions*, New York, Farrar, Straus, and Cudahy, 1960, xii + 297 p. ; *Seeds of Destruction*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1964, xvi + 328 p. ; *Raids on the Unspeakable*, New York, New Directions, 1966, 182 p. ; *Faith and Violence. Christian Teaching and Practice*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1968, x + 291 p.

⁵ Quelques écrits spirituels : *The New Man*, New York, Farrar, Straus & Cudahy, 1961, 248 p. ; *New Seeds of Contemplation*, New York, A New Directions Book, 1962, xv + 297 p. *Life and Holiness*, New York and Montréal, Herder and Herder, and Palm Publishers, 1963, xii + 162 p. ; *Contemplative Prayer*, Foreword by D. Steere, New York, Herder and Herder, 1969, 144 p.

⁶ Quelques réflexions théologiques : «Theology of Creativity», *American Benedictine Review*, vol. xi, n° 3 et 4, 1960, p. 197-213 ; «Toward a Theology of Prayer», *Cistercian Studies*, vol. 13, n° 3, 1978, p. 191-199 ; «Toward a Theology of Resistance», *Faith and Violence*, [...] 1968, p. 3-13 ; «A Memorandum on Monastic Theology», P. Hart (ed.), *Cistercian Studies Quarterly*, vol. 26, n° 1, 1991, p. 91-95.

⁷ Quelques publications à caractère poétique : *Selected Poems of Thomas Merton*, introduced by M. Van Doren, New York, A New Directions PaperBook, 1959, xvii + 139 p. ; *Cables to the Ace or Familiar*

réédition en 1974 et en 1996 d'une anthologie de plus de 500 pages intitulée *A Thomas Merton Reader*¹. Merton y offre à ses lecteurs et lectrices certains de ses meilleurs écrits pour chacun de ces genres littéraires. En témoigne également l'édition 2003 du *Contemporary Authors. A Bio-Bibliographical Guide to Current Writers*² qui consacre plusieurs pages à Merton : le poète, l'essayiste, l'autobiographe, le biographe, l'auteur lyrique, l'éditeur, le traducteur et l'illustrateur. À l'inventaire des œuvres de Merton pour chacun de ces genres ou activités littéraires³, les éditeurs de ce *Guide* ajoutent la liste des prix littéraires et autres prix reçus par Merton (N = 8)⁴ et un inventaire des revues, journaux et périodiques (N = 66) qui ont consacré leurs pages à l'homme et à son œuvre⁵.

1.2.6 Le moine Merton : les souffrances face à la censure

Malgré ses talents littéraires évidents, malgré sa grande notoriété et malgré sa reconnaissance par les milieux littéraires nord-américains, Merton le moine a dû se soumettre aux censures en vigueur à l'époque. Celles de l'Église catholique et celles de l'ordre monastique cistercien. Christine Bochen mentionne que les œuvres de Merton ont dû franchir avec succès les passages imposés par quatre censures - deux *nihil obstat* et

Liturgies of Misunderstanding, Greensboro, Unicorn Press, 1986 (first edition 1968 by New Directions), 60 p. ; *The Geography of Lograire*, New York, New Directions, 1969, 153 p. ; *The Collected Poems of Thomas Merton*, New York, A New Directions Book, 1977, 1048 p.

¹ T. MERTON. *A Thomas Merton Reader*, [...], 1962, xix + 553 p. *A Thomas Merton Reader*, T. P. McDonnell (ed.), Revised edition, Garden City, New York, Image Books, A Division of Doubleday, 1974 (1st edition 1962), 516 p. ; *A Thomas Merton Reader*, introduced by Scott Peck, T. P. McDonnell (ed.), Revised edition, New York, London, Toronto, Image Books, Doubleday, 1996 (1st edition 1962), 516 p.

² _____, «Merton, Thomas (James) 1915-1968», *Contemporary Authors. A Bio-Bibliographical Guide to Current Writers in Fiction, General Nonfiction, Poetry, Journalism, Drama, Motion Pictures, Television, and Other Fields*, New Revision Series, volume 111, Farmington Hills, Michigan, Thomson, Gale, 2003, p. 268-280.

³ Ci-joint le nombre d'œuvres de Merton, répertoriées par les éditeurs du *Contemporary Authors* pour chacun de ces genres ou activités littéraires : poésie N = 15; essais N = 41; autobiographie N = 8; biographie N = 3; lettres N = 13; œuvres lyriques N = 3; édition N = 6; traduction N = 8; autres N = 34.

⁴ Parmi les principaux prix littéraires, les éditeurs mentionnent le Mariana Griswold Van Rensselaer Award décerné en 1939; le Catholic Literary Award, Gallery of Living Catholic Authors, décerné en 1949 pour *The Seven Storey Mountain*, le Catholic Writers Guild Golden Book Award for the best spiritual book by an American writer, décerné en 1951 pour *The Ascent to the Truth*; le Religious Book Award, Catholic Press Association, décerné en 1973 pour *The Asian Journal of Thomas Merton*. _____, «Merton, Thomas (James) 1915-1968», *Contemporary Authors*, [...], 2003 p. 268-269.

⁵ Parmi les principaux journaux et revues répertoriés par les éditeurs de ce guide, mentionnons : *America*, *Booklist*, *Catholic World*, *Chicago Tribune*, *Commonweal*, *Library Journal*, *National Catholic Reporter*, *Newsweek*, *New York Times*, *Publishers Weekly*, *Washington Post Book World*. _____, «Merton, Thomas (James) 1915-1968», *Contemporary Authors* [...], 2003, p. 278-280.

deux *imprimatur* – dont deux censures exercées par son ordre religieux et deux autres par l'Église catholique¹.

Merton a beaucoup souffert de la censure de ses œuvres. Certaines de ses œuvres ont été rejetées, d'autres ont été tronquées, plusieurs durent être retravaillées pour convenir aux normes et convenances religieuses de l'époque. Sa célèbre autobiographie *The Seven Storey Mountain* (1948) a été réduite de 200 pages². Peu avant la parution de l'encyclique *Pacem in Terris* (1963), les censeurs de son ordre religieux avaient refusé la publication d'un de ses livres sur la paix³.

Alors que dans le récit autobiographique de son cheminement vers l'ordination sacerdotale – *The Sign of Jonas* (1953) – Merton affirme : « I am a misunderstood author⁴ », c'est dans ses lettres publiées après sa mort, donc non censurées, que l'on peut véritablement doser l'impact psychologique de la censure exercée sur ses écrits. À Thérèse Lentfoehr, il écrit le 30 mai 1960 au sujet d'un article sur la solitude :

But I have had a lot of difficulties [...]. First of all with censors. You have no idea how absurd they have been. I wrote an article on solitude and anyone would think that it was an obscene novel, the way they landed on it. [...] Such absurdities arise from the arbitrary fantasies of institutional thought; thinking for the “outfit” rather than in accordance with truth and the full tradition of the Church.⁵

Le lendemain, il revient à la charge dans une lettre au Père Kilian McDonnell :

Unfortunately there are still censors. I will try to prod them a little [...]. They have been more terrible than ever this year, holding things up for ages and then coming through with fabulously picayure and absurd demands, some of which have got the Abbot General up in the air [...]. Our censorship is

¹ C. M. BOCHEN. «Censorship», *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 247.

² P. KOUNTZ. «“The Seven Storey Mountain” of Thomas Merton», *Thought*, vol. 49, n° 194, September 1974, p. 253.

³ M. KELTY. «Thomas Merton, mon confrère, mon ami», *Collectanea Cisterciensia*, vol. 31, 1969, p. 241.

⁴ T. MERTON. «April 16, 1947», *The Sign of Jonas*, [...], 1953, p. 40.

⁵ T. MERTON. «To Sister Therese Lentfoehr, May 30, 1960», *The Road to Joy. The Letters of Thomas Merton to New and Old Friends*, Selected and edited by R. E. Daggy, New York, Farrar, Straus, Giroux, 1989, p. 235-236.

explicitly designed to discourage writers and writing. I mean that literally.¹

Une grande partie de l'œuvre de Merton a donc été soumise aux critiques et au couperet des censeurs sauf ses lettres, publiées en cinq volumes de 1985 à 1994, son journal personnel publié en sept volumes, 25 ans après sa mort, de 1995 à 1998 et quelques autres livres posthumes. Au sujet de la publication des *Lettres* de Merton, Shannon affirme dans sa préface au 1^{er} recueil de celles-ci :

Their importance can scarcely be overestimated. They reveal an aspect of his character and thought that does not appear, at least with the same clarity and personal touch, in his published works. This is true not only because the very nature of letter writing tends to make it more personal but also because he wrote with much greater freedom in his letters than in his published works.²

Quant à la publication de son *Journal*, Patrick Hart écrit : « Perhaps his best writing can be found in the journals, where he was expressing what was deepest in his heart with no thought of censorship. ³»

1.2.7 Le moine-écrivain : à la recherche d'un langage mobilisateur

Merton, le moine-écrivain, a toujours cherché à traduire son expérience spirituelle en un langage qu'il ciselaient comme une œuvre d'art et qu'il désirait vivant et mobilisateur pour ses lecteurs et lectrices. Il les en avise, comme nous l'avons mentionné précédemment, dans le prologue de : *The Sign of Jonas* (1953)⁴. Et il le réaffirme, de façon convaincante, le 14 août 1947 alors qu'il écrit :

Dylan Thomas's integrity as a poet makes me very ashamed of the verse I have been writing. We who say we love God: why are we not as anxious to be perfect in our art as we pretend we want to be in our service of God? If we do not try to be perfect in what we write, perhaps it is because we are not writing for God after all. In any case it is depressing that those who serve God and

¹ T. MERTON. «To Father Kilian McDonnell, May 31, 1960», *The School of Charity. The Letters of Thomas Merton on Religious Renewal and Spiritual Direction*, Selected and edited by P. Hart, New York, Farrar, Straus, Giroux, 1990, p. 133.

² W. H. SHANNON. «Preface», *The Hidden Ground of Love. The Letters of Thomas Merton on Religious Experience and Social Concerns*, W. H. Shannon (ed.), New York, Farrar, Straus, Giroux, 1985, p. vii.

³ P. HART. «Preface», *Run to the Mountain*, [...], 1995, p. xii.

⁴ T. MERTON. «Prologue. Journey to Nineveh», *The Sign of Jonas*, [...], 1953, p. 8-9.

love Him sometimes write so badly, when those who do not believe in Him take pains to write so well. I am not talking about grammar and syntax, but about having something to say and saying it in sentences that are not half dead. Saint Paul and Saint Ignatius Martyr did not bother about grammar but they certainly knew how to write.

[...]. The fact that your subject may be very important in itself does not necessarily mean that what *you* have written about it is important. A bad book about the love of God remains a bad book, even though it may be about the love of God. There are many who think that because they have written about God, they have written good books. Then men pick up these books and say: if the one who say they believe in God cannot find anything better than this to say about it, their religion cannot be worth much.¹

Cette recherche d'un langage mobilisateur, teinté d'une touche personnelle aux contours poétiques et intuitifs², a conduit Merton dans la sphère linguistique de la métaphore. C'est ce qu'affirme Elena Malits, dès 1974, dans la chapitre VI de sa recherche doctorale « A Monk's Metaphors for Continuing Conversion : Becoming a Solitary Explorer » (1974)³ et ce qu'elle réaffirme en 1980 dans sa monographie : *The Solitary Explorer. Thomas Merton's Transforming Journey*⁴. C'est ce que confirme Anne Carr en 1988, alors qu'elle souligne les caractères symboliques et métaphoriques du discours théologique mertonien. À ce propos elle écrit :

For Merton's is a contemplative theology that seeks to be radically experiential. It is, as well, a symbolic theology in its immediate, metaphorical, and disclosive character. His religious writing functions through image and symbol rather than through logic and argument in suggesting more that it literally says, in connoting both the familiar and the unknown, both present experience and future possibility. It is a language that speaks to the heart as well as the head. And with the question of the self, Merton seizes upon an aspect of contemplative tradition that is highly charged and evocative contemporary symbol.⁵

¹ T. MERTON. «August 14, 1947», *The Sign of Jonas*, [...], 1953, p. 59-60.

² T. MERTON. «Prologue. Journey to Nineveh», *The Sign of Jonas*, [...], 1953, p. 8.

³ E. MALITS. «A Monk's Metaphors for Continuing Conversion : Becoming a Solitary Explorer», *Journey into the Unknown* [...], 1974, p. 271-358.

⁴ E. MALITS. «A Mind Awake in the Dark», *The Solitary Explorer. Thomas Merton's Transforming Journey*, *Thomas Merton's Transforming Journey*, 1980, 120-138.

⁵ A. CARR. «Introduction», *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, p. 6.

C'est ce que reconferme Christine Bochen en 1998. S'arrêtant à analyser trois métaphores utilisées par Merton pour décrire la contemplation – diving deep, waking up and becoming aware, and being born again¹ - Christine Bochen écrit :

He [Merton] recognized that metaphoric language best expresses the Mystery that is God and our relationship to God. [...] Writing about contemplation for two decades, Merton gave free rein to his imagination as he invented fresh metaphors and recast familiar metaphors to reach a growing circle of readers to express what he knew well: contemplation.²

Une des métaphores les plus populaires et les mieux exploitées par Merton a été celle des « vrai et faux moi »³, réalités que Merton tente de décrire à même une panoplie de synonymes : moi extérieur et intérieur, moi superficiel et profond, l'ombre de moi et le vrai Je⁴ Cette métaphore, Merton l'a richement développée dans sept de ses

¹ C. BOCHEN. «Speaking of Contemplation : A Matter of Metaphor», *Thomas Merton, Poet, Monk, Prophet*, P. Pearson and al. (eds.), Papers presented at The Second General Conference of the Thomas Merton Society of Great Britain and Ireland at Oakham School, March 1998, Abergavenny, Monmouthshire, England, Three Peaks Press, 1998, p. 106.

² C. BOCHEN. «Speaking of Contemplation : A Matter of Metaphor», *Thomas Merton, Poet, Monk, Prophet*, [...], 1998, p. 98.

³ Nous nous appuyons sur les affirmations de Walter Conn (1986) et d'Anne Carr (1988) pour qualifier de 'métaphore' l'usage que fait Merton de cette double réalité des « vrai et faux moi ». À cet égard le premier écrit : «In *Seeds of Contemplation*, however, with the true self/false self distinction, Merton found the apt metaphor for articulating the discovery's transformational pattern.» W. CONN. «Christian Conversion : The Religious Dimension», *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, [...], 1986, p. 236. Et la seconde affirme, dans son commentaire au livre : *New Seeds of Contemplation* (1962) : «This framework of Maritain's thought, studied closely by Merton during his graduate years, thus provides him with a clear, metaphysical contrast for his own distinction between the true and false selves, one of the central metaphors for his own experience of interior division.» A. CARR. «Seeds of the Self», *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, p. 29. Les mises en relief ont été faites par l'auteure de la présente recherche.

⁴ Elena Malits dresse une énumération exhaustive des synonymes utilisés par Merton pour décrire les contours des « vrai et faux moi » et en précise la source, clairement attribuée à saint Bernard par Merton dans : *The Waters of Siloe*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1949, xxxviii + 377 p.

Quant aux divers synonymes utilisés par Merton, elle écrit : «Merton used a plethora of synonyms for both the "true self" and the "false self." He spoke of the "true self" variously as the "deep self," "our hidden identity," "The ordinary self recovered," "the new self," "the true person," "indestructible and immortal person," "the true 'I' who answers to a secret name," "the empty self which is our true reality in the eyes of God," "a self that is 'no-self'," "myself as lost and found in God," and "my true face." He wrote about the "false self" with an equally variegated and colourful vocabulary: the "shadow self," "mask," "outer self," "ego-identity," "false identity," "the empirical self," "the illusory person or self," "our private self," "ego-self," "external self or outward self," "imaginary self," worldly self," "the 'I' that works, thinks, speaks," "the separate, external, egoistic will," "the slave of fantasy," "the contingent ego," "my superficial ego – this cramp of the imagination," "our vulnerable shell," "our fictitious identities," "his exterior identity, with his passport picture of himself," and "this evanescent shadow or shadow person." E. MALITS. «Recovering Our True Selves», *The Solitary Explorer. Thomas Merton's Transforming Journey*, [...], 1980, p. 128.

monographies - *Seeds of Contemplation* (1949), *The Inner Experience* (1959), *New Seeds of Contemplation* (1962), *Conjectures of a Guilty Bystander* (1966), *Zen and the Birds of Appetite* (1968), *Contemplative Prayer* (1969), *Contemplation in a World of Action* (1971) - comme le démontre Anne Carr dans : *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self* (1988), et comme nous avons pu le constater nous-mêmes dans notre analyse de *New Seeds of Contemplation* (1962)¹ et de *The Inner Experience* (2003)².

Quant à la source utilisée par Merton, elle écrit: «Although many of Merton's terms for the true and false self sprang from his own fertile imagination, he attributed the basic concepts to St. Bernard. In his early study of Cistercian history and spirituality, *The Waters of Siloe*, Merton explained the notion of asceticism inherited from him and the school of Clairvaux: <In St. Bernard's language, our true personality, has been concealed under the "disguise" of a false self, the *ego* whom we tend to worship in place of God. To the worldling, who knows no other "self" than this shadow of himself, the Cistercian life will evidently spell the destruction of everything he is accustomed to think as his real personality. But the monk who has given himself, without return, to God and to the formation prescribed by the Rule soon discovers that the monastic obedience and penance are rapidly delivering him from the one force that has prevented all his life from knowing his true self.>» T. MERTON. «*Paradisus Claustralis*», *The Waters of Siloe*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1949, p. 349. E. MALITS. «Recovering Our True Selves», *The Solitary Explorer. Thomas Merton's Transforming Journey*, [...], 1980, p. 128.

Même si Elena Malits parle des contours flous des « vrai et faux moi », Anne Carr quant à elle, en précisant l'influence de la pensée de Jacques Maritain et du personnalisme sur le développement de la saisie mertonienne des « vrai et faux moi », en vient à affirmer que Merton identifie le « faux moi » à la notion personnaliste de l'**individu**, et celle du « vrai moi » à la notion personnaliste de la **personne**. Elle l'affirme clairement en deux occasions. D'abord, elle l'écrit dans le premier chapitre de son livre : *A Search for Wisdom and Spirit*. Elle y affirme : «In *New Seeds of Contemplation*, however, on the question of the true and false selves and in the context of contemplation and spirituality, Merton simply adopts Maritain's language: the false self is the "individual," the true self is the "person.» A. CARR. «Seeds of the Self», *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, p. 30. Ensuite, elle le réaffirme dans le dernier chapitre de ce même livre alors qu'elle écrit : «Throughout his various texts on the theme of the self, Merton's thought remains rooted in the personalist theory of Jacques Maritain with its bipolar understanding of the human being : the material pole is expressed in the term *individual* and the spiritual pole in the term *person*. When the material side dominates the whole, there is an *individualism* that Merton describes as a sham, illusion, and fully "disreputable" because it is, in his understanding, the inferior side of the self. It is the mere ego-self masquerading as the whole. This domination of the whole by the self-centered ego-self he calls the "false self" or the merely external self, because it is indeed a "lie" that denies the truth of the real person as spirit. In a genuine *personalism*, the spirit is the heart and controlling center of the integral human being.» A. CARR. «The Story of the Self», *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, p. 122-123. Les mises en relief ont été faites par Anne Carr elle-même.

¹ T. MERTON. *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, xv + 297 p. Cette métaphore y est exploitée abondamment dans les chapitres suivants : 2 à 9; 14; 19 à 22; 26 et 27; 32; 38 et 39. Comme cette monographie de Merton est constituée de 39 très courts chapitres, variant de deux à quinze pages, et puisqu'il existe plusieurs éditions de cette même monographie, il nous a semblé plus approprié d'identifier les chapitres dans lesquels Merton exploite sa métaphore .

² T. MERTON. *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, Edited and Introduction by William H. Shannon, San Francisco, Harper, 2003 xvi + 176 p. Cette métaphore y est exploitée plus minutieusement dans les chapitres 2-4.

Dans *New Seeds of Contemplation* (1962), Merton se sert de cette métaphore pour expliquer à ses lecteurs et lectrices, certaines réalités chrétiennes dont celles du péché, du salut, de la sainteté, de l'expérience spirituelle et celle du « cœur ».

Quant à la sainteté, il écrit :

It is true to say that for me sanctity consists in being myself and for you sanctity consists in being *your* self and that, in the last analysis, your sanctity will never be mine and mine will never be yours [...].

For me to be a saint means to be myself. Therefore the problem of sanctity and salvation is in fact the problem of finding out who I am and discovering my true self.

[...]. God leaves us free to be whatever we like. We can be ourselves or not, as we please. We are at liberty to be real, or to be unreal. We may be true or false, the choice is ours.¹

Quant au péché, il poursuit :

Every one of us is shadowed by an illusory person: a false self. [...]

My false and private self is the one who wants to exist outside the reach of God's will and God's love – outside of reality and outside of life. And such a self cannot help but be an illusion.

[...]. A life devoted to the cult of this shadow is what is called a life of sin.

All sin starts from the assumption that my false self, the self that exists only in my own egocentric desires, is the fundamental reality of life to which everything else in the universe is ordered².

Quant au salut, il affirme :

“Salvation” is something far beyond ethical propriety. [...] It is not only human nature that is “saved” by the divine mercy, but above all the human *person*. The object of salvation is that which is unique, irreplaceable, incommunicable – that which is myself alone. This true inner self must be drawn up like jewel from the bottom of the sea, rescued from confusion, from indistinction, from immersion in the common, the nondescript, the trivial, the sordid, the evanescent.

¹ T. MERTON. «Things in their Identity», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 31-32.

² T. MERTON. «Things in their Identity», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 34-35; *Seeds of Contemplation* [...], 1949 (revised edition), p. 12.

[...]. The creative and mysterious inner self must be delivered from the wasteful, hedonistic, and destructive ego that seeks only to cover itself with disguises.¹

Si Merton a exploité dans ses écrits la métaphore des « vrai et faux moi », il la déploie également, aux bénéfices des novices de son monastère, en une audiocassette intitulée *The True and False Self*² Dans le cadre de cette audiocassette, Merton invite ses auditeurs à mourir à leur « faux moi », à prendre leur croix et passer par le feu, pour laisser croître en eux leur « vrai moi ».

1.3 Merton, le moine-converti et le moine-écrivain, s'exprime sur la conversion chrétienne

Introduction

Merton porte la triple préoccupation de sa propre conversion, de celle des moines et moniales, et de celle de tous les chrétiens et chrétiennes. Il livre sa réflexion sur le sujet d'abord dès 1948, dans son autobiographie spirituelle *-The Seven Storey Mountain-* et dans un court article synthèse « The White Pebble » (1950), écrit quelques années plus tard, dans lequel il reprend les grandes étapes de sa conversion. Puis, il la poursuit ultérieurement dans les années soixante en quatre articles publiés dans des revues spécialisées pour les moines et moniales³, dans une réflexion-synthèse publiée dans *The Catholic Encyclopedia for School and Home*⁴, dans le cadre de la formation des novices de son monastère⁵ et enfin dans le contexte de la publication de ces livres destinés au

¹ T. MERTON. «Pray for Your Own Discovery», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 37-38.

² T. MERTON. *The True and False Self*, conférences données les 11-01-1968 et 13-02-1968, Kansas City, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassette, 1989, 1 audiocassette (60 minutes), Merton AA 2267.

³ T. MERTON. «Examination of Conscience and Conversatio Morum», *Collectanea Cisterciensia*, 1963, vol. 25, p. 355-369. «Conversatio morum», [...], 1966, p. 130-144 ; «Final Integration: 'Toward a Monastic Therapy'», *Monastic Studies*, vol. 6, 1968, p. 87-99 ; «Rebirth and the New Man in Christianity», *Cistercian Studies*, vol. 13, n° 4, 1978 (1968), p. 289-296.

⁴ T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, vol. 8, New York, McGraw Hill, 1965, p. 328-332.

⁵ Les conférences données par Merton aux moines en formation ont fait l'objet d'enregistrement sonore. Plusieurs de ces enregistrements traitent du thème du vœu de conversion des moeurs : *The Quest. The Quest for the Grail and Conversion of Manners*, conférences données le 1^{er} et 4 mai 1962, Kansas City, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Communications, 2001, 1 audiocassette (50 minutes), Merton AA 3403 ; *Permanent Conversion to God*, conférences données les 25 novembre et 2 décembre 1964, Kansas City, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988,

grand public, dont : *No Man is an Island* (1955), *The New Man* (1961), *New Seeds of Contemplation* (1962) et *Seasons of Celebration* (1965).

1.3.1 L'amorce d'une réflexion sur la conversion

Merton a réfléchi sur la réalité de la conversion chrétienne. D'abord, il le fait par le biais d'une relecture de sa propre conversion, dès 1948 dans *The Seven Storey Mountain*, et peu après, en 1950, dans «The White Pebble». Dans *The Seven Storey Mountain*, Merton décrit sa conversion comme un processus de découverte de Dieu, discrètement et efficacement guidé par la Providence. Il écrit :

By the time I was ready to begin the actual writing of my thesis, that is, around the beginning of September 1938, the groundwork of conversion was more or less complete. And how easily and sweetly it had all been done, with all the external graces that had been arranged, along my path, by the kind Providence of God! It had taken little more than a year and a half, counting from the time I read Gilson's *The Spirit of Medieval Philosophy* to bring me up from an "atheist" – as I considered myself – to one who accepted all the full range and possibilities of religious experience right up to the highest degree of glory.

I not only accepted all this, intellectually, but now I began to desire it. And not only I begin to desire it, but I began to do so efficaciously: I began to want to take the necessary means to

1 audiocassette (50 minutes), Merton AA 2231 ; *The Vow of Conversion*, conférences données les 19 et 26 août 1964, Kansas City, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette (50 minutes), Merton AA 2228 ; *Conversion in Christ*, conférences données les 2 et 16 septembre 1964, Kansas City, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette (50 minutes), Merton AA 2229 ; *Becoming Our True Self*, conférence donnée le 14 octobre 1964, Kansas City, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1989, 1 audiocassette (30 minutes), Merton AA 2230 (face A) ; *The Patience of Conversion*, conférences données les 10 et 17 mai 1965, Kansas City, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette (50 minutes), Merton AA 2232 ; *The Commitment to Conversion*, conférence donnée le 31 mai 1965, Kansas City, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette (30 minutes), Merton AA 2233 (face A) ; *De Conversione*, conférences données le 11 janvier et les 23 et 30 mai 1964, Kansas City, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Communications, 2000, 2 audiocassettes (90 minutes), Merton AA 3280 ; *Conversion*, conférences données les 25 juillet et 28 août 1962, Kansas City, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette (50 minutes), Merton AA 2106.

Les dates des conférences données par Merton aux novices de Gethsemani nous ont été fournies par Paul Pearson, archiviste en chef de *The Thomas Merton Center* de l'Université Bellarmine, (Louisville, KY), dans un courriel en date du 28 août 2006.

achieve this union, this peace. I began to desire to dedicate my life to God, to His service.¹

Dans « The White Pebble » (1950), Merton retrace les trois grandes étapes de sa conversion chrétienne que furent son baptême, son engagement à la vie monastique et son ordination sacerdotale². Il en profite pour préciser d'une part, les bases intellectuelles de sa conversion au catholicisme, et pour délimiter d'autre part, les responsabilités respectives de Dieu, par la grâce sanctifiante, et de l'humain, par l'ascèse, dans ce processus de conversion chrétienne. Il écrit :

The intellectual basis of my conversion was simply this : I found that God existed, and that He was the source of all reality; was, in fact, Reality, Truth, Life itself. He was pure actuality. On the other hand, I found that I had an *intellect* made to apprehend the highest and most perfect Truth in a supernatural intuition born of love, and that I had a free *will* that was capable of turning all the powers of my being either toward the Truth or away from it.³

Et il poursuit :

Sanctifying grace, which makes us "live in Christ" and nourishes us with the fruits of His Passion and endows us with a share in His risen glory is a talent that has to be increased and developed. We must enter deeper and deeper into this life of Christ. We must give ourselves over more and more fully to the mighty and transforming power of grace.[...]

What this means in practice is summed up by one word that most men are afraid of: ascetism [...]

The reason for this is not purely negative. Penance and mortification are not imposed on us merely as a vindictive punishment. We tend to forget the medicinal value of penance. We must deny our faculties the satisfaction proper to a lower form of life in order to accustom them, little by little, to the higher life of the Spirit in which God is known and loved as He is in Himself and not as He appears reflected in His creatures.⁴

Avant de conclure, en s'appuyant sur le verset biblique de *Mc* 8, 34 :

¹ T. MERTON. *The Seven Storey Mountain*, [...], 1948, p. 204.

² Merton a été ordonné prêtre le 26 mai 1949, Il avait 34 ans.

³ T. MERTON. «The White Pebble», [...], 1950, p. 27. La mise en relief a été faite par l'auteure de la présente recherche qui désire souligner la part que Merton donne à l'intelligence et à la volonté dans le processus de conversion chrétienne.

⁴ T. MERTON. «The White Pebble», [...], 1950, p. 27.

Ascetism is essential to the Christian life. Without self-denial we cannot be Christ's disciples. < If any man will come after me, let him deny himself and take up his cross and come, follow me. > ¹

1.3.2 Le déploiement de sa réflexion sur la conversion

Introduction

Sa pensée sur la conversion chrétienne, Merton nous semble en livrer l'essentiel et les fondements bibliques en cinq réflexions publiées dans les années soixante, dont trois destinées aux moines.

i) Une première réflexion (1963)

Dans sa première réflexion publiée en 1963 et intitulée « Examination of Conscience and Conversatio Morum » Merton rappelle la vocation première du moine, qui est d'apprendre à redevenir cet enfant de Dieu capable de se laisser guider par l'Esprit. Il y dénonce la trop grande importance accordée à l'examen de conscience dans l'exercice du vœu de conversion des moeurs. Et il y invite ses lecteurs et lectrices à se recentrer sur ce qui fait l'essentiel du vœu de conversion des moeurs. Prônant le retour aux sources de la vie monastique et à l'esprit de la *Règle de saint Benoît*, et s'appuyant sur les réflexions d'un bénédictin du XVII^e siècle – Dom Augustine Baker – Merton lie conversion et renoncement à soi. Il conclut ainsi son plaidoyer :

True *conversatio morum* is not self-preoccupation, but self forgetfulness, in a total and self-abandoned love for God. Such a love has little concern with the trivialities and minutiae of our day to day psychology. It says, with Hilton's pilgrim, quoted by Dom Augustine Baker: < I have nothing, I am nothing, and desire nothing but to be with Jesus in Jerusalem >. ²

¹ T. MERTON. «The White Pebble», [...], 1950, p. 27. Comme en plusieurs cas, Merton n'inclut pas la référence biblique de cette citation. C'est nous qui l'avons identifiée.

² T. MERTON. «Examination of Conscience and Conversatio Morum», 1963, p. 369.

ii) Une deuxième réflexion (1965)

Dans sa deuxième réflexion publiée en 1965 sous le titre « Perfection, Christian »¹ et destinée au vaste public de lecteurs et de lectrices d'une encyclopédie catholique populaire, Merton présente en survol les grands incontournables de la conversion chrétienne et leurs fondements bibliques. Ce sont d'abord le renoncement à tout ce qui fait obstacle à la volonté de Dieu² et la nécessaire prise de la croix, comme le soutient la parabole du vigneron, appelé à émonder les branches stériles ou secondaires de sa vigne (*Jn* 15, 1-6)³. C'est ensuite, l'indispensable 're-naissance' sous l'action de l'Esprit, dont il est fait mention dans l'entretien de Jésus avec Nicodème (*Jn* 3, 3-8)⁴. C'est enfin, l'obligation de la parfaite ressemblance au Christ dont parle l'apôtre Paul dans ses *Épîtres aux Romains* (*Rm* 8, 29) et *aux Corinthiens* (*1Co* 15, 49)⁵.

¹ T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for [...]*, 1965, p. 328-332.

² T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for [...]*, 1965, p. 329, colonne 2.

³ *Jn* 15, 1-6 :

1 Moi, je suis la vigne véritable et mon Père est le vigneron.

2 Tout sarment en moi qui ne porte pas de fruit, il l'enlève, et tout sarment qui porte du fruit, il l'émonde, pour qu'il porte encore plus de fruit.

3 Déjà vous êtes purs grâce à la parole que je vous ai dite.

4 Demeurez en moi, comme moi en vous. De même que le sarment ne peut de lui-même porter du fruit s'il ne demeure pas sur la vigne, ainsi vous non plus, si vous ne demeurez pas en moi.

5 Moi, je suis la vigne ; vous, les sarments. Celui qui demeure en moi, et moi en lui, celui-là porte beaucoup de fruit ; car hors de moi vous ne pouvez rien faire.

6 Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors comme le sarment et il se dessèche ; on les ramasse et on les jette au feu et ils brûlent.

T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for [...]*, 1965, p. 330, colonne 2.

⁴ *Jn* 3, 3-8 :

3 Jésus lui répondit : « En vérité, en vérité, je te le dis, à moins de naître de nouveau, nul ne peut voir le Royaume de Dieu. »

4 Nicodème lui dit : « Comment un homme peut-il naître, étant vieux ? Peut-il une seconde fois entrer dans le sein de sa mère et naître ? »

5 Jésus répondit : « En vérité, en vérité, je te le dis, à moins de naître d'eau et d'Esprit, nul ne peut entrer dans le Royaume de Dieu.

6 Ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né de l'Esprit est esprit.

7 Ne t'étonne pas, si je t'ai dit : Il vous faut naître à nouveau.

8 Le vent souffle où il veut et tu entends sa voix, mais tu ne sais pas d'où il vient ni où il va. Ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit. »

T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for [...]*, 1965, p. 330, colonne 2.

⁵ *Rm* 8, 29 : « Car ceux que d'avance il a discernés, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères; »

1 Co 15, 49 : « Et de même que nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons aussi l'image du céleste. »

T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for [...]*, 1965, p. 331, colonne 1.

Pour Merton, ce radical chemin de conversion menant à une réelle perfection chrétienne ne s'adresse pas seulement aux religieux et religieuses mais à tous les chrétiens et chrétiennes de par leur vocation baptismale¹. Mais les uns comme les autres ne peuvent atteindre seuls cet objectif de perfection chrétienne puisque celle-ci demeure le fruit d'un partenariat humano-divin où l'Esprit Saint assume un rôle clé, comme l'affirme Merton à plusieurs occasions dans son texte. À ce propos, il écrit :

The prophets point, however, to a complete interior renewal of man by the Holy Spirit (Ezechiel 11 :19 ; 36 :26) and declare that at the coming of the messianic kingdom the Holy Spirit will descend upon all men (Joel 3:1).²

Et il poursuit : « This rebirth is the work of the Holy Spirit »³, avant de conclure :

When man obeys the commandments of Christ, particularly the command to love, the Holy Spirit dwells in his heart with the Father and the Son, guiding him secretly but securely in the ways of Christ. The Holy Spirit helps man to control his passions and to discipline himself (Romans 8:13). He strengthens him in persecution and teaches him to pray. He fills him with charity and brings him to perfect unity with God and with other men in Christ (Colossians 3: 14).⁴

Cette avancée vers la perfection chrétienne s'avère être l'œuvre de toute une vie, atteste Merton. Elle est soumise à des passages qui correspondent aux grandes étapes de la vie spirituelle que sont les voies purgative, illuminative et unitive. Elle demeure exigeante et requiert de tous et toutes une « fidélité héroïque » dans le renoncement⁵. Fait à remarquer, Merton reprend, en les approfondissant, ces incontournables de la conversion chrétienne dans ses trois autres articles publiés sur le sujet en 1966 et 1968 dans des revues monastiques.

¹ T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for [...]*, 1965, p. 329, colonne 1.

² T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for [...]*, 1965, p. 330, colonne 1.

³ T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for [...]*, 1965, p. 330, colonne 2.

⁴ T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for [...]*, 1965, p. 330, colonne 2 et p. 331 colonne 1.

⁵ T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for [...]*, 1965, p. 329, colonne 1.

iii) Une troisième réflexion (1966)

Dans sa troisième réflexion publiée en 1966 sous le titre « *Conversatio Morum* », Merton se montre conscient de l'importance du vœu de conversion des mœurs pour le renouveau de la vie monastique en cette période d'*aggiornamento* post conciliaire. Il y dénonce la superficialisation et l'extériorisation de la mise en œuvre de ce vœu au cours des derniers siècles. Merton propose une fois de plus le retour à l'esprit de saint Benoît et de sa *Règle*. Plus encore, il suggère d'enraciner l'herméneutique de ce vœu dans un nouvel extrait biblique. Alors que la tradition monastique bénédictine privilégiait, comme cadre d'interprétation du vœu de conversion des mœurs, le récit de la vocation des apôtres (*Mt* 4, 18-22)¹, le récit de la première communauté chrétienne (*Ac* 2, 44-47 ; 4, 32-35)², et l'invitation faite par Jésus au jeune riche de vendre tous ses biens et de suivre Jésus (*Mt* 19, 21)³, Merton propose, quant à lui, le texte de l'évangéliste Marc sur les conditions pour suivre Jésus (*Mc* 8, 34-38)⁴. Il insiste tout particulièrement sur le verset 34¹. Il affirme alors :

¹ *Mt* 4, 18-22 :

- 18 Comme il cheminait sur le bord de la mer de Galilée, il vit deux frères, Simon, appelé Pierre, et André son frère, qui jetaient l'épervier dans la mer ; car c'étaient des pêcheurs.
 19 Et il leur dit : « Venez à ma suite, et je vous ferai pêcheurs d'hommes. »
 20 Eux, aussitôt, laissant les filets, le suivirent.
 21 Et avançant plus loin, il vit deux autres frères, Jacques, fils de Zébédée, et Jean son frère, dans leur barque, avec Zébédée leur père, en train d'arranger leurs filets ; et il les appela.
 22 Eux, aussitôt, laissant la barque et leur père, le suivirent.

² *Ac* 2, 44-47 :

- 44 Tous les croyants ensemble mettaient tout en commun ;
 45 ils vendaient leurs propriétés et leurs biens et en partageaient le prix entre tous selon les besoins de chacun.
 46 Jour après jour, d'un seul cœur, ils fréquentaient assidûment le Temple et rompaient le pain dans leurs maisons, prenant leur nourriture avec allégresse et simplicité de cœur.
 47 Ils louaient Dieu et avaient la faveur de tout le peuple. Et chaque jour, le Seigneur adjoignait à la communauté ceux qui seraient sauvés.

Ac 4, 32-35 :

- 32 La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme. Nul ne disait sien ce qui lui appartenait, mais entre eux tout était commun.
 33 Avec beaucoup de puissance, les apôtres rendaient témoignage à la résurrection du Seigneur Jésus, et ils jouissaient tous d'une grande faveur.
 34 Aussi parmi eux nul n'était dans le besoin ; car tous ceux qui possédaient des terres ou des maisons les vendaient, apportaient le prix de la vente
 35 et le déposaient aux pieds des apôtres. On distribuait alors à chacun suivant ses besoins.

T. MERTON. «*Conversatio Morum*», [...], 1966, p. 134.

³ T. MERTON. «*Conversatio Morum*», [...], 1966, p. 134.

⁴ *Mc* 8, 34-38 :

- 34 Appelant à lui la foule en même temps que ses disciples, il leur dit : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix, et qu'il me suive.

Perhaps the best Gospel text for a full understanding of *conversatio morum* in its radical and essential demands (which are simply those of the Christian life itself, taken literally and perfectly) is Mark 8: 34-38, and the corresponding passages in the other synoptics. The Christian, therefore in a very special sense the monk, is called to 'deny himself and take up his cross and follow Me'. *Conversatio morum* is a life which renounces care according to the teaching of the Sermon of the Mount in order to fix all the love and attention of the heart on Christ alone. [...]. Understood in this light, the vow obviously includes within its scope the obligations of poverty and chastity.²

À son avis, confie-t-il aux novices sous sa responsabilité dans les années 1960, ce passage biblique inclut toutes les composantes indispensables à une saisie plus juste du vœu de conversion des mœurs³. En effet, tout en faisant appel à l'inévitable renoncement caractéristique de tout chemin de conversion, cet extrait biblique accorde une place centrale à la réalité de la croix d'une part, tout en soulignant le caractère éminemment plus personnel que communautaire du renoncement à soi d'autre part.

35 Qui veut en effet sauver sa vie la perdra, mais qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile la sauvera.

36 Que sert donc à l'homme de gagner le monde entier, s'il ruine sa propre vie ?

37 Et que peut donner l'homme en échange de sa propre vie ?

38 Car celui qui aura rougi de moi et de mes paroles dans cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'homme aussi rougira de lui, quand il viendra dans la gloire de son Père avec les saints anges. »

T. MERTON. «*Conversatio Morum*», [...], 1966, p. 135.

¹ Mc 8, 34 : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix, et qu'il me suive ».

Alors que Merton commente très brièvement les versets 35, 36 et 38 de Mc 8 et omet de le faire pour le verset 37, il accorde beaucoup plus d'importance au verset 34 avec ses trois impératifs essentiels, destinés à qui veut suivre Jésus : i) renoncer à soi, ii) se charger de sa croix iii) et suivre Jésus. C'est comme si les versets 35, 36 et 38 n'avaient de sens qu'en fonction de ce verset 34 dont ils soulignent la radicalité et l'extrême importance. Notre interprétation se voit confirmée par l'exégète Camille Focant qui, dans son commentaire de Mc 8, 34, écrit : « Cette série de paroles est reliée par la répétition de la conjonction « car », par laquelle le narrateur en souligne l'unité. En fait, les quatre affirmations des v. 35-38 apparaissent comme autant de justifications de la première sentence (v. 34) ». C. FOCANT. *L'évangile selon Marc*, coll. «*Commentaire biblique. Nouveau Testament*», n° 2, Paris, Cerf, 2004, p. 327.

² T. MERTON. «*Conversatio Morum*», [...], 1966, p. 135.

³ T. MERTON. *The Vow of Conversion*, conférence donnée le 19 août 1964 et répertoriée sous le titre de *Vow of Conversion of Manners*, [...], 1988, Merton AA 2228, face A.

iv) Une quatrième réflexion (1968)

Sa quatrième réflexion, « Rebirth and the New man in Christianity », ne s'adresse pas d'abord aux moines, même si elle a été publiée en 1978 dans la revue *Cistercian Studies*. Merton l'avait écrite en octobre 1967 à l'intention du public japonais, comme préface à l'édition japonaise de *The New Man*¹, avant de la retravailler et de la terminer en avril 1968², quelques mois avant son décès. Merton voulait y présenter à un public non chrétien, l'essentiel de la *metanoia* chrétienne³. Il y place au cœur de sa réflexion sur la conversion, le célèbre entretien nocturne de Nicodème avec Jésus, rapporté en exclusivité par l'apôtre Jean (*Jn* 3, 3-8). « You must be born again. » (*Jn* 3,7). Cette réponse de Jésus à Nicodème, Merton la reprend quatre fois dans ses deux textes, comme un *leitmotiv* pour les rythmer et amener ainsi ses lecteurs, ses lectrices, à prendre très au sérieux cette invitation de Jésus à Nicodème⁴. « You must be born again. » « You must be born again. » Merton invite le chrétien et la chrétienne à véritablement « re-naître. »

Le titre de cet article « Rebirth and the New Man in Christianity » présente les deux pôles autour desquels Merton articule sa réflexion. L'humain doit obligatoirement « renaître » pour devenir cette « créature nouvelle », ce « nouvel homme » dont parle l'apôtre Paul. Or cette « créature nouvelle » l'est, dans la mesure où l'Esprit, responsable de cette renaissance, s'empare véritablement du cœur humain et devient effectivement cette nouvelle identité de « l'homme nouveau », comme l'écrit Merton :

¹ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The New Man* October 1967», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, Edited by R. E. Daggy, Oakville, Ontario, Mosaic Press, 1981, p. 109-116.

² Dans «Rebirth and The New Man in Chistianity», Merton a repris l'intégral de sa «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*». Il y a ajouté une longue introduction de deux pages et il a enrichi le corps du texte de quelques paragraphes. Seul est absent de : « Rebirth and the New Man in Christianity» un court paragraphe en finale de cette préface. T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», [...], p. 116. L'importance de cette réflexion de Merton est telle que l'éditeur de la version française, publiée en 1994 dans les *Collectanea Cisterciensia* écrit : « Cet article, publié pour la première fois dans notre revue-sœur *Cistercian Studies* 13 (1978), p. 289-296, sous le titre de « Rebirth and the New Man in Christianity », est fondamental pour saisir le centre de la spiritualité vers laquelle aspirait Thomas (Louis) Merton. [...] C'est pourquoi nous estimons indispensable de le reproduire ici, pour la première fois en français. » T. MERTON. « Nouvelle naissance et homme nouveau dans le christianisme », *Collectanea Cisterciensia*, vol. 56, n° 1, p. 3-10. Traduction faite par Monique Simon ocso.

³ Merton lui-même situe sa réflexion dans la ligne de la *metanoia* chrétienne dont il parle explicitement en introduction et en conclusion de son article. T. MERTON. «Rebirth and the New Man in Christianity», [...]1978 (1968), p. 289-297.

⁴ T. MERTON. «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 290, 291 et 292.

‘You must be born of the Spirit’.

It is not enough to remain the same ‘self’, the same individual ego, with a new set of activities and a new lot of religious practices. One must be born of the Spirit who is free, and who teaches the inmost depths of the heart by taking that heart to Himself, by making Himself one with our heart, by creating for us, invisibly, a new identity: by being Himself that identity. (1 Corinthians 2: 6-16, 2 Corinthians 3: 12-18, Romans 8: 14-17 etc.).¹

Même si dans cet article la référence biblique au texte paulinien de *Ga 2, 20a* – « Ce n’est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi » - n’a pas été explicitement incluse par Merton à la suite des autres références de l’apôtre Paul (*1Co 2, 6-16* ; *2Co 3, 12-18* ; *Rm 8, 14-17* etc.), elle l’a été de toute évidence implicitement alors que Merton définit la nouvelle identité chrétienne comme celle qui se laisse totalement investir par l’Esprit au point où c’est l’Esprit du Christ qui non seulement façonne cette identité mais devient cette identité². Nous croyons alors justifié d’inclure ce verset de *Ga 2, 20a* comme représentatif de la pensée de Merton sur la conversion. D’une part, parce que Merton l’associe lui-même à *Rm 8, 15-17* dans *Zen and the Birds of Appetite* (1968)³ et que cette référence à *Rm 8, 15-17* est citée par Merton lui-même en finale du présent extrait. D’autre part, parce que Merton s’appuie souvent sur cette citation de *Ga 2, 20a* dans ses écrits⁴, sans même toujours en identifier la source comme s’il l’assumait connue. L’importance accordée par Merton à ce verset biblique paulinien a d’ailleurs amené Anne

¹ T. MERTON. «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 294-295. La mise en relief de *etc.* a été faite par l’auteur de la présente recherche dans le but de souligner que Merton laissait volontairement ouverte sa liste de citations bibliques et était conscient de ne pas inclure toutes les références bibliques impliquées dans sa réflexion.

² T. MERTON. «Rebirth and the New Man in Christianity», 1978 (1968), p. 294-295.

³ Merton y écrit : «Here it is essential to remember that for a Christian ‘the word of the Cross’ is nothing theoretical, but a stark and existential experience of union with Christ in His death in order to share in His resurrection. To fully ‘hear’ and ‘receive’ the word of the Cross means much more than simple assent to the dogmatic proposition that Christ died for our sins. It means to be ‘nailed to the Cross with Christ,’ so that the ego-self is no longer the principle of our deepest actions, which now proceed from Christ living in us. ‘I Live, now not I, but Christ lives in me.’ (Gal. 2:19-20; see also Romans 8:5-17) To receive the word of the Cross means the acceptance of a complete self-emptying, a *Kenosis*, in union with self-emptying of Christ ‘obedient unto death.’ (Phil. 2:5-11)» T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, New York, A New Directions, 1968 (1966), p. 55-56.

⁴ T. MERTON. «Prologue. No Man is an Island», *No Man is and Island*, [...], 1955, p. 15 ; *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 5 ; «Preface to the Japanese Edition of *Seeds of Contemplation*, March 1965», *Introduction East & West* [...], 1981, p. 71 ; «Christian Humanism», *Spiritual Life*, vol. 13, n° 4, 1967, p. 226 ; «The Discovery of Christ», *Christian Readings*, vol. III, Advent to Easter, year I, J. E. Rotelle (ed.), New York, Catholic Book Publishing Co., 1972 (1955), p. 193.

Carr à l'emprunter comme titre du cinquième chapitre de son livre : *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self* (1988)¹, après qu'elle ait pris la peine de préciser dans son premier chapitre le lien existant chez Merton entre le « vrai moi » et la confiance de Paul aux Galates au verset 20a de son *Épître*. Elle écrit :

In the self-communication of God which is begun at baptism, the discovery of personal identity occurs because God, who bears the secret of personal self, begins to live in the individual not merely as Creator but as the "other and true self". Merton quotes Paul as he will often do in reflecting on the theme of the true self : *Vivo, iam non ego ; vivit vero in me Christus*. ('I live, now not I, but Christ lives in me.' (Ga 2:19-20)²

Ce lien établi par Merton entre le « vrai moi » et Ga 2, 20a est d'ailleurs souligné par Robert Barron dans sa récente recension de l'édition intégrale de *The Inner Experience : Notes on Contemplation* (2003 [1959])³. Dans son commentaire du second chapitre de ce livre, intitulé « The Awakening of the Inner Self », l'auteur affirme : « Merton argues that this awakening is similar to what Paul spoke when he said <It is no longer I who live, but Christ who lives in me.> »⁴

v) Une cinquième réflexion (1968)

Dans le cinquième article, intitulé « Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy' »⁵ et publié en 1968, tout juste un mois avant son décès⁶, Merton reprend les deux pôles de la conversion développés dans l'article précédent, soit la renaissance et l'homme nouveau. S'inspirant de la réflexion scientifique et spirituelle du psychanalyste persan Reza Arasteh, sur « l'unification pleine et ultime de l'humain », Merton précise sa

¹ A. CARR. «'I Live Now Not I ...'», *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, p. 75-95.

² A. CARR. *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, p. 16. Nous demeurons étonnée de voir que Carr tout en ne citant que la parole de Ga 2, 20a inclut presque toujours les versets 19 et 20 dans sa référence.

³ T. MERTON. *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, Introduced [...], 2003, xvi + 176 p.

⁴ R. BARRON «A Unique Experience. Review of *The Inner Experience : Notes on Contemplation*», *The Merton Seasonal*, vol. 28, n° 3, 2003, p. 26.

⁵ Ce sont des extraits de cet article de Merton que Walter Conn a choisi de publier dans son recueil de textes sur la conversion pour illustrer l'apport théologique de Merton en la matière. W. E. CONN. «Final Integration», *Conversion. Perspectives on Personal and Social Transformation*, [...], 1978, p. 263-272.

⁶ T. LENTFOEHR. «Thomas Merton : <The Dimension of Solitude>», *American Benedictine Review*, vol. 23, n° 3, 1972, p. 347.

vision concernant cette renaissance et cette identité nouvelle dans le Christ, en lui donnant une dimension transculturelle et universelle¹. Pour Merton, le chrétien, et tout spécialement le moine, est appelé à renaître à une dimension universelle, et ce, au-delà de toutes les différences culturelles. C'est alors qu'il devient pleinement mature et catholique, au sens étymologique du terme, comme l'explique Merton :

The man who has attained final integration is no longer limited by the culture in which he has grown up. [...] He accepts not only his own community, his own society, his own friends, his own culture, but all mankind. He does not remain bound to one limited set of values in such a way that he opposes them aggressively or defensively to others. He is fully 'catholic' in the best sense of the word. He has a unified vision and experience of the one truth shining out in all its various manifestations.²

Cette renaissance ne peut être que le fruit d'un long et profond processus de désintégration et de réintégration psycho-spirituelles, que Merton associe à la nuit obscure de Jean de la Croix³. Cette désintégration psycho-spirituelle ne peut advenir hors d'une véritable crise existentielle⁴. Malheureusement, un milieu monastique trop rigide et craintif des appels inédits de l'Esprit dans la vie de ses membres risque de rendre impossible la traversée de cette crise existentielle⁵. Et pourtant, affirme Merton, ce même milieu devrait y conduire chacun de ses membres. À ce sujet, il écrit :

Seen from the viewpoint of monastic tradition, the pattern of disintegration, existential moratorium and reintegration on a higher, universal level, is precisely what the monastic life is meant to provide.⁶

1.3.3 Une réflexion sur la conversion, dans le cadre de ses fonctions comme maître des novices

Dans sa tâche de maître des novices⁷, Merton a également été appelé à traiter de cette réalité de la conversion chrétienne par le biais de son enseignement sur le vœu de

¹ T. MERTON. «Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy'», [...], 1968, p. 92.

² T. MERTON. «Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy'», [...], 1968, p. 94.

³ T. MERTON. «Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy'», [...], 1968, p. 95.

⁴ T. MERTON. «Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy'», [...], 1968, p. 96.

⁵ T. MERTON. «Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy'», [...], 1968, p. 97.

⁶ T. MERTON. «Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy'», [...], 1968, p. 96.

⁷ Merton a assumé le rôle de maître des novices de 1955 à 1965.

conversion des mœurs. Les enregistrements sonores des conférences données par Merton aux moines, sur ce thème du vœu de conversion des mœurs, sont conservés aux archives du Centre Thomas Merton¹. Neuf d'entre eux sont actuellement accessibles au grand public par le biais de Credence Communications². Le contenu de ce matériel sonore sur la conversion demeure encore inédit puisque, selon l'archiviste en chef du Centre Thomas Merton, il n'existe aucune transcription écrite archivée de leur contenu³.

Une première analyse du contenu de six de ces audiocassettes nous permet de prendre conscience de l'ampleur des préoccupations de Merton touchant la conversion chrétienne et du sérieux de la problématique sous-tendant sa réflexion sur le sujet. De plus, elle nous permet de saisir, à la fois son très grand souci pédagogique de rejoindre les moines en formation, et sa stratégie de faire appel à toutes ses expériences humaines pour bien leur faire saisir ses propos. L'apport de ce matériel nous semble unique, puisque Merton y exprime tout naturellement, spontanément et librement sa pensée dans un contexte relationnel propice aux confidences, aux élans de vie et à la créativité. Nous avons là, accès à des facettes impalpables de Merton, insoupçonnables à travers le médium de l'écriture. Ce sont des intonations, des interrogations, des insistances, des anecdotes, des histoires, des interactions avec son auditoire qui laissent entrevoir les préoccupations et le grand souci de Merton face à la conversion. On y détecte l'habileté du pédagogue qui articule sa réflexion à même les matériaux que lui fournissent la *Bible*, la tradition monastique, les courants de vie mystique, tant occidentaux qu'orientaux, la psychologie

¹ Le Centre Thomas Merton est situé à l'université Bellarmine de Louisville au Kentucky. Une recherche dans la banque de données de la bibliothèque de cette université nous a permis de repérer 18 documents sonores. Tous portent le même libellé de 'conversion of manners' selon les informations fournies par Paul Pearson, archiviste en chef du Centre Thomas Merton, dans une lettre personnelle en date du 24 janvier 2004, (page consultée le 22 novembre 2003), <http://library.bellarmino.edu/search/Xmerton+andconversion&l=&m=&b=&SORT=D...>

² Credence Communications, P. O. Box, 11083, Kansas City, MO, 641119, (page consultée le 14 novembre 2003) <http://www.credencecommunications.com/docs/merton.php>.

T. MERTON. *Conversion*, conférences données le [...], 1988, Merton AA 2106 ; *Conversion in Christ*, conférences données le [...], 1988, Merton AA 2229 ; *Permanent Conversion to God*, conférences données le [...], 1988, Merton AA 2231 ; *The Commitment to Conversion*, conférences données le [...], 1988, Merton AA 2233 ; *The Patience of Conversion*, conférence donnée le [...], 1988, Merton AA 2232 ; *The Vow of Conversion*, conférences données le [...], 1988, Merton AA 2228 ; *Becoming Our True Self*, conférences données le [...], 1989, Merton AA 2230 ; *De Conversione*, conférences données le [...], 2000, Merton AA 3280 ; *The Quest. The Quest for the Grail and Conversion of Manners*, conférences données le [...], 2001, Merton AA 3403.

³ Lettre personnelle de Paul M. Pearson, directeur et archiviste au *The Thomas Merton Center*, en date du 21 janvier 2004.

et la psychanalyse, la littérature contemporaine et ancienne, et tous les événements, même banals du quotidien. Merton sait exploiter très habilement la substance théologique des écrits passés et présents, religieux et non-religieux, pour en extraire un message théologique pour aujourd'hui.

1.3.4 Une réflexion sur la conversion, ouverte au grand public

Enfin, un examen sommaire des titres et des contenus de l'œuvre de Merton nous amène à croire que ce dernier y aborde la réalité de la conversion chrétienne. Nous pensons plus particulièrement à : *Thoughts in Solitude* (1953), *The Living Bread* (1956), *Basic Principles of Monastic Spirituality* (1957), *The Silent Life* (1957), *The Wisdom of the Desert* (1960), *The New Man* (1961), *New Seeds of Contemplation* (1962), *Life and Holiness* (1963) et *The Inner Experience. Notes on Contemplation* (2003)¹.

1.4 L'intérêt des chercheurs pour Merton : le moine-converti

Introduction

Comme nous l'avons mentionné précédemment, Merton, le moine-écrivain, a laissé en héritage un très large éventail d'écrits tout à la fois reconnus pour leur qualité littéraire que pour la richesse de leur contenu. Aussi les recherches se sont multipliées autour de l'homme et de l'œuvre et quelques uns des chercheurs se sont intéressés plus spécifiquement à cette facette mertonienne du moine-converti. Après avoir fait état des grands secteurs de recherches consacrés à Merton et à son œuvre et après avoir souligné l'intérêt des chercheurs pour l'expérience de conversion chrétienne vécue par Merton nous nous arrêterons plus longuement sur les diverses facettes de la conversion, telle qu'elle a été vécue par Merton et perçue par les chercheurs.

¹ La liste des oeuvres de Merton par ordre chronologique : T. MERTON. *The Living Bread*, New York, A Dell Book, 1956, 159 p. ; *Basic Principles of Monastic Spirituality*, Louisville, KY, Abbey of Gethsemani, 1957, 35 p. ; *The Silent Life*, New York, A Chapel Book, Dell Pub. Co., 1957, 159 p. ; *Thoughts in Solitude*, New York, Farrar, Straus and Cudahy, 1958, 124 p. ; *The Wisdom of the Desert: Sayings from the Desert Fathers of the Fourth Century*, Translation by Thomas Merton, New York, A New Directions Book, 1960, ix + 81 p. ; *The New Man*, [...], 1961, 248 p. ; *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, xv + 292 p. ; *Life and Holiness*, [...], 1963, xii + 162 p. ; *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003, xvi + 176 p.

1.4.1 Les grands champs d'intérêts des chercheurs

Comme nous l'avons affirmé précédemment, les recherches et les publications abondent autour de Merton et de son œuvre. Dans leur bibliographie des sources secondaires publiée en 2002, Breit *et al.* relèvent 86 thèmes de recherches autour de Merton et de son œuvre couvrant de multiples sphères d'étude, allant de la littérature à la spiritualité, en passant par la culture, la poésie, la technologie, l'écologie, la guerre, la mystique, l'œcuménisme, le racisme, le bouddhisme, le zen, le monachisme, la vie contemplative et la réalité du « moi ». L'examen du titre des mémoires et thèses publiés de 2001 à ce jour et l'analyse des mises à jour faites par *The Merton Seasonal* depuis 2001 nous permettent de distinguer 74 domaines de recherche dont quelques nouveaux domaines, non identifiés par Breit *et al.* (2002), traitant entre autres de Merton l'amoureux, de Merton et la sexualité, des Shakers et du confucianisme.

1.4.2 La conversion de Merton : un des champs d'intérêt des chercheurs

Absent des plus récents inventaires de recherche effectués par *The Merton Seasonal* et par le *World Catalogue* pour les recherches publiées depuis l'année 2001, le thème de la conversion figure cependant parmi les grands thèmes de recherches répertoriés par Breit *et al.* (2002). Si le thème de la conversion ne se retrouve pas parmi les grands thèmes 'vedettes' (poésie N = 57, « moi » N = 41, contemplation N = 36, spiritualité N = 28, monachisme N = 26, zen N = 25, vie mystique N = 22), il se situe cependant au 10^e rang des thèmes retenus par Breit *et al.* (2002) avec les 19 recherches et publications qui lui sont consacrées¹, à égalité avec les thématiques consacrées au développement psychologique/spirituel, à la paix et aux mouvements de paix.

Au moins 25 chercheurs et chercheuses se sont intéressés à ce thème de la conversion chez Thomas Merton. Ceux-ci se sont plus spécifiquement arrêtés à réfléchir sur la conversion ou les conversions vécues par Merton lui-même, que ce soit au moment de son adhésion au catholicisme, au moment de son insertion dans la communauté trappiste

¹ Nous nous sommes rendue compte de l'absence de quelques références sur ce thème de la conversion dans l'ouvrage de Breit *and al.* (2002), pour la période de couverture de ces auteurs (1945-2000). Voir l'Annexe n° 1 : Recension des recherches consacrées au thème de la conversion chez Merton.

du monastère de Gethsemani, ou au moment de sa prise de parole publique sur les grandes questions sociales et politiques états-uniennes des années 1960.

1.4.3 Les diverses facettes de la conversion de Merton : des champs d'intérêt pour les chercheurs

Introduction

Parmi ces chercheurs et chercheuses, certains se sont centrés sur la conversion même de Merton et la proposent en modèle, aux croyants et croyantes de ce siècle. D'autres ont cherché à repérer les grandes étapes de sa conversion. Certains ont tenté d'en dégager la dynamique psycho-spirituelle. Enfin, quelques autres chercheurs se sont plus spécifiquement penchés sur les conditions qui ont entouré et favorisé cette même conversion de Merton.

i) La conversion de Merton : un modèle de conversion chrétienne pour aujourd'hui

Plusieurs auteurs se sont intéressés à l'événement de la conversion de Merton. Parmi eux, certains ont jugé cette dernière suffisamment importante et représentative pour l'insérer dans leurs études plus globales de la conversion chrétienne. Nous en nommons quatre.

Le premier est un trappiste, A. J. Krailsheimer. En 1980, il a publié un livre intitulé *Conversion*¹ dans lequel il présente divers modèles de conversion dont celles de l'apôtre Paul, d'Augustin, de François d'Assise, d'Ignace de Loyola, de Blaise Pascal, de Charles de Foucauld et d'Édith Stein. Il consacre son dernier chapitre à Thomas Merton². S'appuyant sur le célèbre récit autobiographique de la conversion de Merton – *The Seven Storey Mountain* (1948) – Krailsheimer présente un très bref résumé de cette autobiographie spirituelle de 429 pages. Il insiste sur les grands moments de la conversion de Merton tout en manifestant quelques réserves quant à la personnalité instable de Merton qu'il qualifie d'angoissée et ambivalente.

¹ A. J. KRAILSHEIMER. *Conversion*, London, SCM Press, 1980, 170 p.

² A. J. KRAILSHEIMER. «Thomas Merton», *Conversion*, [...], 1980, p. 141-151.

Tout comme Krailsheimer quelques années auparavant, les seconds chercheurs, Kerr et Mulder, ont présenté dans leur livre *Conversions : The Christian Experience* (1983)¹, l'extrême richesse et variété des expériences chrétiennes de conversion, en partageant les grands moments de la conversion de cinquante grandes et grands convertis du christianisme, accompagnés de quelques extraits autobiographiques. Y figure, Thomas Merton (1915-1968), aux côtés des grands convertis des XIX^e et XX^e siècles que sont Newman (1801-1890), Tolstoï (1828-1910), Thérèse de Lisieux (1873-1897), Albert Schweitzer (1875-1965) et Simone Weil (1909-1943), au côté des grands convertis des premiers siècles du christianisme que sont l'apôtre Paul, l'empereur Constantin (ca. 280-337) et Augustin (354-430), et au côté des grands convertis des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles que sont Ignace de Loyola (1491?-1556), Thérèse d'Avila (1515-1582), Blaise Pascal (1623-1662), John Bunyan (1628-1688) et John Newton (1725-1807). Les auteurs ont retenu comme fait caractéristique de la conversion de Merton, les événements de son baptême, de sa première confession et de sa première communion. Ces événements sont décrits par Merton lui-même dans *The Seven Storey Mountain* (1948)² et sont souvent repris par les chercheurs intéressés à étudier cette réalité de la conversion de Merton.

Le troisième chercheur, Patrick Allitt, est l'auteur de *Catholic Converts : British and American Intellectuals turn to Rome*³. Dans ce livre publié en 1997, l'auteur cherche à démontrer l'influence prépondérante des grands intellectuels convertis du XX^e siècle. C'est dans son chapitre : « The Preconciliar Generation 1935-1962⁴ », qu'il inclut Thomas Merton parmi les grands intellectuels convertis au catholicisme de cette période pré-conciliaire, aux côtés de Marshall McLuhan, Avery Dulles, Dorothy Day, Robert Lax, Edward Rice. Dans ce livre, l'auteur cherche à démontrer l'influence sociale marquante de ce groupe d'intellectuels américains convertis au catholicisme. Ces intellectuels américains, convertis au catholicisme, forment un sous-groupe d'intellectuels qui, selon Allitt ont engagé leur talent littéraire au nom de leurs convictions religieuses. Ainsi en fut-il de Merton.

¹ H. T. KERR and J. M. MULDER (eds.) «Thomas Merton (1915-1968)», *Conversions. The Christian Experience*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Pub., 1983, p. 237-242.

² T. MERTON. *The Seven Storey Mountain*, [...], 1948, p. 221-225.

³ P. ALLITT. *Catholic Converts. British and American Intellectuals Turn to Rome*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1997, xii + 343 p.

⁴ P. ALLITT. «The Preconciliar Generation 1935-1962», *Catholic Converts* [...], 1997, p. 309-331.

Le quatrième chercheur, Kees Waaijman, a publié en 2000, dans sa version originale néerlandaise¹, et en 2002, dans sa version anglaise, un volumineux ouvrage consacré à la recherche fondamentale en spiritualité, et intitulé : *Spirituality, Forms, Foundations, Methods*². Ce livre constitue l'aboutissement de plus de 30 ans de recherche en spiritualité, effectuée à l'Institut Titus Brandsma de l'université de Nimègue³. C'est dans le cadre de ses travaux sur les méthodes de recherche en spiritualité, que Waaijman a analysé cinq autobiographies spirituelles, dont celle de Merton : *The Seven Storey Mountain* (1948), aux côtés de celles d'Augustin, de l'apôtre Paul, de Catherine de Sienne et de Thérèse de Lisieux⁴. Il s'était fixé comme objectif de dégager cinq modèles de transformations spirituelles susceptibles de baliser la route de l'accompagnement spirituel.

ii) La conversion de Merton : ses grandes étapes et son processus psycho-spirituel

Si certains chercheurs comme, Krailsheimer, Kerr et Mulder, Allitt et Waaijman, ont sanctionné de façon indéniable la réalité même de la conversion de Thomas Merton au catholicisme et ont intronisé l'homme au temple des grands convertis de l'histoire du christianisme et de l'histoire du XX^e siècle, la majorité d'entre eux se sont appliqués à faire une analyse minutieuse de la conversion vécue par Merton pour en dégager les grandes étapes, les facteurs déterminants et même le processus psycho-spirituel la sous-tendant.

C'est en 1962, du vivant de Merton, que Frank Dell'Isola s'est penché sur les facteurs qui ont conduit Merton à la conversion au catholicisme et sur les grandes étapes de son

¹ K. WAAIJMAN. *Spiritualiteit: vormen, grondslagen, methoden*, Kampen, Kok, Gent, Carmelitana, 2000, 954 p.

² K. WAAIJMAN. *Spirituality, Forms, Foundations, Methods, Studies in Spirituality Series*, n° 8, Leuven, Peeters, 2002, viii + 968 p. Cette recherche n'apparaît pas dans la mise à jour effectuée par *The Merton Seasonal*.

³ Voici comment les éditions Peeters de Leuven présentent l'institut Titus Brandsma et le chercheur à qui il est dédié : «The Titus Brandsma Institute is an academic center of research in spirituality founded in 1967 by the Catholic University of Nijmegen and the Carmelite Order. Titus Brandsma, who from 1923 on was a professor of philosophy and the history of mysticism, especially that of the Low Countries, died in 1942 as a martyr in the Nazi death camp of Dachau and was beatified in 1985. The Institute continues his research in spirituality and mysticism.» K. WAAIJMAN. *The Mystical Space of Carmel*, [...], 1999, endos de la page couverture.

⁴ K. WAAIJMAN. «Some Spiritual Autobiographies», *Spirituality. Forms, Foundations, Methods*, [...], 2002, p. 895-911.

développement psycho-religieux. C'est dans un court article, « The Conversion and Growth of Thomas Merton¹ », que Dell'Isola relie la conversion de Merton à l'événement de son baptême et repère deux événements qui l'ont conduit à adhérer à la foi catholique en novembre 1938. Le premier événement remonte à 1937, au moment où Merton se voit touché intellectuellement et intérieurement par la lecture du livre d'Étienne Gilson : *The Spirit of Medieval Philosophy* (1936)². Le deuxième événement date de septembre 1938, au moment où Merton, profondément remué par le contenu d'un livre de Gerard Manley Hopkins, prend la décision d'aller rencontrer un prêtre à l'église catholique *Corpus Christi* de New York pour lui demander de devenir catholique³. Devenu catholique, Merton poursuit son chemin de transformations intérieures. S'appuyant sur l'analyse de quatre œuvres de Merton – *The Seven Storey Mountain* (1948), *The Waters of Siloe* (1949), *The Sign of Jonas* (1953) et *No Man is an Island* (1955), Dell'Isola identifie quatre grandes étapes de maturation psycho-religieuse de Merton, correspondant à chacune des œuvres étudiées⁴. Sans le mentionner explicitement, Dell'Isola assume donc l'existence d'une conversion continue chez Merton, laquelle procède par étapes.

La deuxième chercheuse, Elena Malits, consacre sa recherche doctorale, déposée en 1974, à l'étude de cette conversion continue chez Merton⁵. S'appuyant sur la vision même de Merton, qui présuppose le caractère continu de la conversion chrétienne, et exploitant une des grandes métaphores mertonniennes, celle du voyage, elle tente de démontrer que la conversion de Merton s'est déployée en trois grands temps. Prenant appui sur le modèle de conversion développé par Bernard Lonergan, lequel souligne l'existence dans la vie humaine de trois grands types de conversion : les conversions intellectuelle, morale et religieuse⁶, Elena Malits prouve que Merton, à des moments

¹ F. DELL'ISOLA. «The Conversion and Growth of Thomas Merton», *Cross and Crown*, vol. 14, 1962, p. 53-61.

² F. DELL'ISOLA. «The Conversion and Growth of Thomas Merton», [...], 1962, p. 53-54. Ce livre d'Étienne Gilson exerça également un influence déterminante auprès d'autres intellectuels de cette période préconciliaire. P. ALLITT. «The Preconciliar Generation 1935-1962», *Catholic Converts* [...], 1997, p. 323.

³ F. DELL'ISOLA. «The Conversion and Growth of Thomas Merton», [...], 1962, p. 54-55.

⁴ F. DELL'ISOLA. «The Conversion and Growth of Thomas Merton», [...], 1962, p. 58-59.

⁵ E. MALITS. *Journey Into the Unknown: Thomas Merton's Continuing Conversion*, [...], 1974, xvi + 416 p.

⁶ B. J. F. LONERGAN. *Method in Theology*, New York, Herder and Herder, 1972, xii + 440 p. Il s'agit de la version originale anglaise de : *Pour une méthode en théologie*, [...], 1978, 467 p.

précis de sa vie, a franchi le seuil de chacune de ces conversions. C'est ce qu'elle affirme dans le résumé de sa thèse :

Applying Lonergan's model to Merton's autobiographical material allows us to account for the different levels and stages of his growth, sacrificing neither the elements of continuity nor of discontinuity [...]. There are three developments evident during his life as a monk: assumption of political responsibility; consciousness of subjectivity through the Zen discipline; progressive commitment to a solitary life. Each of these may be understood as continuing conversions – moral, intellectual, and religious, respectively.¹

Théologien américain reconnu pour ses recherches consacrées à la conversion chrétienne, Walter Conn a publié en 1986 le fruit de plus de dix ans de recherches² dans un livre intitulé : *Christian Conversion: A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*³. Dans cette publication, Conn élabore une grille d'observation du développement psycho-religieux à partir des recherches faites en psychologie du développement par Erikson, Piaget, Kolhberg, Fowler et Keagan d'une part, et d'autre part à partir des réflexions du philosophe et théologien Bernard Lonergan sur la conversion⁴. Conn démontre, par le biais de l'analyse de plusieurs des œuvres de Merton⁵, que ce dernier a progressivement franchi les étapes de la maturation psycho-religieuse menant aux quatre formes de conversion identifiées par Lonergan⁶. Walter

¹ E. MALITS. *Journey Into the Unknown. Thomas Merton's Continuing Conversion* [...], 1974, abstract p. 2-3.

² Quelques articles de W. E. CONN selon un ordre chronologique : «Bernard Lonergan's Analysis of Conversion», *Angelicum*, n° 53, 1976, p. 362-404 ; «Conversion: A Developmental Perspective», *Cross Currents*, n° 32, Fall 1982, p. 323-328 ; «Christian Conversion: Development and Theological Reflections on Young Thomas Merton», *Perkins Journal* (Southern Methodist University), vol. 36, Fall 1983, p. 11-23 ; «Merton's "True Self": Moral Autonomy and Religious Conversion», *The Journal of Religion*, n° 65, 1985, p. 513-523.

³ W. CONN. *Christian Conversion: A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, [...], 1986, 347 p.

⁴ B. F. LONERGAN. «Conversion et désintégration», *Pour une méthode en théologie*, [...] 1978, p. 272-280 et *Les voies d'une théologie méthodique, Écrits théologiques choisis*, [...], 1982, p. 222.

⁵ W. CONN. *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, [...], 1986, note 3, p. 324 et 325. Conn y donne la liste des principaux ouvrages autobiographiques de Merton qu'il a consultés que nous présentons selon un ordre chronologique de publication : *The Seven Storey Mountain* (1948), *The Sign of Jonas* (1953), *The Secular Journal* (1959), *Conjectures of a Guilty Bystander* (1966), *The Asian Journal of Thomas Merton* (1973). Conn ajoute à cette liste un roman autobiographique : *My Argument with the Gestapo* (1969).

⁶ B. F. LONERGAN. « Conversion et désintégration », *Pour une méthode en théologie* [...], 1978, p. 272-280 et *Les voies d'une théologie méthodique*, [...], 1982, p. 222. Alors que Lonergan définit les conversions intellectuelle, morale et religieuse dans son livre *Pour une méthode en théologie*, il ne fait

Conn présente les grandes conclusions de cette recherche dans un article synthèse, écrit en partenariat et publié en 1989 sous le titre : « Discerning Conversion¹ ».

Tout comme Walter Conn, John Raab, en 1999², s'inspire des recherches en psychologie du développement, et plus spécifiquement des recherches de Fowler sur les grandes étapes du développement de la foi, pour étudier la maturation psycho-religieuse de Merton. Dans son article « Encountering others : Interpreting the Faith Development of Thomas Merton in Light of Fowlers Stage of Faith » (1999), il analyse les grandes rencontres de Merton avec Dieu, avec le monde et avec les traditions religieuses orientales, ces trois grands « autres », de la vie de Merton. Raab démontre que la maturation psycho-religieuse de Merton respecte les grandes étapes du développement de la foi mises en évidence par Fowler, dans son livre : *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning* (1981)³. Concluant sa recherche, Raab écrit :

His conversion to Catholicism and initial embrace of the monastic life exemplified a synthetic-conventional faith (stage three). I made this argument by illustrating Merton's conception of authority as external to himself, and by characterizing his

que mentionner l'existence de la conversion affective dans *Les voies d'une théologie méthodique*. Walter Conn dans son livre ne semble pas porter attention au fait que Lonergan n'ait pas mentionné l'existence d'une conversion affective dans : *Method in Theology* (1972). De notre côté, nous appuyant sur *Les voies d'une théologie méthodique* nous assumons que Lonergan parle effectivement de conversion affective, et que par conséquent Lonergan distingue quatre catégories de conversions et non pas trois.

¹ J. WOLSKI CONN and W. CONN. «Discerning Conversion», *The Way Supplement*, vol. 64, 1989, p. 63-79.

² J. RAAB. «Encountering Others : Interpreting the Faith Development of Thomas Merton in Light of Fowler's Stage of Faith», *Religious Education*, vol. 94, n° 2, 1999, p. 140-154.

³ J. FOWLER. *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco, Harper & Collins, 1981, xiv + 332 p. Fait intéressant à souligner, Fowler lui-même mentionne à deux reprises, au chapitre 21 de ce livre consacré à la foi universelle, le nom de Merton. Il écrit : «When asked whom I consider to be representatives of this Stage 6 outlook I refer to Gandhi, to Martin Luther King, Jr.,[...] and Thomas Merton. [...] To say that a person embodies the qualities of Stage 6 is not to say that he or she is perfect. Nor is it to imply that he or she is a "self-actualized person" or a "fully functioning human being" – though it seems that most of them are or were, if in somewhat different senses than Abraham Maslow or Carl Rogers intended their terms. [...] To be Stage 6 does not mean to be perfect, whether perfection be understood in a moral, psychological or a leadership sense. [...] Thomas Merton, while still a student at Columbia University came to be clear in his own mind that he wanted to become a saint. Students of his career, however, recognize that his growth toward what we are here calling Stage 6, took paths and required difficulties that were unforeseen in Merton's early visions of sainthood.» J. FOWLER. «Stage 6. Universalizing Faith», *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, [...], 1981, p. 201-202.

relation to the Catholic symbol system. Within the context of Merton's relation to the world, especially in terms of social justice issues, I argued that he moved through stages four and five, first by implementing his own spiritual experience as a locus for theological reflection, and secondly by demonstrating an integration of meaning and symbol that went beyond the "either-or" demythologizing of stage four. Stages five and six of Merton's faith development were discussed in relation to his concern for interreligious dialogue and experience, and to his awareness of a global community. I argued that Merton transcended even the "both-and" paradoxical perspective by grasping the "not-two" insight characteristic of Zen experience.¹

Paradoxalement, Raab semble ignorer les recherches entreprises par Walter Conn en ce domaine de la maturation psycho-religieuse de la foi chez Merton. Rappelons d'abord que Conn, dans son livre *Christian Conversion: A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender* (1986), a étudié avec très grande minutie les étapes du développement de la foi proposées par Fowler², avant de les retracer dans la vie de Merton. Rappelons ensuite que ce livre de Walter Conn est rapidement devenu une référence pour qui veut approfondir la réalité de la conversion chrétienne. Ce qui explique notre étonnement devant le silence de Raab face à la contribution de Conn en ce domaine de la maturation psycho-religieuse inhérente à la conversion chrétienne.

Tout comme Elena Malits, Walter Conn et Joseph Raab, Anne Hawkins poursuit la recherche sur la conversion de Merton. Elle se concentre sur la réalité bien « jungienne » des archétypes de la conversion, présents dans le récit autobiographique de la conversion de Merton – *The Seven Storey Mountain* (1948). Elle les comparera d'ailleurs à ceux d'Augustin et de Bunyan dont elle analyse également les récits autobiographiques, *Les Confessions* pour le premier, *Grace Abounding* pour le second. Les résultats de cette recherche doctorale, déposée en 1978 sous le titre *Archetypes in the Spiritual Autobiographies of Augustine, John Bunyan and Thomas Merton*³, ont été publiés en

¹ J. RAAB. «Encountering Others : Interpreting Interpreting the Faith Development of Thomas Merton in Light of Fowler's Stage of Faith», [...], 1999, p. 153.

² W. E. CONN. «Personal Development Through the Life Cycle» and «Developmental Theory and Conscience», *Christian Conversion: A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, [...], 1986, p. 33-68 and 69-104.

³ A. H. HAWKINS. *Archetypes in the Spiritual Autobiographies of St Augustine, John Bunyan and Thomas Merton* Dissertation, (PhD), University of Rochester, 1978.

1985 dans son livre *Archetypes of Conversion: The Autobiographies of Augustine, Bunyan and Merton*¹. Après avoir défini avec grande souplesse ce qu'elle entend par archétypes de conversion², elle s'inspire des recherches en psychologie religieuse de William James pour identifier deux formes de conversion : la conversion subite ou « *crisis conversion* » et la conversion graduelle ou « *lysis conversion* »³. Elle s'inspire ensuite d'une réflexion de John Eudes Bamberger sur la notion d'*epektesis*⁴, notion chère à Grégoire de Nysse et très chère à Merton, pour émettre son hypothèse de recherche. Elle la formule ainsi : « As I shall show, Merton's modern paradigm of conversion is constructed in accord with this principle of *epektesis*⁵ ».

La notion d'*epektesis* étant ardue à saisir, Hawkins s'appuie sur la métaphore de la « spirale » pour la faire comprendre. Elle écrit :

So here the symbol of the spiral can be used to represent Merton's idea of *epektesis*. It is an ancient image – one thinks of St. Bonaventure, and, of course, Dante. In addition to the conscious allusion to the spiraling journey of the *Divine Comedy*, the symbol of the spiral modifies the linear motif of the Augustinian quest in two important ways: first, in its suggestion of a dialectical movement from one idea to its opposite to a higher unity, and second, in an implicit epigenesis, where the spiritual traveler progresses through encountering the same

¹ A. H. HAWKINS. *Archetypes of Conversion. The Autobiographies of Augustine, Bunyan, and Merton*, [...], 1985, 191 p.

² A. H. HAWKINS. *Archetypes of Conversion. The Autobiographies of Augustine, Bunyan, and Merton* [...], 1985, p. 14-22.

³ A. H. HAWKINS. *Archetypes of Conversion. The Autobiographies of Augustine, Bunyan, and Merton* [...], 1985, p. 20.

⁴ A. H. HAWKINS. «Thomas Merton: A Modern Paradigm», *Archetypes of Conversion. The Autobiographies of Augustine, Bunyan, and Merton*, [...], 1985, p. 118. Voici comment John Eudes Bamberger définit l'*epektesis*: «The idea of *epektesis* is that the perfect spiritual man is not the one who has 'arrived' at a high degree of moral perfection and contemplative knowledge of God. Rather, he is the man who, having attained a high measure presses on in pursuit of still purer, more vital experience of God's light and truth. The perfect man is the man who is ever moving forward, deeper into the mystery of God. Heaven itself, in this view consists in an eternal progress into the love and light and life of God, where each fulfillment contains in itself the impulse to further exploration». J. E. BAMBERGER. «The Cistercian», *Continuum*, vol. 7, Summer 1969, p. 238. Il existe une version française de cet article, publiée la même année et intitulée « Qui fut Thomas Merton ? La délicieuse saveur de la liberté », *La vie spirituelle*, tome 21, 1969, p. 413-437. La notion d'*epektesis* y est définie aux pages 432-433.

⁵ A. H. HAWKINS. «Thomas Merton: A Modern Paradigm», *Archetypes of Conversion: The Autobiographies of Augustine, Bunyan, and Merton* [...], 1985, p. 118. Paul M. Pearson, dans son article : «Thomas Merton and the Christian Search for Wholeness and Holiness», reprend à son compte cette notion d'*epektesis* décrite par J. E. Bamberger, pour décrire le processus caractérisant la conversion de Merton. P. M. PEARSON. «Thomas Merton and the Christian Search for Wholeness and Holiness», *The Merton Journal* (UK), vol. 5, 1998, p. 32.

situation over and over, though at a higher level each time. [...] Thus the symbol of the spiral can be seen as itself a variant on the quest archetype – modified so as to include the principles of antagonism (resolved by a dialectical structure) and of repetition. Used as it is in *The Seven Storey Mountain*, the ancient image of the spiral becomes a strikingly modern metaphor of the Christian life.¹

Hawkins vérifie son hypothèse de départ, à travers l'étude des trois grandes parties constitutives de *The Seven Storey Mountain* (1948). Elle conclut :

Thus Merton's experience is unlike *crisis* conversion because it lacks the definitive, climatic episode; it is unlike the *lysis* type because it does not involve a progressive, gradual change marked by clearly delineated stages. Merton's conversion is best explained by invoking the principle of *epektesis*, where there are a number of *crisis* like episodes related to each other not in progressive stages but as a widening or deepening circles. As Merton himself observed: "My conversion is still going on".²

En 2000, dans son livre *Journey into Emptiness. Dōgen, Merton, Jung and the Quest for Transformation*³, Robert Gunn propose une façon originale de saisir le processus de maturation psycho-spirituelle ou de conversion continue, vécu par Merton et deux autres personnalités, l'une médiévale : Dōgen († 1260), et l'autre contemporaine : Jung († 1961). Pour chacun d'eux, l'auteur avance la triple hypothèse : i) que l'expérience de la traversée du « vide » (emptiness) joue un rôle capital dans le processus de transformation humaine, ii) que toute tentative de fuir cette expérience devient source de souffrances, de confusions et d'illusions, iii) et que tout effort consenti à la traversée de cette expérience du « vide » conduit à un enrichissement personnel⁴.

Afin de vérifier sa thèse dans la vie de Merton, l'auteur procède à une analyse psychanalytique très minutieuse de la vie et de l'œuvre de Merton. S'arrêtant aux grandes étapes de sa vie : petite enfance, enfance et adolescence, vie étudiante à l'université

¹ A. H. HAWKINS. «Thomas Merton: A Modern Paradigm», *Archetypes of Conversion. The Autobiographies of Augustine, Bunyan, and Merton*, [...], 1985, p. 118-119.

² A. H. HAWKINS. «Thomas Merton: Sacramental Conversion», *Archetypes of Conversion. The Autobiographies of Augustine, Bunyan, and Merton*, [...], 1985, p. 140.

³ R. J. GUNN. *Journey into Emptiness. Dōgen, Merton, Jung and the Quest for Transformation*, [...], 2000, xiv + 334 p.

⁴ R. J. GUNN. *Journey into Emptiness. Dōgen, Merton, Jung and the Quest for Transformation*, [...], 2000, p. xii.

Columbia, conversion, entrée au monastère, insertion communautaire et réinsertion dans le monde, Gunn réussit à dégager dix grandes traversées du « vide » dans la vie de Merton. Elles correspondent à chacune des sous sections de la deuxième partie de sa recherche sur Merton. Leur libellé nous permet de saisir ces grands passages vécus par Merton et de suivre en même temps le déploiement de l'argumentaire de Gunn. L'auteur fait donc une relecture minutieuse des grandes expériences de « vide », qu'il a décelées chez Merton, et les nomme ainsi : « Emptiness as Loss, Loneliness and Impermanence¹ », « Emptiness as Moral and Spiritual Vacuity² », « Emptiness as Not Having, as Poverty³ », « Emptiness as *Kenosis* along the Spiritual Path⁴ », « Emptiness as Nothingness and Helplessness⁵ », « Emptiness as Dread⁶ », « Emptiness as Union with God⁷ », « Emptiness as Anima/Animus Failure⁸ », « Emptiness as Constituent in All Reality as Basis of Compassion⁹ », « The Emptiness of Emptiness¹⁰ ». C'est aux termes de son argumentaire, fait à partir de ces dix expériences de « vide » traversées par Merton, que Gunn peut conclure :

For Thomas Merton, the experience of emptiness was a multicolored thread that led him from the deepest pains, wounds and loneliness of life to an understanding of the vacuity and shallowness of much of human striving, to an inner meeting where the true self is hidden with Christ in God, and the self encounters the God who cannot be named. This is the self relieved of the burden of having to determine its own fate by will power, consciousness, knowledge or any other form of power.

¹ R. J. GUNN. «Emptiness as Loss, Loneliness and Impermanence», *Journey into Emptiness. Dōgen, Merton, Jung and the Quest for Transformation*, [...], 2000, p. 140-142.

² R. J. GUNN. «Emptiness as Moral and Spiritual Vacuity», *Journey into Emptiness. Dōgen, Merton, Jung and the Quest for Transformation*, [...], 2000, p. 142-144.

³ R. J. GUNN. «Emptiness as Not Having, as Poverty», *Journey into Emptiness. Dōgen, Merton, Jung and the Quest for Transformation*, [...], 2000, p. 144-146.

⁴ R. J. GUNN. «Emptiness as *Kenosis* along the Spiritual Path», *Journey into Emptiness. Dōgen, Merton, Jung and the Quest for Transformation*, [...], 2000, p. 146-147.

⁵ R. J. GUNN. «Emptiness as Nothingness and Helplessness», *Journey into Emptiness. Dōgen, Merton, Jung and the Quest for Transformation*, [...], 2000, p. 147-151.

⁶ R. J. GUNN. «Emptiness as Dread», *Journey into Emptiness. Dōgen, Merton, Jung and the Quest for Transformation*, [...], 2000, p. 152-154.

⁷ R. J. GUNN. «Emptiness as Union with God», *Journey into Emptiness. Dōgen, Merton, Jung and the Quest for Transformation*, [...], 2000, p. 154-157.

⁸ R. J. GUNN. «Emptiness as Anima/Animus Failure», *Journey into Emptiness. Dōgen, Merton, Jung and the Quest for Transformation*, [...], 2000, p. 157-171.

⁹ R. J. GUNN. «Emptiness as Constituent in All Reality as Basis of Compassion», *Journey into Emptiness. Dōgen, Merton, Jung and the Quest for Transformation*, [...], 2000, p. 171-172.

¹⁰ R. J. GUNN. «The Emptiness of Emptiness», *Journey into Emptiness. Dōgen, Merton, Jung and the Quest for Transformation*, [...], 2000, p.172-180.

The self thus experiencing emptiness on this level is liberated to be free for God, to be free for others and to be free for whatever God wills. [...]

The experience of emptiness, followed in its multicoloured strands, led Thomas Merton to God, to his true self and to membership as an ordinary person in the human community.¹

De son côté en 2002, Waaijman, intéressé aux divers processus de transformations spirituelles, s'est penché sur l'autobiographie spirituelle de Merton *The Seven Storey Mountain* (1948). Les premières lignes de ce récit autobiographique ainsi que le récit même de la conversion de Merton lui ont permis de dégager le processus de transformation spirituelle dans lequel s'inscrit Merton. Il s'agit, affirme-t-il, d'un processus de « transformation-in-recreation² », ou, comme il l'écrit ultérieurement : « a transformation from malformation to reformation³ ». Dans le cadre d'un tel processus de transformation intérieure, poursuit Waaijman, le sujet, en l'occurrence ici Merton, créé à l'image de Dieu, voit cette image obscurcie et même déformée par les forces adverses du monde. Il doit retrouver cette image de Dieu, cachée au plus profond de lui. Ce sera alors l'objet d'un long et lent processus de transformation intérieure, celui de toute une vie. Ainsi en fut-il pour Merton. Le confirment d'abord, affirme Waaijman, les toutes premières phrases de son récit autobiographique, où Merton écrit : « Free by nature, in the image of God, I was nevertheless the prisoner of my own violence and my own selfishness, in the image of the world into which I was born⁴ ». En témoigne ensuite la façon dont Merton a structuré son récit, autour du modèle du « Purgatoire » de Dante, comme s'il s'agissait de l'ascension d'une montagne à sept niveaux, véritable reflet de son périple intérieur. Reprenant la métaphore de la spirale, utilisée par Hawkins pour décrire le processus de conversion par Merton, Waaijman conclut ainsi son analyse du profil de transformation intérieure vécue par Merton :

¹ R. J. GUNN. *Journeys into Emptiness. Dōgen, Merton, Jung and the Quest for Transformation*, [...], 2000, p. 180-181.

² K. WAAIJMAN. «Some spiritual autobiographies», *Spirituality. Forms, Foundations, Methods*, [...], 2002, p. 898.

³ K. WAAIJMAN. «Some spiritual autobiographies», *Spirituality. Forms, Foundations, Methods* [...], 2002, p. 899.

⁴ T. MERTON. *The Seven Storey Mountain*, [...], 1948, p. 3, cité par K. WAAIJMAN «Some Spiritual Autobiographies», *Spirituality. Forms, Foundations, Methods* [...], 2002, p. 898.

It is characteristic for Merton that his search exhibits a spiralling progression that corresponds to the seven layers of *The Seven Storey Mountain*, the mount of his purification, that is the leitmotiv of his spiritual autobiography. His transformation in reformation, accordingly, does not end in Gethsemani. *The Seven Storey Mountain* ends with the words: < Let this be the end of the book, not of the searching. > ¹

iii) La conversion de Merton : son caractère continu

Quatre autres chercheurs s'ajoutent aux Malits, Conn, Raab, Hawkins, Gunn et Waaijman pour souligner le caractère continu de la conversion vécue par Merton. Le premier, Raymond Lloyd, a publié en 1981 une courte recherche, qui emprunte comme titre² une citation extraite d'un article publié par Merton en 1950 et intitulé « The White Pebble³ ». Merton y écrit : « It is evident that the story of my life up to the day of my baptism is hardly the adequate story of my 'conversion'. *My conversion is still going on*⁴. » S'appuyant sur l'étude de deux récits autobiographiques de Merton, le premier publié en 1948 – *The Seven Storey Mountain* – et le second en 1966 – *Conjectures of a Guilty Bystander*, l'auteur prouve que Merton était engagé dans un véritable processus de conversion continue et que cette conversion s'articule autour de deux pôles : celui d'un enfoncement dans les profondeurs du mystère de Dieu, et celui d'une ouverture de plus en plus grande vis-à-vis autrui. Selon Lloyd, Merton a avancé sur le chemin d'une conversion continue, avec un cœur de plus en plus ouvert à Dieu et aux autres. Cet auteur affirme que c'est ce qui en fait un « vrai catholique », c'est-à-dire quelqu'un de véritablement « universel » en son ouverture :

This is the way his continuing conversion carried him – it was with a most human openness and willingness to learn that he turned to his fellows, because his heart was set upon God. The broadening of his horizons both in the understanding of the mystery of God and of the cosmic scope of God's redeeming love among men, enabled him to become truly catholic towards

¹ K. WAAIJMAN «Some Spiritual Autobiographies», *Spirituality. Forms, Foundations, Methods* [...], 2002, p. 902.

² R. LLOYD. «My Conversion Is Still Going On», *Cistercian Studies*, vol. 16, n° 1, 1981, p. 30-37.

³ T. MERTON. «The White Pebble», [...], 1950, p. 26-28 and 69.

⁴ T. MERTON. «The White Pebble», [...], 1950, p. 27. La mise en italique a été faite par l'auteure de la présente recherche.

the end of his life, in a way which marks him out as pioneer in Christian discipleship.¹

Le deuxième chercheur, Devin Brown, a publié en 1991 les fruits de sa recherche sous le titre « Thomas Merton & Joseph Campbell. Conversion and the Hero's Departure »². Brown emprunte au roman mythique de Joseph Campbell, publié en 1949 sous le titre *The Hero with a Thousand Faces*, sa grille de lecture de la première étape de la conversion de Merton. Ce chercheur s'arrête au premier seuil de ce long chemin que Campbell identifie comme « The Departure ». Il y repère la présence des cinq principaux ingrédients de cette étape dans l'autobiographie de Merton *The Seven Storey Mountain* (1948). Ce sont : i) l'appel à l'aventure, détecté dans les deux événements vécus à Rome en 1933 – expérience esthétique vécue face aux icônes byzantines des églises de Rome et expérience intérieure de la présence de son père décédé quelque temps auparavant ; ii) le refus d'acquiescer à cet appel, étouffé par la vie désordonnée que Merton a vécu comme étudiant à l'université de Cambridge ; iii) l'aide surnaturelle, activée par la rencontre de Merton avec de grands penseurs, par le biais de la lecture d'Augustin, de Blake, d'Huxley, de Maritain etc.; iv) la traversée du premier seuil, franchi par le biais de la double décision de Merton d'aller à la messe à l'église *Corpus Christi* et de devenir catholique ; v) et enfin « le ventre de la baleine » (the belly of the whale), actualisé par le baptême de Merton et décrit par ce dernier comme : « [an] happy execution and rebirth³ ».

Fait intéressant à noter, Brown est le premier chercheur à s'arrêter à l'expérience esthétique vécue par Merton à Rome en 1933 et à la situer comme point de départ de sa quête religieuse. Quelques années plus tard, en 1994, Jim Forest revient sur cette expérience esthétique de Merton dans son article « Merton and the Icons : from Art to Worship » (1994)⁴. Il en confirme la valeur spirituelle en s'appuyant sur des extraits de *The Seven Storey Mountain* (1948) dans lesquels Merton affirme que c'est en

¹ R. LLOYD. «My Conversion Is Still Going On», [...], 1981, p. 35.

² D. BROWN. «Thomas Merton & Joseph Campbell: Conversion and the Hero's Departure», *The Merton Seasonal*, vol. 16, n° 2, 1991, p. 11-14.

³ D. BROWN. «Thomas Merton & Joseph Campbell: Conversion and the Hero's Departure», [...], 1991, p.13. La courte citation de Merton est extraite de *The Seven Storey Mountain* [...], 1948, p. 222.

⁴ J. FOREST. «Merton and the Icons : from Art to Worship», *The Tablet*, vol. 248, n° 8055, Dec. 24th /31th, 1994, p. 1640-1642.

contemplant ces mosaïques qu'il a soupçonné quelque chose du mystère de ce Christ des icônes, et qu'il s'est mis à lire les *Évangiles* pour mieux percevoir l'identité de ce personnage qui avait commencé à le fasciner¹.

C'est avec un souci pastoral bien évident que le troisième auteur, Mitch Finley, a publié en 2000 une réflexion intitulée : « The Joy of Being Catholic : The Relationship of Conversion of Thomas Merton to the RCIA » (2000)². Dans le cadre de cette recherche, l'auteur dégage de la vie de Merton, décrite dans *The Seven Storey Mountain* (1948) et dans les cinq volumes de son *Journal* personnel, cinq grandes étapes de conversion. Pour chacune de ces étapes à savoir les années précédant son expérience de conversion, les années marquées par son expérience de conversion, les premières années de vie comme catholique (1938-1952), les dix années subséquentes (1953-1963) et les dernières années de sa vie (1964-1968), l'auteur tente de dégager certains grands enseignements pastoraux susceptibles d'aider et de dynamiser les responsables du programme américain de formation des catéchumènes.

Le quatrième auteur, Anthony Padovano, a publié en 2000 le texte d'une conférence présentée à l'occasion du 60^e anniversaire du baptême de Merton le 16 novembre 1938, sous le titre « The Eight Conversions of Thomas Merton » (2000)³. Dans cet article, l'auteur s'appuie sur les grands récits autobiographiques de Merton : *The Seven Storey Mountain* (1948), *The Sign of Jonas* (1953), *Conjectures of a Guilty Bystander* (1966), *The Asian Journal* (1973) et *A Vow of Conversation* (1988) pour dégager huit grands moments de la vie de Merton et leurs fruits de conversion. Six de ces tournants de la vie de Merton sont familiers des chercheurs qui se sont penchés sur l'un ou l'autre d'entre eux. Pensons entre autres à l'événement de Rome en 1933, où le jeune Merton fait l'expérience de la présence de son père décédé quelques années auparavant. Retenons également son baptême en 1938, son entrée à l'abbaye de Gethsemani en 1941, son ouverture au monde en 1958, dans les suites de l'événement intérieur vécu au coin de la

¹ J. FOREST. «Merton and the Icons : from Art to Worship», [...], 1994, p. 1640, colonne 2.

² M. FINLEY. «The Joy of Being Catholic : The Relationship of Conversion of Thomas Merton to the RCIA», *The Merton Annual*, vol. 13, 2000, p. 171-189. RCIA = Rite of Christian Initiation of Adults.

³ A. T. PADOVANO. «The Eight Conversions of Thomas Merton», *The Merton Seasonal*, vol. 25, n° 2, 2000, p. 9-15.

4^e rue et de Walnut Street à Louisville¹, et retenons l'illumination/Illumination vécue devant la statue de Bouddha à Polonnaruwa en 1968² et l'événement de sa mort le 10 décembre 1968. Padovano attire cependant l'attention du lecteur sur deux autres événements, riches en fruits de transformations intérieures pour Merton. Le premier événement concerne le concile Vatican II (1962-1965) qui confirme les intuitions spirituelles de Merton quant à la réalité centrale de « peuple de Dieu » dans l'Église³. Le second rappelle l'aventure amoureuse de Merton en 1966. C'est cette expérience amoureuse, avance Padovano, qui lui a permis d'une part, de se réconcilier avec ses propres valeurs féminines, et d'autre part, de découvrir les fondements spirituels de l'amour humain en y incluant les dimensions érotiques⁴. Si la majorité de ces moments marquants de la vie de Merton avaient été clairement identifiés auparavant, il revient à

¹ Cette expérience d'illumination intérieure est suffisamment importante pour avoir incité les chercheurs à s'y arrêter. Giannini (1977) l'identifie à une véritable expérience mystique. Conn (1986) la qualifie d'expérience humaine profondément enracinée dans la vie affective de Merton. Commins (1999) l'apparente à une épiphanie. Padovano (2000) la considère comme une des huit conversions de Merton. Et Bochen (2002) y consacre deux pages dans *The Thomas Merton Encyclopedia*. Fait à noter, cet article dans : *The Thomas Merton Encyclopedia* est accompagné de la photographie d'une plaque commémorative érigée au coin de "Fourth and Walnut" à Louisville, KY, en souvenir de cet événement majeur de la vie de Merton. Nous pouvons y lire : «A REVELATION. Merton had a sudden insight at this corner Mar. 18, 1958, that led him to redefine his monastic identity with greater involvement in social justice issues. He was "suddenly overwhelmed with the realization that I loved all these people..." He found them "walking around shining like the sun"». *Conjectures of a Guilty Bystander. Presented by the Thomas Merton Center Foundation*.

R. GIANNINI. «A Note on Theology and Mystical Experience in Thomas Merton », 1977, p. 277. G. COMMINS. «Thomas Merton's Three Epiphanies», *Theology Today*, vol. 56, n° 1, 1999, p. 63-66. A. PADOVANO. «The Eight Conversions of Thomas Merton», [...], 2000, p. 10-11. C. BOCHEN. « "Fourth and Walnut" Experience, The », *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 158-160.

² L'importance de cet événement a été analysé par Gary Commins dans son article : «Thomas Merton's Three Epiphanies», [...], 1999, p. 66-68. Il écrit en page 67 : «At Polonnaruwa, as in Louisville, he felt awakened from blindness. For a moment, he saw in a way untied to concepts or doctrine, light without frame. He experienced what the statues asserted, the truth of Madhyamika and the Christian contemplative tradition: "there is no puzzle, no problem, and really no 'mystery'. All problems are resolved and everything is clear, simply because what matters is clear. The rock, all matter, all life, is charged with *dharmakaya* – everything is emptiness and everything is compassion."». Cette citation de Merton, insérée par Commins, est extraite de T. MERTON. *The Other Side of the Mountain. The End of the Journey, The Journals of Thomas Merton*, vol. 7, 1967-1968, Edited by Patrick Hart San Francisco, Harper, 1998, p. 323.

³ A. T. PADOVANO. «The Eight Conversions of Thomas Merton», [...], 2000, p. 11-12.

⁴ A. T. PADOVANO. «The Eight Conversions of Thomas Merton», [...], 2000, p. 13-14.

Padovano de les avoir regroupés et d'y avoir ajouté ceux du concile Vatican II et de son aventure amoureuse¹.

iv) La conversion de Merton : certains facteurs

Si de très nombreux chercheurs ont relevé le caractère continu de la conversion de Merton, cherchant à en déterminer le mécanisme et les grandes étapes, quelques-uns d'entre eux se sont surtout employés à souligner, sinon à dégager, les facteurs déterminants ayant mené Merton à se convertir au catholicisme². Ainsi Dell'Isola et Allitt mentionnent le rôle déterminant des lectures du livre d'Étienne Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy* (1936), dans l'ouverture de Merton, jeune adulte, au catholicisme³. Raab et Brown, quant à eux, soulignent l'influence positive d'un cercle d'intellectuels amis – Mark Van Doren, Bob Lax –, celle de sa rencontre avec un sage hindou qui l'a renvoyé à ses racines chrétiennes - le docteur Bramachari – et celle de la lecture de plusieurs spirituels catholiques dont Augustin, Thomas d'Aquin, Maître Eckhart, Gérard Manley Hopkins, William Blake et Jacques Maritain, dans les quelques années qui ont précédé sa conversion au catholicisme⁴. Enfin, Tastard prouve dans son article : « Anglicanism and the Conversion of Thomas Merton⁵ », que les racines anglicanes de Merton, toutes pétries de foi, de prière et de spiritualité chrétiennes, l'ont certainement guidé vers une réinsertion religieuse dans la tradition chrétienne et l'ont mené au catholicisme. Elle écrit :

Yet Anglicanism was important for Merton's discovery of the Roman Catholic Church and thus for his re-entry into Christian faith. Merton's upbringing had given him a grounding in Christian teaching and an experience of prayer with which he could more readily make sense of what he was learning from

¹ La même année de la publication de cet article de Padovano, Gunn analyse certains aspects de cette aventure amoureuse de Merton et l'expérience de vide qu'elle lui a fait vivre. R. J. GUNN «Emptiness as Anima/Animus Failure», *Journeys into Emptiness. Dōgen, Merton, Jung and the Quest for Transformation*, [...], 2000, p. 164-168.

² Il faut noter que les parents de Merton appartenaient à des branches différentes du protestantisme et que Merton a été éduqué dans cette religion. Voir à ce propos, T. TASTARD. « Anglicanism and the Conversion of Thomas Merton », *Theology*, vol. 91, 1988, p. 17-24.

³ F. DELL'ISOLA. «The Conversion and Growth of Thomas Merton», [...], 1962, p. 53. P. ALLITT. «The Preconciliar Generation 1935-1962», *Catholic Converts* [...], 1997, p. 311.

⁴ J. RAAB. «Encountering others : Interpreting the Faith Development of Thomas Merton in Light of Fowler's Stage of Faith », [...], 1999, p. 143.

⁵ T. TASTARD. «Anglicanism and the Conversion of Thomas Merton», [...], 1988, p. 17-24.

Catholicism in the crucial period 1937-8. Without this basic knowledge his searching might have led him elsewhere, perhaps in the direction of the oriental mysticism which he explored at the same time that he was exploring Roman Catholicism.¹

1.5 La possible existence d'une théologie de la conversion chez Merton

Introduction

L'ensemble des recherches mertonniennes sur la conversion semble s'être davantage concentré sur la conversion vécue par Merton, le jeune adulte et le moine. Cependant, certains auteurs, à l'occasion de leur recherche sur la conversion vécue par Merton, ou à l'occasion d'une recherche sur un autre thème, dont la spiritualité de Merton, la théologie du « moi », l'homme et le moine, laissent transparaître certains éléments de l'existence d'une théologie de la conversion chez Merton. Nous les reprenons les unes après les autres.

1.5.1 Vers le dégagement d'une théologie de la conversion chez Merton : la dimension de transformation personnelle de la conversion

En 1971, le jésuite américain John Higgins publie dans la collection « *Cistercian Studies Series* », sous le titre *Merton's Theology of Prayer* les résultats de sa recherche doctorale consacrée à la théologie de la prière chez Merton². Tout au long de son livre, bien que ce ne soit lié, ni à son objectif, ni à son hypothèse de travail, Higgins multiplie les allusions à la conception de la conversion chrétienne chez Merton. Bien qu'il n'utilise que très rarement le terme conversion, nous décodons la présence de cette réalité sous l'expression plus fréquente de « transformations spirituelles » ou de « transformations intérieures ». Ces informations touchant cette « transformation spirituelle » sont disséminées tout au long de l'ouvrage de Higgins et laissent entrevoir l'existence chez Merton, d'une théologie de la conversion. Celle-ci semble suffisamment articulée pour initier une réponse à des questions pouvant toucher la définition de la conversion, sa nécessité, son but et les moyens d'y parvenir. Higgins demeure discret quant à cette

¹ T. TASTARD. «Anglicanism and the Conversion of Thomas Merton», [...], 1988, p. 19.

² J. J. HIGGINS. *Merton's Theology of Prayer*, [...], 1971, xxiv + 159 p.

facette de la théologie de Merton, soulignant davantage dans son chapitre de discussion des résultats, l'originalité, la contemporanéité et la valeur de la théologie de la prière développée par Merton.

1.5.2 Vers le dégagement d'une théologie de la conversion chez Merton : l'importance de la contemplation pour la conversion chrétienne

En 1980, dans son livre *The Solitary Explorer. Thomas Merton's Transforming Journey*¹, Elena Malits passe en revue quelques grandes métaphores exploitées par Merton dans son œuvre littéraire². Elle démontre comment Merton déploie sa pensée dans un langage métaphorique et souligne la place essentielle qu'il accorde à la contemplation dans sa vision de la conversion chrétienne. Plusieurs citations, extraites de l'œuvre même de Merton, viennent soutenir ce rôle prépondérant que Merton accorde à la contemplation chrétienne comme moyen privilégié, sinon unique, d'une véritable conversion chrétienne. Commentant un extrait de *Seasons of Celebration* que Merton avait publié en 1965, elle écrit :

But such inner transformation, although begun and assisted by ascetical practices, could never be accomplished by them. That is the work of contemplative prayer. Monastic obedience and penance provide the conditions for displacing the false self but of themselves cannot awaken the true self. The recovery of one's true self can happen only in contemplation. Through the prayer of the heart, *metanoia* is possible, because the true self comes to know itself over against its superficial and external disguises³.

1.5.3 Vers le dégagement d'une théologie de la conversion chez Merton : le soutien de la métaphore des « vrai et faux moi »

En 1986, Walter Conn, dans une sous-section de son livre *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender* traitant de la métaphore des « vrai et faux moi » chez Merton, souligne une facette très originale de sa théologie de la conversion liée à cette métaphore. Il écrit :

¹ E. MALITS. *The Solitary Explorer. Thomas Merton's Transforming Journey*, [...], 1980, xiii + 175 p.

² E. MALITS. «A Mind awake in the Dark», *The Solitary Explorer. Thomas Merton's Transforming Journey*, [...], 1980, p. 120-138.

³ E. MALITS. *The Solitary Explorer. Thomas Merton's Transforming Journey*, [...], 1980, p. 129.

This contempt for the world was clearly secondary to the principal theme of *Seeds of Contemplation*: discovering God and one's true self. Indeed, it is in *Seeds of Contemplation* that Merton first makes explicit, in a major way, this theme of discovery which had been and would continue to be absolutely central in his own life. This is not to say that the discovery theme was not present in *The Seven Storey Mountain*. Indeed, the autobiography is the story of a journey of discovery. In *Seeds of Contemplation*, however, with true self/false self distinction, Merton found the apt metaphor for articulating the discovery's transformational pattern.

At the beginning of *Seeds* Merton characterizes the journey of the authentic Christian life as an escape "from the prison of our own selfhood." [...] The prison from which one must escape is the false self. [...] The essential core is the true self. For Merton, then, the point is not simply to escape the self, but to escape the false self in order to reach the true self – and God. This is the business of conversion.¹

Ce lien entre conversion chrétienne et « vrai et faux moi », chez Merton, avait déjà été effleuré par Higgins dans sa recherche mertonienne sur la théologie de la prière. D'abord, dans son chapitre « Transformation of Consciousness » (1971)², Higgins consacre quelques pages à cette réalité bien mertonienne des « vrai et faux moi ». Ensuite, tout au long de son livre, Higgins démontre la place unique que Merton accorde à la prière contemplative pour éveiller la réalité du « vrai moi » et conduire l'humain à Dieu, qui y loge dans le secret. Cette conclusion d'Higgins se voit confirmée par Malits en 1980 alors qu'elle écrit : « The recovery of one's true self can happen only in contemplation. Through the prayer of the heart, *metanoia* is possible, because the true self come to know itself over against its superficial and external disguises³. »

¹ W. CONN. *Christian Conversion : A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, [...], 1986, p. 236. Le soulignement l'a été par l'auteure de la présente recherche.

² J. J. HIGGINS. «Transformation of Consciousness», *Merton's Theology of Prayer*, [...], 1971, p. 25-48.

³ E. MALITS. *The Solitary Explorer. Thomas Merton's Transforming Journey*, [...], 1980, p. 129.

1.5.4 Vers le dégagement d'une théologie de la conversion chez Merton : le caractère pascal de la conversion chrétienne

O'Connell, quant à lui, en 1990, dans un article intitulé « Thomas Merton's Spiritual Teaching and Innovation »¹, met en relief le caractère pascal, très paulinien, de la mort/résurrection présent au cœur de la réflexion de Thomas Merton sur la conversion chrétienne. Il écrit : « This is what Paul means when he speaks of being crucified with Christ [...]. Here is the heart of Merton's understanding of self-transformation, and indeed of his entire spirituality. For him, the contemplative experience is fundamentally paschal in character². »

1.5.5 Vers le dégagement d'une théologie de la conversion chez Merton : la transformation du « moi » et la conversion chrétienne

Également en 1990, Anne Carr, dans un article intitulé « Transformation of the Self in Thomas Merton »³, laisse soupçonner, sans le souligner formellement, un lien évident entre la « théologie du moi » développée par Merton et sa vision de la conversion chrétienne. Repassant les grands thèmes de la conversion chrétienne dont la sainteté, le péché et le péché originel, le baptême, le mal, la rencontre de Dieu et le salut, elle montre comment Merton articule ces réalités en fonction des « vrai et faux moi ». L'intérêt premier d'Anne Carr se déploie cependant beaucoup plus autour de la « théologie du moi » chez Merton, qu'autour de sa théologie de la conversion. Aussi, conclut-elle ainsi sa recherche :

In the texts examined here [...] it is already clear that he explored the contours of the religious search with depth, imagination, and particular insight into the relation between the self and God. Merton's metaphors and symbols for the search for God, cast in the terms of his own life history, reveal a genuine theology of the self.⁴

¹ P. O'CONNELL. «Thomas Merton's Spiritual Teaching : Tradition and Innovation», *Spiritual Life*, vol. 36, n° 4, 1990, p. 214.

² P. O'CONNELL. «Thomas Merton's Spiritual Teaching : Tradition and Innovation », [...], 1990, p. 214.

³ A. CARR. «Transformations of the Self in Thomas Merton», *Listening*, vol. 25, Fall 1990, p. 251-266.

⁴ A. CARR. «Transformations of the Self in Thomas Merton», [...], 1990, p. 265.

1.5.6 Vers le dégagement d'une théologie de la conversion chez Merton : les racines bénédictines de la conversion chrétienne et son substrat expérientiel

En 1992, le moine trappiste John Albert, dans son article « Thomas Merton : The Vigilance of Desire¹ », fait avancer d'un pas la recherche autour de la théologie de la conversion chez Merton. C'est dans le cadre d'un point de sa réflexion consacrée à « Merton, le moine cistercien », qu'il lève le voile sur certains aspects de la théologie de la conversion chez Merton. Il le fait d'abord en montrant brièvement comment les propos de Merton sur la conversion chrétienne s'enracinent loin dans la tradition bénédictine, à la fois par le biais de son vœu de conversion des mœurs et par le biais de la *Règle de saint Benoît*, plus spécifiquement par le biais des extraits suivants du quatrième chapitre de cette *Règle* (RB 4, 24 et 50)². Il le fait ensuite en soulignant le substrat « expérientiel » de la réflexion mertonienne sur la conversion et son caractère bien incarné. A ce sujet il écrit :

Merton knew that moral awakening, as St. Augustine and St. Benedict taught in their periods of history, precedes behavioral change; that the human intellect must be disposed to truth before doctrinal clarity can be achieved; that conversion to new faith anticipates spiritual development. Merton learned, through his own experience, that emotional or psychic conversion and spiritual or religious conversion are correlatives: the condition of physical illness and mental suffering can lead to spiritual regeneration or spiritual degeneration. Conversion, in all of its modes, follows an evolutionary path requiring the full exercise of human powers.³

Enfin, il le fait en exploitant très succinctement un matériel peu connu, voire inédit, de Merton : d'abord, l'introduction à son livre *Silence in Heaven. A Book on Monastic Life*

¹ J. ALBERT. «Thomas Merton : The Vigilance of Desire», *Word & Spirit*, vol. 14, 1992, p. 105-117,

² RB 4, 24 = « Ne pas entretenir la tromperie dans son cœur ».

RB 4, 50 = « Quand des pensées mauvaises se présentent au cœur, les briser aussitôt contre le Christ et les découvrir à l'ancien spirituel ».

SAINT BENOÎT. *La Règle de saint Benoît, Introduction, Texte, (Prol. – ch. vii)*, tome I, Coll. «Sources chrétiennes», n° 181, introduction, traduction et notes par Adalbert de Vogüé, texte établi et présenté par Jean Neufville, Paris, Cerf, 1972, p. 459 et 461.

³ J. ALBERT. «Thomas Merton : The Vigilance of Desire», [...], 1992, p. 111.

(1956)¹ et ensuite, quelques bribes de conférences que Merton avait présentées aux moines de son monastère sur le vœu de *Conversatio Morum*².

1.5.7 Vers le dégagement d'une théologie de la conversion chez Merton : un double chemin vers la complétude humaine et la sainteté

Se distinguant de ses prédécesseurs, Paul Pearson, en 1998, initie de façon plus formelle une réflexion sur la théologie de la conversion chez Merton. Il y parvient par le biais d'une recherche consacrée aux thèmes de la complétude (wholeness) et de la sainteté dans la pensée de Merton. Dans sa réflexion intitulée «Thomas Merton and the Christian Search for Wholeness and Holiness»³, Pearson vérifie une de ses hypothèses de départ qui lie chez Merton, la complétude, ou si l'on veut l'accomplissement humain, et la sainteté. Pour vérifier son hypothèse, il puise dans le contenu d'une conférence⁴ que Merton a donnée aux novices de son monastère sur la complétude humaine chez Confucius. Pearson s'arrête aux quatre principales composantes de la complétude humaine que Merton identifie comme étant l'amour, la droiture, la liturgie ou le rite, la sagesse, et il souligne que Merton les applique à la personne du Christ⁵. C'est cette application des composantes de la complétude humaine à la personne du Christ qui permet à Pearson de lier chez Merton complétude et sainteté et d'affirmer :

Christ's love is seen in the redemption, his righteousness in our justification. The idea of liturgy or rites can be seen in the sanctification that he brings and, lastly, as scripture tells us, Christ is himself the wisdom of God. For Merton, at the centre of

¹ T. MERTON. *Silence in Heaven. A Book on the Monastic Life*, New York, Thomas Y. Crowell, 1956, 70 p. + 90 photos.

² Malheureusement l'auteur ne précise pas les coordonnées de ces conférences de Merton sur le vœu de conversion des mœurs.

³ P. M. PEARSON. «Thomas Merton and the Christian Search for Wholeness and Holiness», [...], 1998, p. 27-38.

⁴ Même si Paul Pearson n'a pas identifié la provenance des propos de Merton, nous avons pu les rattacher aux propos de Merton contenus dans : *The Fully Human Being*. Conférence donnée par Merton le 10 juin 1965, Kansas City, MO : The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1995, 1 audiocassette (60 minutes), Merton AA 2906, 1995, face B.

⁵ P. M. PEARSON. «Thomas Merton and the Christian Search for Wholeness and Holiness », [...], 1998, p. 34.

this pattern of wholeness is the cross and the task of the Christian is to become whole by attaining that central pivot. ¹

1.5.8 Vers le dégagement d'une théologie de la conversion chez Merton : l'importance de l'expérience personnelle

La même année, en 1998, Christopher Burnham, à l'occasion de la publication de son article « Merton's *Ethos* in *The Seven Storey Mountain*: Toward a Rhetoric of Conversion »², valide l'hypothèse selon laquelle *The Seven Storey Mountain* (1948) a été construit selon le modèle bien aristotélicien d'une rhétorique de la conversion. Pour fins de vérification, l'auteur présente d'abord les trois principaux paramètres du discours rhétorique selon Aristote – le *logos*, le *pathos* et l'*ethos*. Il montre ensuite comment *The Seven Storey Mountain* (1948) constitue un véritable *ethos* construit par Merton, à partir de ses propres mémoires, consignées dans son journal personnel pour les années 1939-1941³, et ce dans le but de s'offrir en modèle imitable par ses lecteurs et lectrices. C'est ce défi rhétorique, affirme Burnham, que Merton a relevé en écrivant *The Seven Storey Mountain*. À ce propos, il écrit :

Merton's challenge in *The Seven Storey Mountain*, then, is creating a credible, authoritative *ethos* that elicits empathy and trust in his readers and convinces them ultimately to begin their own journey of conversion. Though logic and emotion are both used in *The Seven Storey Mountain*, given the religious and values-based themes that predominate, *ethos* holds the most potential for Merton. Given this challenge, Merton carefully and consciously shapes and reshapes journal materials to create an *ethos* that will accomplish his rhetorical purpose. ⁴

Conscient des bienfaits de sa conversion au catholicisme, Merton aurait ainsi voulu, par le biais de son récit autobiographique, entraîner ses lecteurs et lectrices, à sa suite, sur leur propre chemin de conversion. Sans l'affirmer ouvertement, Burnham assume donc

¹ P. M. PEARSON. «Thomas Merton and the Christian Search for Wholeness and Holiness», [...], 1998, p. 34.

² C. BURNHAM. «Merton's *Ethos* in *The Seven Storey Mountain*: Toward a Rhetoric of Conversion», *The Merton Annual*, vol. 11, 1998, p. 110-120.

³ Le journal de Merton pour les années 1939-1941 a été publié dans : *Run to the Mountain. The Story of a Vocation*, [...], 1995, xvii + 490 p.

⁴ C. BURNHAM. «Merton's *Ethos* in *The Seven Storey Mountain*: Toward a Rhetoric of Conversion», [...], 1998, p. 113.

qu'il existe chez Merton un discours sur la conversion qui peut donner lieu à une théologie de la conversion.

1.5.9 Vers le dégagement d'une théologie de la conversion chez Merton : un accent sur la transformation intérieure

L'année suivante (1999), John Eudes Bamberger aborde ce thème de la conversion dans la pensée de Merton, par le biais d'une réflexion portant sur les contributions inédites de Merton à un élargissement de la compréhension de la spiritualité monastique. Ce chercheur, dans son article « Monasticism and Thomas Merton, Monk-Priest and Author : His Contributions to a Wider Understanding of Spirituality » (1999)¹, fait la démonstration d'une double contribution de Merton. La première touche ses propos sur la spiritualité monastique. La seconde concerne ses qualités littéraires lorsqu'il aborde cette réalité de la spiritualité monastique.

Dans le premier cas, Bamberger souligne que Merton aborde la spiritualité monastique sous l'angle des transformations intérieures qui s'opèrent grâce à elle. C'est en ce sens que Bamberger dévoile quelque chose de la théologie de la conversion chez Merton, vue comme un lent et long processus de transformation intérieure. Il écrit :

A number of terms are closely associated with this fundamental concept of inner transformation in Merton's works, each of which serves at various times to bring out one or other aspect of this process. Such key words as freedom, liberty, discovering the true self, entering into the virgin point of the soul, contact with the spark of the soul (*scintilla animae*), the new man, attaining the likeness of God – all these relate to the same radical, mysterious reality that is operative at the center of the monastic way of life in Merton's view. Merton's concept of monastic life as a process of transformation which engages the whole person and leads to increasing simplification of his thoughts, desires and affective life is the key to understanding his considered views on monastic spirituality and monastic reform.²

¹ J. E. BAMBERGER. «Monasticism and Thomas Merton, Monk-Priest and Author : His Contributions to a Wider Understanding of Spirituality», [...], 1999, p. 22-37.

² J. E. BAMBERGER. «Monasticism and Thomas Merton, Monk-Priest and Author : His Contributions to a Wider Understanding of Spirituality», [...], 1999, p. 31.

1.5.10 Vers le dégagement d'une théologie de la conversion chez Merton : le talent littéraire de Merton au service de ses préoccupations sur la conversion

Dans le second cas, l'auteur s'arrête aux qualités littéraires de Merton et affirme à ce propos :

He gave fresh life to this concept of transformation and an expanded description of the elements involved in this process.

This brings up what was perhaps Merton's most original contribution to monastic renewal and the modern Church: his taking up of traditional terms and giving them fresh significance through the life he breathed into the expanded descriptions of their authentic meaning. I recall on one occasion his telling us in class that renewal meant giving new meaning to familiar words. Such terms as sanctity, contemplation, prayer, silence, solitude, meditation, monasticism and any number of other terms that had become trite and stereotyped by frequent rather lifeless usage for many took on a newness of significance as he related the meaning they held for him after he encountered them in the Fathers and they contributed to his own experience. Nowhere is this freshness of vocabulary more evident, it seems to me, than in his treatment of these and other related terms found in the word field of transformation and realization of the true self.¹

Cette capacité de Merton de 're-visiter' les textes des Pères de l'Église et des fondateurs du monachisme avait été soulignée par Anne Carr dès les premières pages de son livre *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self* (1988).

1.6 Merton : le théologien et la théologie

Introduction

Le moine-écrivain, tout en partageant sa propre expérience spirituelle a cherché à partager à ses lecteurs ses propres réflexions. Comme moine, prêtre, responsable de la formation des novices et des scolastiques dans son propre monastère, et responsable d'une revue monastique, Merton a été appelé à agir et réagir comme théologien. Dans cette section, nous aborderons différentes facettes de Merton, le théologien, et dégageons certaines de ses façons de faire théologie. Nous nous arrêterons successivement

¹ J. E. BAMBERGER. «Monasticism and Thomas Merton Monk-Priest and Author : His Contributions to a Wider Understanding of Spirituality», [...], 1999, p. 28.

sur Merton : i) ses malaises face à la théologie scolastique, ii) plus un spirituel qu'un théologien, iii) sa perception de l'activité théologique, iv) sa préférence pour la théologie spirituelle, v) et sa façon de faire théologie.

1.6.1 Merton : ses malaises face à la théologie scolastique

Merton, le moine-écrivain, vit certains malaises face à la théologie scolastique en vigueur à son époque et à laquelle il a dû se soumettre dans le cadre de sa formation monastique et sacerdotale¹. Il avait pris conscience de ses malaises dès avant son entrée au monastère, comme il l'affirme dans *The Seven Storey Mountain* (1948). Relatant alors un événement vécu à l'automne 1938, il écrit :

Therefore to be called "Augustinian" [...] was a compliment, in spite of the traditional opposition between the Thomist and Augustinian schools [...]. It is a great compliment to find oneself numbered as part of the same spiritual heritage as St. Anselm, St. Bernard, St. Bonaventure, Hugh and Richard of St. Victor, and Duns Scotus also. And from the tenor of his course, I realized that he meant that my bent was not so much towards the intellectual, dialectical, speculative character of Thomism, as towards the spiritual, mystical voluntaristic and practical way of St. Augustine and his followers.²

Puis, en 1948, il fait la douloureuse expérience des contraintes de la théologie scolastique, alors qu'il décide d'écrire *The Ascent to Truth*³, un livre dans lequel il cherche à approfondir la théologie mystique de Jean de la Croix, à la lumière de la théologie dogmatique de Thomas d'Aquin⁴. Ce fut pour lui une expérience d'écriture pénible qui lui avait fait réaliser son incompetence à écrire un tel genre de livre. Voilà pourquoi il décide d'en informer ses lecteurs et lectrices, et en profite – Merton était alors

¹ Merton a été ordonné prêtre le 26 mai 1949, il avait 34 ans. Il témoigne de l'importance de cet événement dans «The White Pebble», [...], 1950, p. 28 et 68 et dans les chapitres 4 et 5 «To the Altar of God» et «The Whale and the Ivory» de son second grand récit autobiographique *The Sign of Jonas*, [...], 1953, p. 181-303.

² T. MERTON. *The Seven Storey Mountain*, [...], 1948, p. 220-221.

³ T. MERTON. *The Ascent to Truth*, New York, Hartcourt, Brace, 1951, x + 342 p. Même si ce livre n'a été publié qu'en 1951, Merton s'y est consacré dès 1948, affirme W. H. Shannon dans «The Ascent to Truth», *Thomas Merton's Dark Path. The Inner Experience of a Contemplative*, New York, Farrar, Straus, Giroux, p. 51.

⁴ W. H. SHANNON. «The Ascent to Truth», *Thomas Merton's Dark Path*, [...], 1981, p. 55.

déjà très conscient de sa popularité et de son influence - pour se situer devant eux, non pas comme théologien, mais comme écrivain spirituel.

1.6.2 Merton : plus un spirituel qu'un théologien

Cette clarification vis-à-vis ses lecteurs et lectrices, Merton la fait d'abord en 1949, dans la préface de l'édition révisée de *Seeds of Contemplation* alors qu'il précise sa nouvelle orientation et écrit :

Above all, remember that in this book the author is talking about spiritual things from the point of view of experience rather than in the concise terms of dogmatic theology or of metaphysics. In religion, as in the natural life, the language of experience and the language of dogma or science may find themselves opposed. ¹

Il la refait ensuite en 1953, dans la préface de *The Sign of Jonas* ² alors qu'il définit l'objectif qui l'anime comme moine-écrivain. Il confie alors à ses lecteurs et lectrices :

I have attempted to convey something of a monk's spiritual life and of his thoughts, not in the language of speculation but in terms of personal experience. This is always a little hazardous, because it means leaving the sure, plain path of an accepted terminology and traveling in byways of poetry and intuition. I found in writing the *Ascent to Truth* that technical language, though it is universal and certain and accepted by theologians, does not reach the average man and does not convey what is most personal and most vital in religious experience. Since my focus is not upon dogmas as such, but only on their repercussions in the life of a soul in which they begin to find a concrete realization, I may be pardoned for using my own words to talk about my own soul. ³

Merton, le moine-écrivain, cherche donc davantage à partager sa propre expérience spirituelle qu'à faire œuvre théologique, selon les normes en vigueur en Occident dans la première moitié du XX^e siècle. Il se sent beaucoup plus à l'aise dans la peau de l'écrivain que dans celle du théologien. Ce sera l'objet d'une confiance à la théologienne féministe

¹ T. MERTON. *Seeds of Contemplation*, [...], 1949 (revised edition), p. xii.

² T. MERTON. *The Sign of Jonas*, [...], 1953, 362 p.

³ T. MERTON. «Prologue», *The Sign of Jonas*, [...], 1953, p. 8-9

Rosemary Radford Ruether dans une lettre datée du 24 mars 1967. Il lui écrit alors : « I am not a pro at anything except writing : I am no theologian.¹ »

1.6.3 Merton : sa perception de l'activité théologique

Dès 1949, dans une réflexion intitulée « Tradition and Revolution² », publiée dans *Seeds of Contemplation* et reprise en 1962 dans *New Seeds of Contemplation*³, Merton aborde la réalité de la théologie. Il y met en garde ses lecteurs et lectrices contre ce qu'il appelle le piège des « technicalités » théologiques⁴. Il en profite pour présenter sa propre définition de la théologie ainsi que le profil de ce qu'il considère être le profil du « vrai théologien ».

Quant à sa définition de la théologie, il affirme :

Here the Truth is One Whom we not only know and possess but by Whom we are known and possessed. Here theology ceases to be a body of abstractions and becomes a Living Reality Who is God Himself. And He reveals Himself to us in our total gift of our lives to Him. Here the light of truth is not something that exists for our intellect but One in Whom and for Whom all minds and spirits exist, and theology does not truly begin to be theology until we have transcended the language and separate concepts of theologians.⁵

Quant à sa vision du profil du théologien et de son activité théologique, il écrit :

But God gives true theologians a hunger born of humility, which cannot be satisfied with formulas and arguments, and which looks for something closer to God than analogy can bring you.

This serene hunger of the spirit penetrates the surface of words and goes beyond the human formulation of mysteries and seeks, in the humiliation of silence and intellectual solitude and interior

¹ T. MERTON. «To Rosemary Radford Ruether, March 24, 1967», *The Hidden Ground of Love* [...], 1985, p. 509.

² T. MERTON. «Tradition and Revolution», *Seeds of Contemplation*, [...], 1949 (revised edition), p. 69-76.

³ T. MERTON. «Tradition and Revolution», *New Seeds of Contemplation* [...], 1962, p. 142-149. La réédition de ce texte de 1949 a donné lieu à quelques modifications mineures comme l'ajout d'une virgule, d'un 'et' ou le changement d'un mot pour un autre mot plus précis ou évocateur.

⁴ T. MERTON. «Tradition and Revolution», *Seeds of Contemplation* [...], 1949 (revised edition), p. 74 ; *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 147.

⁵ T. MERTON. «Tradition and Revolution», *Seeds of Contemplation*, [...], 1949 (revised edition), p. 75 ; *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 148.

poverty, the gift of a supernatural apprehension which words cannot truly signify.

Beyond the labor of argument it finds rest in faith and beneath the noise of discourse it apprehends the Truth, not in distinct and clear-cut definitions but in the limpid obscurity of a single intuition that unites all dogmas in one simple Light, shining into the soul directly from God's eternity, without the medium of created concept, without the intervention of symbols or of language or the likeness of material things.¹

Quelques quinze ans après la parution de *Seeds of Contemplation* (1949), Merton, dans sa préface au livre de Raïssa Maritain *Notes on the Lord's Prayer* (1964)², poursuit sa réflexion sur l'activité théologique et y déplore la scissure qui s'est produite au Moyen Âge entre théologie et spiritualité. Il y préconise un retour aux sources en matière d'agir théologique et se range du côté de la définition du théologien et de la théologie proposée par Évagre le Pontique au IV^e siècle de l'ère chrétienne (†399). Merton écrit alors dans ce contexte très significatif de la publication d'un livre sur la prière du « Notre Père » :

Since the late Middle Ages there has developed a split between "spirituality" and "theology". The doctrine and experience of prayer have become the preserve of "devout persons" and mystics; theology in its turn has become a matter of technical expertise, essentially unconcerned with any spiritual experience or, indeed, with the interior life. [...] "The theologian" said one of the Egyptian Fathers "is the man of prayer, and the true man of prayer is the theologian". In saying this, Evagrius [...] was simply saying that true theology embraces not only the speculative science of divine things but also an experiential wisdom of love which, by prayer, reaches beyond knowledge into the mystery of divine revelation³.

En renouant ainsi avec le sens premier du mot « théologie », Merton se voyait par le fait même, et peut-être malgré lui, revêtu du titre de théologien, mais cette fois-ci, libre de toutes les contraintes que pouvait lui imposer la théologie scolastique ... en chemin de mutation.

¹ T. MERTON. «Tradition and Revolution», *Seeds of Contemplation*, [...], 1949 (revised edition), p. 74-75; *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 148.

² R. MARITAIN. *Notes on the Lord's Prayer*, Foreword by T. Merton, Translated from the French, New York, P. Kenedy & Sons, 1964, 122 p.

³T. MERTON. «Foreword», dans R. Maritain : *Notes on the Lord's Prayer*, [...], 1964, p. 7-8.

1.6.4 Merton : sa préférence pour la théologie spirituelle

Deux ans plus tard, en 1966, dans le cadre d'un court écrit resté inédit jusqu'en 1985 et intitulé *Seven Words for Ned O'Gorman*¹, Merton partage à ses lecteurs et lectrices sa réflexion sur la réalité de la théologie. S'inspirant de saint Augustin, de saint Anselme et de la tradition médiévale, Merton définit ainsi la théologie :

Theology is the act of the believing person reflecting upon his belief and studying it methodically in order to reach a deeper understanding of God's revelation and to surrender himself more fully and more intelligently to God's manifest will and plan of salvation in the contemporary world. [...]

Theology is the intelligence of God that is the fruit of loving inquiring, and investigating faith.²

Il en précise le point de départ et l'objectif essentiel :

Theology in the true sense starts not merely with certain formal authoritative propositions about God but from this personal relationship. The task of theology is not merely to improve our scientific understanding of dogmas but to deepen and enlighten our personal relationship with God in the Church.³

Il en souligne la nécessaire ouverture à l'humain d'aujourd'hui, à ses préoccupations et au monde dans lequel il vit :

Theology is not simply concerned with establishing that such and such a proposition is revealed by God and is a truth of faith. It also discovers the import of revealed truth for man in terms of his human and earthly life in all its dimensions. [...] Theology sees the entire world of nature and matter, and all the human concerns of man and his society in their relation to the plan of God's love for the ultimate fulfillment and perfection

¹ Ned O'Gorman est un poète et essayiste américain né à New York. Il a été récipiendaire des prix Guggenheim fellowship et Rothko Chapel Award. Ned O'Gorman (page consultée le 26 juin 2004). Ce court écrit de Merton est conservé au Thomas Merton Archives at St Bonaventure University. P. J. SPAETH. «Mimeographs and Photocopies», The Thomas Merton Archives at St. Bonaventure University, p. 29, (page consultée le 26 juin 2004), <http://web.sbu.edu/friedsam/mertonweb/Mimeos&photocopy2.htm>.

Cette réflexion inédite a fait l'objet d'une publication en 1985 à l'intérieur du livre *Love and Living*, édité par N. Burton Stone et P. Hart. Il en constitue la 2^{ème} partie identifiée sous le titre «Seven Words». T. MERTON. «Seven Words», *Love and Living*, N. Burton Stone and P. Hart (eds.), San Diego, New York, London, Harcourt, Brace, Jovanovich, A Harvest/HBJ Book, 1985, p. 97-132.

² T. MERTON. «Seven Words», *Love and Living*, [...], 1985, p. 105.

³ T. MERTON. «Seven Words», *Love and Living*, [...], 1985, p. 105.

of man and the world in Christ. Hence, every branch of human science and art may turn out to be relevant to theology.¹

Et il en détermine les fondements, soulignant son indispensable caractère sapientiel et contemplatif :

Theology [...], is grounded in a personal relationship of enlightened faith in which the believer, as a member of the faithful community, is taught by revelation of Christ [...]. Theology is seen not only as science but also as wisdom, not only as study and method, but also as contemplation and love.²

En 1967 et 1968, dans le cadre de réflexions sur le renouveau de la formation monastique³ qui lui avait été demandées par les hautes autorités cisterciennes, Merton réaffirme sa nette préférence pour le caractère sapientiel et l'orientation mystique de la théologie. Il l'écrit en 1967 :

The formation and training of the monks would concentrate on :
[...]

b) To develop those human capacities which are especially necessary for those who wish to deepen their experience of values which are not easily accessible to merely abstract and logical investigation. In other words, to open up the way to a *sapiential* rather than *scientific* theology, without neglecting the scientific aspect of theology.⁴

Ce caractère sapientiel de la théologie, il l'affirme à nouveau en 1968, alors qu'il écrit :

In other words, monastic education should, without neglecting scientific theology, open the way to a truly *sapiential* contemplation of the Christian mystery. Monastic theology is not "anti-intellectual", but it does nevertheless aspire to a kind of understanding rooted in love. *Amor ipse intellectus*. In plain words, monastic theology has a mystical orientation.⁵

¹ T. MERTON. «Seven Words», *Love and Living*, [...], 1985, p. 106.

² T. MERTON. «Seven Words», *Love and Living*, [...], 1985, p. 106.

³ T. MERTON. «A Memorandum on Monastic Theology», [...], 1991, p. 91-95. L'éditeur de cet article a écrit en note infrapaginale de la première page de cet article : «This memorandum was written in 1967 at the request of Dom John Morson, English Definitor in Rome. What we have here is the original version, which was later edited for publication in *Cistercian Studies* under the title: «Renewal of Monastic Education». L'édition ultérieure de cet article, dont il est fait mention ici, a été publiée dans *Cistercian Studies*, vol. 3, n° 3, 1968, p. 247-252.

⁴ T. MERTON. «A Memorandum on Monastic Theology», [...], 1991, p. 92.

⁵ T. MERTON. «Renewal of Monastic Education», [...], 1968, p. 249-250.

Ces fondements contemplatifs, mystiques et expérientiels de l'activité théologique, Merton les réaffirme quelques mois avant son décès dans la conclusion de sa réflexion « The Contemplative and the Atheist »¹ publiée en 1971 dans *Contemplation in a World of Action*. Il y écrit alors :

It is by deepening this Christian consciousness and developing the capacity for mystical understanding and love that Christian contemplative keeps alive in the Church that pure and immediate experience without which theology will always lack one of its most important dimensions. [...]

Their special task is not merely to pray for those in the active apostolate, but much more to keep alive and to deepen the "intimate understanding" of and "experience" through which divine revelation is handed down not merely in Christian preaching but as living and experienced reality.²

1.6.5 Merton : sa façon de faire théologie

Introduction

Mal à l'aise face à la théologie scolastique et plus à l'aise avec l'expérience spirituelle, Merton a développé sa propre façon de faire théologie, à partir de sa vie, même si à l'occasion il a livré une réflexion théologique plus formelle, mais non moins originale, à ses lecteurs.

i) Sa façon de faire théologie : avec sa vie

En se positionnant ainsi face à la théologie, Merton précise sa propre texture théologique et 're-dit' son engagement vis-à-vis un renouveau théologique en cette période post-scolastique d'*aggiornamento* conciliaire et post-conciliaire. Merton affiche sa liberté face au cadre imposé par la théologie scolastique et néo-scolastique. Et il témoigne de sa façon de faire théologie et du matériel qu'il privilégie. L'œuvre de Merton nous permet d'affirmer qu'il a fait théologie avec sa vie et qu'il a utilisé comme matériau l'entièreté

¹ T. MERTON. «The Contemplative and the Atheist», *Contemplation in a World of Action*, Introduction by J. Leclercq, London, George Allen & Unwin, 1971, p. 166-180. Cette édition anglaise correspond en tout, nombre et numérotation de pages, à l'édition américaine publiée en 1971 par Doubleday à Garden City, New York.

² T. MERTON. «The Contemplative and the Atheist», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971, p. 180.

de son expérience d'homme et de moine. C'est une vie toute pétrie d'une inlassable quête d'intériorité et marquée à la fois par la tradition monastique, par les grands courants mystiques occidentaux et orientaux et par l'ouverture au monde, avec ses aspirations et ses problèmes. L'ensemble de l'œuvre littéraire de Merton témoigne d'ailleurs de toutes ces influences qui furent pour lui des lieux privilégiés de sa quête religieuse et de sa rencontre avec son Dieu¹. Toute la vie de Merton traduit cette inlassable quête de Dieu, comme le démontre Malits dans son livre *The Solitary Explorer : Thomas Merton's Transforming Journey* (1980)². Elle l'affirme dans la préface de ce livre, alors qu'elle écrit : « Merton's journey was motivated and sustained by Christian faith. What he undertook was the pursuit of God within his own depths and the search for manifestations of the divine in all creation.³ »

Qu'il s'exprime sur la vie monastique ou sur l'expérience mystique tant occidentale qu'orientale, Merton poursuit toujours sa propre quête de Dieu, cherchant à y entraîner ses lecteurs et lectrices. Écrivant toujours à partir de sa vie, de son expérience religieuse, Merton est à considérer comme un « écrivain autobiographique » poursuit Malits, même si parfois il était appelé à s'exprimer de façon plus formelle sur un sujet ou un autre. Aussi, affirme-t-elle :

Merton was endemically an autobiographical writer, always telling us in one way or another his own story. Not only in his one formal autobiography but also in his journals, topical essays,

¹ T. MERTON. *What is Contemplation?* Springfield, Illinois, Temple Publishers, 1978 (1st edition 1950), 78 p. *Bread in the Wilderness*, New York, New Directions, 1953, 146 p. *The Silent Life*, [...], 1957, xiv + 178. *Thoughts in Solitude*, [...], 1958, 124 p. *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, xv + 297 p. *Seeds of Destruction*, [...], 1964, xvi + 328 p. *The Way of Chuang Tzu*, New York, New Directions, 1965, 159 p. *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967, x + 303 p. *Faith and Violence*. [...], 1968, x + 290 p. *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, ix + 141 p. *Contemplative Prayer*, [...], 1969, 144 p. *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971, xx + 384 p. *Thomas Merton on Saint Bernard*, *Cistercian Studies Series*, n° 9, Foreword by P. Hart, Introduction by J. Leclercq, Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 1980, 242 p. *The Monastic Journey*, *Cistercian Studies Series* n° 133, Foreword and Edited by P. Hart, Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 1992, xi + 184 p. *Passion for Peace. The Social Essays*, Introduced and Edited by W. H. Shannon, New York, Crossroad, 1995, vii + 338 p. *The Inner Experience Notes on Contemplation*, [...], 2003, p. xvi + 176 p.

² E. MALITS. *The Solitary Explorer. Thomas Merton's Transforming Journey*, [...], 1980, xiii + 175 p.

³ E. MALITS. *The Solitary Explorer. Thomas Merton's Transforming Journey*, [...], 1980, p. xi.

poetry, and assorted literary forms, he was engaged in recounting the events – inner and outer – of his life.¹

ii) Sa façon de faire théologie : une ouverture à des réflexions théologiques plus formelles mais non moins originales

À quatre occasions, Merton a relevé le défi d'une réflexion théologique publique, plus formelle, sur des thématiques variées : celle de la créativité, dans un article publié en 1960 sous le titre «Theology of Creativity»², celle de la théologie morale du diable, publiée en 1962 sous le titre « The Moral Theology of the Devil »³ dans son livre *New Seeds of Contemplation*, celle de la non-violence, dans sa réflexion « Toward a Theology of Resistance »⁴ publiée en 1968 dans son livre *Faith and Violence*, et celle de la prière, publiée également en 1968, sous le titre «Toward a Theology of Prayer»⁵.

Le contenu de ces quatre réflexions est très révélateur de la façon dont Merton fait théologie. D'abord, il s'inspire d'une problématique concrète qui le touche, soit directement, soit indirectement. C'est la problématique du galvaudage de la réalité de la créativité, à une époque de l'histoire où l'artiste est incapable de s'effacer devant son œuvre et à une époque où la société réduit l'œuvre artistique à un bien de consommation et voue à l'artiste un culte quasi religieux. C'est la problématique de la réminiscence d'une théologie du mal et de la justice de Dieu qui évacue de son discours l'amour miséricordieux et salvateur de Dieu et se plaît à exploiter les images d'un Dieu juge et punisseur, et les images du diable et de l'enfer. C'est la problématique de la violence raciale aux États-Unis, de l'escalade de l'armement et de la menace de guerre nucléaire dans le monde. C'est enfin la problématique de la remise en question de la pertinence de la prière dans les milieux cléricaux américains, au profit de l'engagement social.

Ensuite, il déploie sa propre réflexion hors de toute école de pensée théologique et hors de toute méthode ou approche théologique. Il suit le mouvement ou l'élan qui l'habite.

¹ E. MALITS. «Preface», *The Solitary Explorer. Thomas Merton's Transforming Journey*, [...], 1980, p. xi.

² T. MERTON. «Theology of Creativity», [...], 1960, p. 197-213. Les quelques pages de cet article dans lesquelles Merton définit explicitement la théologie de la créativité sont reprises sous le même titre dans *A Thomas Merton Reader*, [...], 1962, p. 527-530.

³ T. MERTON. «The Moral Theology of the Devil», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 90-97.

⁴ T. MERTON. «Toward a Theology of Resistance», *Faith and Violence*, [...], 1968, p. 3-13.

⁵ T. MERTON. «Toward a Theology of Prayer», *Faith and Violence*, [...], 1978, p. 191-199.

Ainsi, dans le cas de sa proposition d'une théologie de la créativité, il réfléchit à partir de ses observations du galvaudage de la notion de créativité en divers milieux sociaux et culturels, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des Etats-Unis, tout en s'inspirant des réflexions d'Augustin, de Tillich, de Maritain, de Daisetz Suzuki - un existentialiste bouddhiste - et d'Ananda Coomaraswamy - un philosophe indien de religion hindou. Dans le cas de sa parodie de la théologie morale du diable, il réfléchit à partir de ce qu'il observe des dérapages mortifères des mouvements religieux extrémistes. Dans le cas de sa proposition d'une théologie de la résistance, il réfléchit à partir de ce qu'il observe de l'histoire occidentale récente. Enfin, dans le cas de sa proposition d'une théologie de la prière, il réfléchit à partir des résonances de la littérature contemporaine - *La peste* de Camus¹ - et à partir des résonances de la littérature biblique - l'expérience spirituelle de Job et des disciples d'Emmaüs.

Dans le premier cas, celui de la théologie de la créativité, il associe de façon remarquable la créativité des artistes à l'acte créateur de Dieu et renvoie les artistes à la source première de leur talent, en le Dieu Créateur, et à la source première de la mise en œuvre de leur talent, dans le Souffle de l'Esprit. Dans le second cas, celui de la théologie morale du diable, il n'hésite pas à caricaturer la théologie des fondamentalistes religieux qui exploitent abondamment le langage de la peur et de la culpabilité. Dans le troisième cas, il lie la théologie de la résistance à une 'véritable' théologie de l'amour, libérée de toutes les distorsions séculaires passées, revenant ainsi à la seule loi de l'amour proposée par Jésus. Et dans le quatrième cas, il affirme que la théologie de la prière ne peut qu'être une théologie de la croix ; c'est la thèse qu'il défend dans sa réflexion présentée aux Jésuites en formation. Ni dans l'une, ni dans l'autre de ces réflexions, Merton ne cherche à faire avancer le discours théologique pour lui-même. Il cherche d'abord à faire avancer une situation précise, en vue d'un mieux-être personnel et collectif, ou en vue d'une avancée sociale. Sa façon de faire théologie lui est éminemment personnelle. Elle épouse sa vie, comme moine-écrivain, et la vie autour de lui, comme occidental américain et comme citoyen du monde, aspirant à monde nouveau et à une vie nouvelle.

¹ Merton a introduit et commenté l'édition américaine de *La Peste* de Camus. T. MERTON. «The Plague of Camus : a Commentary and Introduction», *The Literary Essays of Thomas Merton*, Edited by Patrick Hart, New York, New Directions, 1981, p. 181-217.

Merton, l'écrivain, est donc aussi théologien. Et le théologien Merton a de toute évidence signifié ses préférences pour une théologie mystique et par conséquent pour ce champ de spécialisation théologique qu'est la théologie spirituelle.

1.7 L'intérêt des chercheurs pour Merton : le théologien et sa théologie

Introduction

Reconnu par ses pairs et les milieux scientifiques comme un théologien, les chercheurs se sont donc intéressés au théologien Merton, tentant de dégager les grands traits du théologien qu'il était, et les caractéristiques principales de sa théologie. Nous abordons donc cette section consacrée à l'intérêt des chercheurs pour Merton et sa théologie, en nous arrêtant successivement à Merton : i) un théologien aux multiples facettes, ii) ses différentes façons de faire théologie, iii) un théologien engagé socialement, iv) et un riche éventail de théologies.

1.7.1 Merton : un théologien aux multiples facettes

Introduction

Notre inventaire des recherches consacrées à Merton, le théologien, nous a permis d'en dégager plusieurs facettes sur lesquelles nous nous arrêtons en traitant successivement de Merton : i) un théologien mystique, ii) un théologien intermédiaire, iii) un théologien non traditionnel, iv) un théologien monastique, v) et un théologien de l'expérience.

i) Merton : un théologien mystique

Pour les chercheurs et chercheuses, l'activité théologique de Merton ne fait aucun doute. Dès 1977, Robert Giannini, dans son article « A Note on Theology and Mystical Experience in Thomas Merton »¹, prouve que Merton a fait théologie. C'est après avoir

¹ R. GIANNINI. «A Note on Theology and Mystical Experience in Thomas Merton», [...],1977, p. 225-231.

analysé les expériences mystiques vécues par Merton¹ et décrites dans *The Seven Storey Mountain* (1948), *Conjectures of a Guilty Bystander* (1966) et *The Asian Journal of Thomas Merton* (1973), à la lumière des critères sur les expériences sommets, développés par William James, que Giannini présente ses conclusions. Dans la première conclusion, il affirme que Merton a véritablement fait théologie et dans la seconde, il situe sa théologie dans la catégorie de la théologie mystique. À ce sujet, il écrit :

Hence, we can make the assumption that Thomas Merton was indeed a mystic, and not simply one who wrote an abstract, speculative mystical theology. His theology was the product of the entirety of his life, his solitude as well as his functions in the community and in the world, his prayer as well as his thought, his contemplation as well as his action. Intellectual speculation – either philosophical or historical – did not overwhelm the experiential nature of his theology nor did his experience suffer the loss of clear and disciplined reflection and thought. In Merton one discovers both a modern mystic, and a modern mystical theologian.²

ii) Merton : un théologien intermédiaire

En 1979, Donald Grayston publie, quant à lui, une recherche intitulée « *Autobiography and Theology*³ ». S'appuyant sur les réflexions de la théologienne américaine Sallie McFague TeSelle sur le lien existant entre littérature et vie chrétienne, et considérant la proposition de cette dernière, relative à l'existence d'une nouvelle forme de théologie qu'elle nomme « théologie intermédiaire », Grayston réussit à défendre sa thèse selon laquelle l'autobiographie peut être considérée comme acte théologique. Appliquant les résultats de sa recherche à l'étude du récit autobiographique de la conversion de Merton,

¹ Giannini repère dans la vie de Merton quatre moments où Merton aurait vécu des expériences sommets. En 1933, dans une chambre d'hôtel à Rome, le jeune Merton fait l'expérience de la présence de son père décédé quelques années auparavant et se voit soudainement envahi d'une lumière à travers laquelle il prend conscience de son état de pécheur. En 1940, lors d'une célébration dominicale à l'Église St. Francis de la Havane, il se voit plongé dans une lumière qu'il lie à la manifestation de la présence de Dieu. En 1958, en traversant l'artère de la 4^{ème} rue et de la rue Walnut à Louisville au Kentucky, il prend subitement conscience de son illusoire séparation du monde. Et en 1968, à Polonnaruwa au Ceylan, devant une statue de Bouddha, il est plongé dans une illumination esthétique qui lui fait toucher à une dimension spirituelle transculturelle.

En 1999, Commins revient sur trois de ces expériences d'illumination intérieure : celle de 1940 à Cuba, celle de 1958 à Louisville et celle de 1968 à Polonnaruwa. G. COMMINS. «Thomas Merton's Three Epiphanies», [...], 1999, p. 59-72.

² R. GIANNINI. «A Note on Theology and Mystical Experience in Thomas Merton», [...], 1977, p. 231.

³ D. GRAYSTON. «Autobiography and Theology», *Cistercian Studies*, vol. 14, n° 4, 1979, p. 390-404.

Grayston se permet de situer Merton dans cette nouvelle catégorie des théologiens intermédiaires proposée par TeSelle¹. Plus encore, commentant l'insatisfaction foncière qui anime Merton dans la poursuite de sa quête spirituelle, il présente Merton comme définissant à lui seul une catégorie théologique. Aussi, conclut-il ainsi sa réflexion :

Yet his dissatisfaction, [...] led to a new beginnings and new achievings, of which perhaps the greatest was his capacity to reflect on and share what he himself was becoming. "Thomas Merton" has himself become both a theological category, and *ur-datum* in that category at the same time as he participates in many others categories.²

iii) Merton : un théologien non traditionnel

Quelques années plus tard, en 1987, dans une courte réflexion intitulée « Thomas Merton as Theologian : An Appreciation »³, Cunningham tente de dresser le profil théologique de Merton, affirmant en introduction que : « Merton was not a theologian in any conventional sense of the term nor did he ever claim to be one.⁴ » Pour l'auteur, Merton ne peut être étiqueté de théologien au sens traditionnel, c'est-à-dire au sens scolastique du terme, mais il doit l'être au sens de la patristique qui définit le théologien comme : « one who speaks of God with the authority of experience⁵ ». En ce sens, Cunningham affirme que Merton doit être considéré comme le plus grand théologien américain du XX^e siècle. Cet avis est aussi partagé par le jésuite américain Thomas King dans sa réflexion commémorative du 30^{ième} anniversaire du décès de Merton⁶. Il y compare Thomas Merton et Karl Barth - tous deux sont décédés ce même jour du 10 décembre 1968 - et les présente comme les deux grands théologiens de ce XX^e siècle. Mais Merton se définit d'abord et avant tout comme un moine, poursuit Cunningham, qui ose l'hypothèse suivante, pour expliquer l'engouement populaire à l'égard de Merton :

¹ D. GRAYSTON. «Autobiography and Theology», [...], 1979, p. 403.

² D. GRAYSTON. «Autobiography and Mystical Experience in Thomas Merton», [...], 1979, p. 404.
L'expression *ur datum* est une expression allemande. Le mot *ur* signifiant 'primitif d'origine ou de source' et le mot *datum* est un dérivé latin signifiant 'donnée'.

³ L. S. CUNNINGHAM. «Thomas Merton as Theologian: An Appreciation», *Kentucky Review*, vol. 7, 1987, p. 90-97.

⁴ L. S. CUNNINGHAM. «Thomas Merton as Theologian: An Appreciation», [...], 1987, p. 90.

⁵ L. S. CUNNINGHAM. «Thomas Merton as Theologian: An Appreciation», [...], 1987, p. 91.

⁶ T. M. KING. «Karl Barth and Thomas Merton. Climbing Church Towers At Night », [...], 1998, p. 12-14.

What explains the appeal of this rather esoteric figure in the American Church? My conviction, simply stated, is that Thomas Merton spoke with the authenticity of the experiential theologian about the experience of God, and, further, he did it in such a way that he uncovered a whole tradition that was largely lost to the American Church so preoccupied with the problems of brick and mortar.¹

Paradoxalement, poursuit Cunningham, le moine Merton a captivé ses lecteurs et lectrices en traitant des sujets plus ou moins « vieillots » que sont le silence, l'austérité, la conversion du cœur et la résistance aux valeurs du monde².

iv) Merton : un théologien monastique dans la ligne de la *theologia*

À peu près au même moment, en 1988, Anne Carr, introduisant son livre : *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*³, tente à son tour de circonscrire l'activité théologique de Merton, après avoir réaffirmé sa conviction profonde que Merton avait fait œuvre théologique. Elle écrit à ce sujet :

Over the last decade, as I have rediscovered Merton for myself and have found diverse groups of students eager to join me in studying his work, I have become convinced that Merton's thought represents more the dated reflections of a once-popular monk and spiritual writer. I have become convinced that Merton is a profound and powerful theologian in his own right. Not a systematic theologian in the usual sense, he is rather a monastic theologian whose works retrieve Christian traditions that may have been slighted, if not forgotten, in our contemporary understanding of theology as dialectical argument, rational clarity and systematic thought.⁴

Et elle poursuit :

Thus this study of Merton is undertaken in the conviction that there is room for a study of his life-work as a theologian, a theologian of the monastic and mystical traditions. And it is undertaken in the conviction that it is precisely this other kind of

¹ L. S. CUNNINGHAM. «Thomas Merton as Theologian: An Appreciation», [...], 1987, p. 92.

² L. S. CUNNINGHAM. «Thomas Merton as Theologian: An Appreciation», [...], 1987, p. 92.

³ A. CARR. *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, xii + 171 p.

⁴ A. CARR. *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, p. 3.

theology which is the source of Merton's continuing freshness and attraction for so many.¹

Tout en affirmant que :

Clearly, Merton's experiential explorations, rooted in the Bible, the writings of the church and monastic fathers and of the mystics of the Christian, Islamic, and Buddhist traditions, represent a kind of theology. However, it is best described as an autobiographical theology in which his own texted life story has become an important symbol to religious seekers of many different traditions and some of no tradition at all.²

Avant de conclure que :

It is the ancient tradition of *theologia*, a "tradition of wisdom and spirit", that Merton espoused for himself and recovered for his readers in contemporary context, even as he transformed its content, under the rubric of the self.³

v) Merton : un théologien de l'expérience

Enfin, en 2002, William Shannon, dans le cadre de la présentation de la thématique « Theology⁴ » dans *The Thomas Merton Encyclopedia*, situe Merton dans la catégorie des théologiens de l'expérience. C'est à partir de l'analyse des prises de parole de Merton lui-même, sur son œuvre et son profil théologique, dans *Seeds of Contemplation* (1949), *The Signs of Jonas* (1953), *The Inner Experience*⁵ (1959) et *Contemplation in a World of Action* (1971) que Shannon conclut : « If Merton was in any sense a "theologian" (a designation he certainly would have disclaimed), he was preeminently a theologian of experience⁶. » L'auteur ne définit cependant pas ce concept d'expérience sur lequel se sont penchés par ailleurs, et se penchent encore, plusieurs chercheurs contemporains⁷.

¹ A. CARR. *A Search for Wisdom and Spirit, Thomas Merton's Theology of the Self*, 1988, p. 3-4.

² A. CARR. *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self* [...], 1988, p. 4-5.

³ A. CARR. *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self* [...], 1988, p. 6.

⁴ W. H. SHANNON. «Theology», *The Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 470-471.

⁵ Même si *The Inner Experience* n'a été publié qu'en 1983-1984 dans une version tronquée et en 2003 dans sa version intégrale, il a été écrit en 1959 par Merton. W. H. SHANNON. «The Inner Experience: An Overview», *Thomas Merton's Dark Path* [...], 1981, p. 72-73.

⁶ W. H. SHANNON. «Theology», *The Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 470.

⁷ Quelques auteurs selon l'ordre chronologique de leurs écrits. G. SIEGWALT. « Expérience et révélation, remarques de méthodologie théologique », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, vol. 56, n° 41, 1976, p. 525-543. D. MIETH. « Vers une définition du concept d'«expérience» : Qu'est-ce que

1.7.2 Merton : différentes façons de faire théologie

Introduction

Merton, le théologien, a suscité l'intérêt des chercheurs qui ont tenté de dégager ses différentes façons de faire théologie. Nous avons retenu les trois plus caractéristiques que nous exposons succinctement en traitant de Merton : i) une façon unique de faire théologie, ii) une façon rigoureuse et créatrice de faire théologie, iii) et une façon analogique et originale de faire théologie.

i) Merton : une façon unique de faire théologie

En 1988, George Kilcourse oriente sa recherche sur la christologie de Merton. Cette recherche donne lieu à une publication intitulée « The Horizon of Merton's Christology¹ ». Après y avoir présenté l'évolution de la christologie mertonienne, l'auteur conclut sa réflexion en soulignant la façon unique et particulièrement créative avec laquelle Merton fait théologie, par le biais de son utilisation d'images et de symboles très parlants. Il écrit :

For where Merton has succeeded is not in a formal, expressed christology, but in creatively expressing the truth and mystery of the hidden Christ through poetry and narratives, with images and symbols that speak to a post-christian world about our sublime humanity and our capacity for union with God and one another in Christ.²

ii) Merton : une façon rigoureuse et créatrice de faire théologie

L'année suivante, en 1989, Victor Kramer publie les résultats de sa recherche sur l'activité théologique de Merton, dans un article intitulé « Patterns in Thomas Merton's

l'expérience?», *Concilium*, n° 133, 1978, p. 55-71. M. MESLIN. « L'expérience religieuse », *L'expérience humaine du divin*, Coll. « *Cogitatio Fidei* », n° 150, Paris, Cerf, 1988, p. 99-132. NEUSCH. « Approches de l'expérience chrétienne », *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 67, janvier 1993, p. 97-110. M. DUMAS. « Expériences et discours théologiques », *Laval Théologique et philosophique*, vol. 56, n° 1, 2000, p. 3-15.

¹ G. KILCOURSE. « The Horizon of Thomas Merton's Christology », *Cistercian Studies*, vol. 23, n° 2, 1988, p. 169-189.

² G. KILCOURSE. « The Horizon of Thomas Merton's Christology », [...], 1988, p. 189.

Introduction to Ascetical and Mystical Theology¹ ». C'est à partir d'une minutieuse étude des notes de cours inédites sur la théologie ascétique et mystique² - un cours que Merton a offert comme maître des novices - que Kramer vérifie sa double hypothèse. Dans la première, il affirme que Merton structure sa réflexion de façon très rigoureuse. Dans la seconde, il affirme que Merton tente d'unifier ces deux champs de spécialisation théologique que sont la théologie ascétique et la théologie mystique, tout en tentant d'élargir et d'approfondir l'horizon de la théologie mystique. Par le biais de sa recherche, Kramer réussit à démontrer la contribution unique de Merton aux avancées de la théologie mystique. Il écrit :

Throughout all these notes Merton emphasizes his conviction that ascetical and mystical theology must be thought of as *one*. This awareness of unity, and the stress on wholeness is what unites the notes. Merton became more and more aware of the fact that in the modern world, with its exaggerated compartmentalization of skills, knowledge, methods of prayer, and varieties of knowledge, contemporary persons' energies, interests, and desires are split. Activities in too great a number split us and cause energies and desires to be dissipated into too many directions. The job of the contemplative, and of course we are reminded that is what Merton as Novice Master sought to teach, is to move toward unity. The aspiring mystic, under the direction of a spiritual guide, must find ways to live through the normal crisis of the spiritual life so that the trials of life can be integrated into life as whole.³

Et il poursuit :

In his own words, Merton's notes "represent an effort to broaden the horizons and deepen the perspectives of Mystical Theology in a monastic setting".⁴

¹ V. KRAMER. «Patterns in Thomas Merton's Introduction to Ascetical and Mystical Theology», *Cistercian Studies*, vol. 24, n° 4, 1989, p. 338-354. La table des matières de ces notes de cours auxquelles réfère Kramer, a été publiée dans : *Merton & Hesychasm. The Prayer of the Heart. The Eastern Church*. B. Dieker et J. Montaldo (éds.) Louisville, KY, Fons Vitae, 2003, p. 397-418 et éditée sous le titre de: «Lectures Notes on Ascetical and Mystical Theology: Table of Contents».

² T. MERTON. *Ascetical & Mystical Theology. An Introduction to Christian Mysticism (From the Apostolic Fathers to the Council of Trent)*, Mimeographed notes at the Thomas Merton Center, Bellarmine College, Unpublished Essay, 1961, 170 p.

³ V. KRAMER. «Patterns in Thomas Merton's Introduction to Ascetical and Mystical Theology», [...], 1989, p. 339-340.

⁴ V. KRAMER. «Patterns in Thomas Merton's Introduction to Ascetical and Mystical Theology», [...], 1989, p. 340.

iii) Merton : une façon analogique et originale de faire théologie

En 1992, John Albert, dans son article « Thomas Merton : The Vigilance of Desire »¹, poursuit la réflexion sur l'activité théologique de Merton. C'est à la suite de sa comparaison des personnalités et des écrits d'Augustin et de Merton, qu'Albert arrive à la double conclusion que l'un et l'autre font théologie par mode analogique et que Merton peut être considéré comme un théologien monastique.

Dans le premier volet de sa conclusion, il écrit :

The analogical mode of Augustine's *Confessions*, Merton's *The Seven Storey Mountain*, and their subsequent writings, implies a symbolic representation of profound human realities : chaos and cosmos are in tension in the human body and in the human spirit, in the human family, in world conflict. [...] Mother in the natural order becomes "Mother Church." The spiritual odyssey of the individual person is also the spiritual odyssey of the human family and the Body of Christ in this world.²

Alors que dans le second volet de sa conclusion menant à l'affirmation que Merton est un théologien monastique, Albert poursuit en faisant ressortir les grandes caractéristiques littéraires et théologiques des écrits mertonniens, soulignant par le fait même leur originalité quant au fond et à la forme. Il écrit :

A rhetorician in the classical tradition, as inherited and transmitted by Augustine and the Fathers of the Church, Merton employed all the superb literary conventions and styles of discourse available to him as monastic poet and theologian : literal, allegorical, moral and anagogic interpretation of secular and sacred texts; imaginative modes of expression such as metaphor, simile, parable, satire, fable, myth. The platonic and esoteric elements are there: mystical, relative, affective. And the aristotelian and exoteric elements too: moral, objective, analytical. The best insights from both perspectives - the classicist and the historicist - are interwoven through the canon of Merton's writings, creating a literary treasure of concepts and ideals representative of the patristic and monastic traditions and illustrative of contemporary influences as well. No one reader

¹ J. ALBERT. «Thomas Merton: The Vigilance of Desire», [...], 1992, p. 105-117.

² J. ALBERT. «Thomas Merton: The Vigilance of Desire», [...], 1992, p. 108.

can exhaust the richness and the depths of Merton, the monastic theologian.¹

1.7.3 Merton : un théologien ouvert aux problèmes socio-politiques

Introduction

Merton le moine-écrivain, très conscient de la vocation prophétique des moines et de ses propres responsabilités sociales et politiques, n'a pas hésité à s'exprimer sur les grandes questions socio-politiques qui ont surgi dans l'effervescence mondiale, nord et sud-américaines des années soixante. Il s'y est vécu i) en théologien engagé socialement et ii) a même été considéré par certains comme un théologien de la résistance.

i) Merton : un théologien engagé socialement

Si l'agir théologique de Merton comme théologien monastique et mystique s'impose, l'activité théologique de Merton comme activiste social ne doit pas être négligée pour autant. Rappelons que dans les années soixante, Merton, le moine, avait repris contact avec le monde, ce monde qu'il avait renié et méprisé à son entrée au monastère de Gethsemani le 10 décembre 1941. Sa réouverture au monde, à la suite de son expérience intérieure vécue le 18 mars 1958, l'a amené à prendre la parole sur les grandes questions sociales et politiques du début des années soixante aux États-Unis. Cette prise de parole l'a conduit à partager à ses concitoyens et concitoyennes des réflexions socio-politiques qui font l'objet de plusieurs publications. Notons parmi les principales : *Breakthrough to Peace. Twelve Views on the Threat of Thermonuclear Extermination* (1962), *Seeds of Destruction* (1964), *Gandhi on Non-Violence. A Selection from the Writings of Mahatma Gandhi* (1965), *Faith and Violence. Christian Teaching and Practice* (1968), *Passion for Peace. The Social Essays of Thomas Merton* (1995)².

¹ J. ALBERT. «Thomas Merton: The Vigilance of Desire», [...], 1992, p. 109.

² T. MERTON. *Breakthrough to Peace. Twelve Views on the Threat of Thermonuclear Extermination*, New York, New Directions, 1962, 253 p. *Seeds of Destruction*, [...], 1964, xvi + 328 p. ; *Gandhi on Non-Violence. A Selection from the Writings of Mahatma Gandhi*, Introduced and edited by T. Merton, New York, New Directions, 1965, 82 p. ; *Faith and Violence* [...], 1968, x + 290 p. ; *Passion for Peace. The Social Essays*, Introduced and edited by W. H. Shannon, New York, Crossroad, 1995, vii + 338 p.

ii) Merton : un théologien de la résistance

C'est en 1988 que Kenneth Leech, dans son article « Thomas Merton as a Theologian of Resistance »¹, présente Merton comme un théologien social plus spécifiquement comme un théologien de la résistance. Il le considère d'ailleurs, davantage comme un critique social que comme un activiste. Après avoir situé Merton dans le contexte religieux et socio-politique des années soixante : - ouverture de l'Église avec le concile Vatican II, émergence de la théologie de la libération en Amérique du Sud, révolte des noirs aux États-Unis, révolte estudiantine en France en mai 1968, assassinat de Martin Luther King en 1968, apparition de la culture psychédélique, ouverture à la mystique orientale - l'auteur tente de circonscrire les influences qui ont marqué Merton. Il s'arrête tout particulièrement à l'influence de la pensée de Marx sur Merton². Plus important encore, Leech souligne l'influence que Merton lui-même a exercé sur la génération des chrétiens radicaux des années soixante et soixante-dix, tel Ernesto Cardenal, Joan Baez, Eldridge Cleaver³. L'auteur, vraisemblablement inspiré par la théologie politique de Jean-Baptiste Metz, conclut sa réflexion en montrant comment Merton voit le moine comme un être de « subversion »⁴, appelé, par son seul mode de vie, à contester les évidences et à ébranler les certitudes. À ce sujet, Leech écrit :

Merton's concern with political oppression, racial violence and nuclear war was part and parcel of his understanding of theology as resistance and critique rather than as part of the ideological apparatus of a dying order [...]. The practice of non-violence within such a society is not simply a tactic, but a witness to a radically different way of life, a different understanding of reality, and is therefore essentially *subversive*.⁵

Et il poursuit, après avoir souligné à nouveau la vision mertonienne du moine comme « être subversif », affirmant que :

¹ K. LEECH. «Thomas Merton as a Theologian of Resistance», *Theology*, vol. 91, n° 744, 1988, p. 464-473.

² L'auteur souligne d'ailleurs que le jour de son décès accidentel, Merton venait de présenter une conférence sur la vie monastique et le marxisme. Elle était intitulée «<Marxist Theory and Monastic Theoria>, address delivered at Bangkok Conference, Bangkok, Thailand, December 10th, 1968», *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973 p. 326-343.

³ K. LEECH. «Thomas Merton as a Theologian of Resistance», [...], 1988, p. 466.

⁴ Ce vocable de subversion est utilisé par Leech lui-même. K. LEECH. «Thomas Merton as a Theologian of Resistance», [...], 1988, p. 471.

⁵ K. LEECH. «Thomas Merton as a Theologian of Resistance», [...], 1988, p. 469. La mise en italique a été faite par l'auteure de ce texte.

Merton saw the monastic vocation as one of continual interrogation, uninterrupted critique, *diakrisis*, discernment of the signs of the times. He wrote of monasticism as a statement, a protest. The monk is concerned with the recovery of authentic language. “When speech is in danger of perishing or being perverted in the amplified noise of beasts, perhaps it becomes obligatory for a monk to speak”. The monk plunges into the heart of the world in order to “listen more intently to the deepest and most neglected voices that proceed from its inner depths”. The monk is a marginal figure in the world. [...]

A central part of the contemplative role [according to Merton] is the cultivation of that seed of holy discontent, that refusal to be at ease in Zion, that relentless unmasking of illusion and falsehood.¹

1.7.4 Merton : une riche contribution à la réflexion théologique

Introduction

Merton, le moine-écrivain, a donc fait œuvre théologique, et son approche théologique a captivé et captive encore les chercheurs et les chercheuses. Certains d’entre eux ont tenté d’en étudier de façon plus systématique certains thèmes ou certaines facettes. Notre inventaire de la littérature à ce sujet nous a permis de repérer quelques recherches, dont trois recherches doctorales et trois recherches de maîtrise², qui se sont penchées sur les contributions mertonniennes à la réflexion théologique. Par le biais de leur recherche,

¹ K. LEECH. «Thomas Merton as a Theologian of Resistance», [...], 1988, p. 471. La première citation de Merton, présentée dans cet extrait de Leech, provient de T. MERTON. *Seeds of Destruction*, [...], 1964, p. 170-171. La deuxième citation est extraite de: T. MERTON. *Contemplative Prayer*, [...], 1969, p. 25.

² Parmi les recherches doctorales, le recueil bibliographique de Breit *et al* (2002) nous a permis d’identifier la thèse de J. Higgins : *The Theology of Prayer in the Spirituality of Thomas Merton*, Dissertation (PhD), Catholic University of America, 1971 et celle de H. E. Sandstrom : *Ars Gratia Dei : A Study in the Theological Aesthetics of Thomas Merton*, Dissertation (PhD), Lunds University (Sweden), 1992, ainsi que le mémoire de maîtrise de M. A. Yonkers : *Man the Image of God : The Theological Anthropology of Thomas Merton*, Master’s Thesis, Loyola University, Chicago, 1976 et celui de R. D. Lloyd : *The Theological Foundation of the Contemplative Teaching of Thomas Merton* *ocso*, Master’s Thesis, Edinburg University, 1975. S’ajoutent à cette liste, deux recherches de cycles universitaires supérieurs déposées à l’Université de Toronto. La première est la recherche de Monique Cousineau : *La théologie de la paix selon Thomas Merton : un cheminement spirituel*, Master’s Thesis, University of St. Michael’s College, Toronto, 1971, 123 p. La deuxième est celle de Bang-Sik Oh : *Thomas Merton’s Contribution to the Theology of Hope : A Contextual, Diachronic and Analytical-synthetic Study*, Dissertation (PhD), The University of St. Michael’s College, Toronto School of Theology, Toronto, 2001, x + 290 p. De ces six recherches, deux seulement sont actuellement disponibles pour consultation : soit celle de J. J. Higgins qui a fait l’objet d’une publication *Merton’s Theology of Prayer*, [...], 1971, xxiv + 159 p. et la thèse de Bang-Sik Oh.

ces chercheurs ont permis de dégager chez Merton : i) une théologie de la prière, ii) une christologie, iii) une théologie du « moi », iv) une théologie de la création, v) et une théologie de l'espérance.

i) Une théologie de la prière

Le premier chercheur qui a été intéressé à dégager une de ces facettes de la théologie développée par Merton est le jésuite John Higgins. Il a publié en 1971, soit trois ans à peine après le décès de Merton, les résultats de sa recherche doctorale dans un livre intitulé : *Merton's Theology of Prayer*¹. Ce chercheur s'était fixé comme objectif de dégager la valeur, le sens, la « centralité » de la prière dans la spiritualité de Merton, en vue de vérifier son hypothèse selon laquelle la prière contemplative constitue le point central, charnière de toute la spiritualité mertonienne². Afin de vérifier cette hypothèse, Higgins présente d'abord les deux grands fondements de la spiritualité de Merton que sont le mystère d'un Dieu appelant l'humain à s'unir à Lui par le Christ, et le mystère de l'humain appelé à une transformation radicale de sa conscience pour devenir cette image de Dieu enfouie en lui. Il décrit ensuite la nature et la signification de la prière contemplative chez Merton, insistant à la fois sur les attitudes requises pour entrer en cette prière contemplative et sur les caractéristiques et les fruits de cette prière contemplative. Il clôt enfin son argumentation en démontrant le rôle primordial et essentiel qu'occupe l'ascèse dans la spiritualité contemplative de Merton. Tout au long du déploiement de sa thèse, Higgins montre l'extrême importance chez Merton de la prière contemplative comme moyen de transformation intérieure, donc comme moyen de conversion. Et il revient très souvent sur cette double réalité bien mertonienne du « vrai moi », dont la prière contemplative provoque l'éveil, et du « faux moi », dont l'humain doit se dépouiller.

¹ J. J. HIGGINS. *Merton's Theology of Prayer*, [...], 1971, xxiv + 159 p.

² J. J. HIGGINS. *Merton's Theology of Prayer*, [...], 1971, p. 48.

ii) Une christologie

Le second chercheur, George Kilcourse, s'est, quant à lui, penché sur la christologie de Thomas Merton. Dans son article « The Horizon of Merton's Christology »¹, il tente de cerner la contribution de Merton à la christologie contemporaine. Il précise les grandes influences qui ont marqué la christologie de Merton – influences pauliniennes, patristiques et cisterciennes – et les grands moments de son déploiement, avant d'en souligner le changement de direction au début des années soixante. Pour ce faire, il aborde la christologie de Merton à travers la grille rahnérianne de la christologie descendante et ascendante. Il montre comment Merton a cheminé d'une christologie métaphysique marquée par l'incarnation du Fils de Dieu – christologie très perceptible dans *The Ascent to Truth* (1951), *The Last of the Fathers* (1954), *No Man Is an Island* (1959)² – à une christologie historique, centrée sur l'œuvre de salut opéré par Jésus. Cette dernière christologie est repérable dans *Disputed Questions* (1959), plus spécifiquement dans « The Pasternak Affair », et surtout dans *New Seeds of Contemplation* (1962), plus spécifiquement dans « The Mystery of Christ », « Life in Christ » et « The General Dance » (1962)³. Kilcourse qualifie ce dernier chapitre de *New Seeds of Contemplation*, « The General Dance », de : « **pure christology** »⁴.

Plus encore, ce chercheur, s'appuyant sur de courts écrits de Merton⁵, montre comment la christologie ascendante de Merton s'enracine dans la croix de Jésus. À ce sujet, il écrit : « Animating these later developments, Merton's christological claims took their starting point from the cross as God's definitive revelation where helplessness and fidelity

¹ G. KILCOURSE. «The Horizon of Thomas Merton's Christology», [...], 1988, p. 169-189.

² T. MERTON. *The Ascent to Truth*, [...], 1951, x + 342 p. *The Last of the Fathers. St. Bernard of Clairvaux and the Encyclical, Doctor Mellifluus*, New York, Harcourt, Brace, 1954, 123 p. *No Man is an Island*, [...], 1955, xiii + 264 p.

³ T. MERTON. «The Pasternak Affair», *Disputed Question*, [...], 1960, p. 3-67. «The Mystery of Christ», «Life in Christ» et «The General Dance», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 150-166 et p. 290-297.

⁴ G. KILCOURSE. «The Horizon of Thomas Merton's Christology», [...], 1988, p. 180.

⁵ T. MERTON. «Reflections on Some Recent Studies of St. Anselm», *Monastic Studies*, vol. 3, 1965, p. 221-234 ; «A Life Free From Care», *Cistercian Studies*, vol. 5, n° 3, 1970, p. 217-227. Cet article est la transcription de la dernière conférence donnée par Merton aux novices de son monastère, le 15 août 1965. *Raids on the Unspeakable*, [...], 1966, p. 2 et p. 72-73. «Letter to Dom Francis Decroix, August 21th 1967», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 154-158. «The Historical Consciousness», *Contemplative Review*, vol. 1, n° 2, May 1968, p. 2-3.

coincide¹ ». Et il poursuit en affirmant que « In the life, death, and crucifixion of the poor and damaged of the earth, Merton found the abandonment and fidelity of the crucified one whom God had raised up² ». Avant de conclure, en soulignant l'apport unique de la christologie de Merton :

Other theologians, from both the Northern and Southern hemispheres, have developed before and since Merton a christology that embraces the dialectic of divinity-humanity in ways far more systematic and competent. I think Merton significant for having navigated this pass-over. To use Bernard Lonergan's term, it evidenced a "conversion", a change of horizon. In this sense, Merton repudiated an exclusively descending christology that eclipsed the on-going salvation-history process.³

iii) Une théologie du « moi »

La troisième chercheuse est la théologienne américaine Anne Carr. Dans son livre *A Search for Wisdom : Thomas Merton's Theology of the Self* (1988)⁴, dont elle reprend en 1990 certains éléments essentiels⁵, l'auteure formule en introduction une double hypothèse. Dans la 1^{re} hypothèse, elle soutient que le thème du « moi » est récurrent dans toute l'œuvre de Merton du début à la fin de sa vie de moine et que par conséquent, elle se sent justifiée d'affirmer que Merton a développé une théologie du « moi ». Dans la 2^{ème} hypothèse, elle prétend que la théologie du « moi » développée par Merton ne peut être saisie qu'à la lumière de sa définition de la théologie contemplative, qu'il exprime ainsi : « [a] tradition of wisdom and spirit⁶ ». Le titre du livre de Carr reflète d'ailleurs cette définition que fait Merton de la théologie contemplative.

Présentant sa première hypothèse, Carr écrit :

Nevertheless, the question of the self as a fundamental spiritual issue remains a central, enduring theme in his writing, from the beginning to the end of his life. At several stages in his life

¹ G. KILCOURSE. «The Horizon of Thomas Merton's Christology», [...], 1988, p. 181.

² G. KILCOURSE. «The Horizon of Thomas Merton's Christology», [...], 1988, p. 183.

³ G. KILCOURSE. «The Horizon of Thomas Merton's Christology», [...], 1988, p. 185.

⁴ A. CARR. *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, xii + 171 p.

⁵ A. CARR «Transformation of the Self in Thomas Merton», [...], 1990, p. 251-266.

⁶ A. CARR. *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, p. 7. Cette citation de Merton est extraite de *Conjectures of a Guilty Bystander*, [...], 1966, p. 194.

journey, Merton dwelled at length on the meaning of the true self and the false self, the real and illusory self, the inner and exterior self, framing the issue somewhat differently in each context. His successive reformulations indicate that the question was never completely answered for him. The problem of the self remained an intense concern for Merton, and he understood it as a central issue for religious thought and experience generally. In a very broad sense, he sketched the outlines of what may be called a symbolic *theology of the self*.¹

Présentant sa seconde hypothèse, la chercheuse poursuit :

Merton's discussions of the real and illusory selves can be understood within the scope of the contemplative theology that he called the "tradition of wisdom and spirit", *theologia* in its ancient meaning. He brings this tradition to life precisely by showing how it continues to live in his own experience.²

Pour fins de vérification de cette double hypothèse, Carr étudie l'évolution historique de ce thème des « vrai et faux moi » dans huit des principales œuvres de Merton³. En même temps, elle établit un parallèle avec les grandes étapes de la vie de Merton, grâce aux informations biographiques fournies, par Monica Furlong dans : *Merton : A Biography* (1980)⁴, et par Michael Mott dans : *The Seven Mountains of Thomas Merton*⁵.

La recherche entreprise par Carr l'amène à conclure que :

The twenty years spanned by the dates of these texts come close to spanning Merton's life as a monk and religious writer. The changes rung on the theme of the self as one works through the writings chronologically demonstrate the intensification and transformation of the issue for Merton. From the young self-negating and world-denying monk of 1949 to the mature self-affirming and world-embracing Asian traveler and religious

¹ A. CARR. *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self* [...], 1988, p. 3.

² A. CARR. *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self* [...], 1988, p. 7.

³ T. MERTON. *Seeds of Contemplation*, [...], 1949, 191p. ; *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, xv + 297 p. ; *The Silent Life*, [...], 1957, xiv + 178 p. ; «The Inner Experience (I)», [...], 1983, p. 3-15 ; «The Inner Experience (II)», [...], 1983, p. 121-134 ; «The Inner Experience (III)», [...], 1983, p. 201-216 ; «The Inner Experience (IV)», [...], 1983, p. 289-300 ; «The Inner Experience (V)», [...], 1984, p. 62-78 ; «The Inner Experience (VI)», [...], 1984, p. 139-150 ; «The Inner Experience (VII)», [...], 1984, p. 267-282 ; «The Inner Experience (VIII)», *Cistercian Studies*, [...], 1984, p. 336-345 ; *Conjectures of a Guilty Bystander*, [...], 1966, 360 p. ; *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, ix + 141 p. ; *Contemplative Prayer*, [...], 1969, 144 p. ; *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971, xxii + 384 p.

⁴ M. FURLONG. *Merton. A Biography*, [...], 1980, xx + 342 p.

⁵ M. MOTT. *The Seven Mountains of Thomas Merton*, Boston, Houghton Mifflin Co, 1984, xxvi + 690 p. Michael Mott est considéré par la succession de Thomas Merton comme son **seul** biographe officiel.

seeker of 1968, there is striking change as well as deep continuity in the search for the true self.

Examination of the texts themselves allows us to probe Merton's explicit reflections on different aspects of the question of the self, as a central and consistent theme in his work and as it reflects the changing circumstances of his experience of the world in which he lives and prays and searches for wholeness.¹

Cette conclusion, Carr la réarticule en toute fin de son étude « Transformation of the Self in Thomas Merton » (1990), lorsqu'elle écrit :

In the texts examined here [...] it is already clear that he explored the contours of the religious search with depth, imagination, and particular insight into the relation between the self and God. Merton's metaphor and symbols for the search for God, cast in the term of his own life story, reveal *a genuine theology of the self*.²

Or, affirme Carr, la façon dont Merton aborde la question du « moi » est très révélatrice de sa façon d'écrire, donc de sa façon de faire théologie. Merton se sent mal à l'aise avec les catégories théologiques traditionnelles et préfère un espace théologique plus vaste et interpellant, plus proche de son expérience. Aussi, Anne Carr affirme dans la conclusion de son livre :

Merton's successive reformulations of the issue make evident his dissatisfaction with merely technical or abstract theological categories to describe the complexities of the false and true selves; he is always seeking more immediate, compelling, experiential, and symbolic terms in which to explore this theme.³

iv) Une théologie de la création

Le quatrième chercheur, Dennis O'Hara, a publié en 1999 une réflexion sur Merton et l'éco-théologie, intitulée « Merton, Berry and Eco-theology »⁴. L'auteur cherche à dégager les fondements de la théologie de la création chez Merton et à les comparer à ceux de Thomas Berry. Thomas Berry est un religieux américain contemporain de

¹ A. CARR. *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self* [...], 1988, p. 8-9.

² A. CARR «Transformation of the Self in Thomas Merton», [...], 1990, p. 265. La mise en relief a été faite par l'auteur de la présente recherche.

³ A. CARR. *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self* [...], 1988, p. 121.

⁴ D. P. O'HARA. «Merton, Berry, and Eco-Theology», *Teilhard Studies*, n° 37, Winter/Spring 1999, p. 1 - 20.

Merton. Comme Merton, il s'est montré plus intéressé à partager son expérience spirituelle qu'à débattre de questions théologiques. O'Hara avance l'hypothèse d'une ressemblance entre l'éco-théologie de ces deux spirituels américains. Pour vérifier son hypothèse, ce chercheur dégage les grandes lignes de leur théologie de la création et de leur christologie, plus spécifiquement la dimension cosmique de cette christologie. O'Hara en profite pour souligner le très grand intérêt de Merton pour la question écologique.

Cet intérêt écologique de Merton s'impose, affirme l'auteur, dans la lettre que Merton adresse à Rachel Carson le 12 janvier 1963, en réaction à la publication par cette dernière de *Silent Spring*, considéré comme un livre charnière dans l'histoire de la crise écologique moderne¹. Merton y dévoile, poursuit O'Hara, sa vision de la création. Cette vision, Merton la décrit, précise l'auteur « as a "paradise" of His wisdom, manifested in all His creatures [...] willed and held in being by God's love and is therefore infinitively precious in his sight. The cosmos is thus a revelation of the infinite love of the God who is "Maker, Lover and Keeper"² ». Parce que **de Dieu**, la création est bonne et sacrée, voilà l'essentiel de la pensée de Merton sur la création, affirme O'Hara. C'est cette position que Merton expose sans ambiguïté dans *New Seeds of Contemplation* (1962), poursuit le chercheur³.

La théologie de la création de Merton ne doit cependant pas être isolée de sa christologie, poursuit O'Hara. En effet, affirme-t-il, Merton voit la création toute pétrie du mystère de l'incarnation et appelante, dans l'amour de Dieu créateur, de la venue du Christ. Ce Christ est considéré comme la manifestation de l'amour du Créateur pour sa création. Aussi, O'Hara écrit-il :

With a profound awareness of the impact of the incarnation upon all of creation, and a deep appreciation of the sacramentality of the cosmos, Merton relished the presence of the divine mystery pregnant in the paradisaical world about him. For this contemplative

¹ D. P. O'HARA. «Merton, Berry, and Eco-Theology», [...], 1999, p. 2.

² D. P. O'HARA. «Merton, Berry, and Eco-Theology», [...], 1999, p. 4.

³ D. P. O'HARA. «Merton, Berry, and Eco-Theology», [...], 1999, p. 8.

monk, creation is transformed and reawakened by the presence of Christ.¹

v) Une théologie de l'espérance

Le cinquième chercheur, Bang-Sik Oh, a consacré sa recherche doctorale à la théologie de l'espérance chez Merton, et l'a déposée en 2001, sous le titre : *Thomas Merton's Contribution to the Theology of Hope : A Contextual, Diachronic and Analytical-synthetic Study*². L'auteur s'était fixé comme objectif d'explorer la contribution de Merton à la théologie de l'espérance. Aussi, a-t-il ainsi formulé son hypothèse de travail : « A primary contention of this dissertation, then, is that Merton's reflections on hope are a key facet, if not the ground, of his theological legacy in the third quarter of the twentieth century³. » Pour fins de vérification de cette hypothèse, Bang-Sik Oh a déployé son argumentaire en trois grands temps avant de dégager, en synthèse, les principales composantes et les grandes caractéristiques de la théologie de l'espérance chez Merton.

Dans un premier temps, l'auteur de la recherche dresse un portrait de la théologie de l'espérance au XX^e siècle, en y soulignant l'apport unique des trois grands théologiens que sont Pannenberg, Moltmann et Metz. Dans un deuxième temps, l'auteur tente de dégager les grandes étapes de l'émergence de la théologie de l'espérance chez Merton. Et dans un troisième temps, il tente de cerner chez Merton, à la fois les sources de sa théologie de l'espérance – bibliques, mystiques, littéraires et théologiques - et ses accointances.

Pour Bang-Sik Oh, il ne fait aucun doute que Merton ait développé une théologie de l'espérance, même si ce ne fut pas intentionnel⁴. Sa théologie de l'espérance a été façonnée à même l'espérance qui l'a animé et guidé à différentes étapes de sa vie. Plus encore, conclut le chercheur, les réflexions théologiques de Merton sur l'espérance ont contribué à enrichir et faire avancer le discours théologique sur le sujet. Aussi, écrit-il en conclusion de sa recherche :

¹ D. P. O'HARA. «Merton, Berry, and Eco-Theology», [...], 1999, p. 10.

² B.-S. OH. *Thomas Merton's Contribution to the Theology of Hope*, [...], 2001, x + 290 p.

³ B.-S. OH. *Thomas Merton's Contribution to the Theology of Hope*, [...], 2001, p. 3.

⁴ B.-S. OH. *Thomas Merton's Contribution to the Theology of Hope*, [...], 2001, p. 242.

What made Merton's theology of hope unique was its various strands : its biographical/autobiographical features, its monastic perspectives, its mystical dimensions, its literary correlations, its eschatological dynamics, its prophetic dialogue with the world.

Embedded as it is in the autobiographical or biographical, Merton's theology of hope reflected his own search for God and his prophetic stance towards the ills of the world as he knew them. Merton found in hope an assuring, enthusiastic anticipation of realities on the cusp of realization. His Catholicism, concretized by his own monastic, eremitic and contemplative life-style, provided a psychological stance, but also at a deeper level a prayerful liturgical orientation toward God and the world. ¹

Avant d'affirmer :

Therefore, Merton's theology of hope combines the most personal with the theological, bridging the gap that academic theology has suffered between the scholarly and the pastoral, the academic and the contemplative. ²

Et de conclure :

But what accounts further for Merton's original contribution to the intentional theology of hope is that his socio-political critique is not only sustained by an acute biblically-based social analysis, but also by a fervent life of contemplation. He, more than any other theologian of hope, has wagered on the power of prayer – contemplative, monastic, eremitic, and liturgical – to call forth here and now the eschatological reality of the resurrection. One misses the significance of Merton's theologizing on hope if this is not recognized as being grounded on a commitment to and experience of prayer. ³

En bref

Merton, ce moine-écrivain hautement apprécié par le grand public tant aux États-Unis qu'ailleurs dans le monde, a donc fait œuvre théologique. **Ses compatriotes l'ont reconnu comme un théologien.** Ils ont tenté de cerner les contours et les caractéristiques de sa théologie et se sont hasardés à vouloir situer son profil théologique dans les grandes traditions théologiques ou dans les divers champs de spécialisation théologique.

¹ B.-S. OH. *Thomas Merton's Contribution to the Theology of Hope*, [...], 2001, p. 247.

² B.-S. OH. *Thomas Merton's Contribution to the Theology of Hope*, [...], 2001, p. 248.

³ B.-S. OH. *Thomas Merton's Contribution to the Theology of Hope*, [...], 2001, p. 248.

Théologien monastique ou mystique pour les uns, théologien contemplatif ou théologien de l'expérience pour d'autres, théologien social ou théologien écologiste pour certains autres et même théologien « autobiographique », théologien « intermédiaire » et « théologien du moi » pour d'autres encore. Il est difficile de vouloir enfermer Merton dans une façon précise de faire théologie ou dans un mode de pensée théologique. Nous pourrions donc suggérer à la suite de Donald Grayston, que Merton a, d'une part, développé **une façon bien à lui de faire théologie**, à l'image de l'homme et du moine qu'il était, à l'image de ses préoccupations et à l'image de la vie qu'il a menée, et qu'il a, d'autre part, défini à lui seul une façon de faire théologie¹.

1.8 Une absence de recherches systématiques sur la théologie de la conversion chez Merton

Paradoxalement, malgré le fait que Merton ait lui-même vécu une conversion hautement médiatisée à travers *The Seven Storey Mountain* (1948), malgré le fait que Merton se soit engagé très sérieusement dans sa propre conversion et qu'il ait été préoccupé par la conversion des chrétiens en général et des moines en particulier, et malgré le fait que Merton se soit exprimé par écrit ou verbalement sur ce thème, aucun chercheur n'a tenté de dégager de façon systématique la théologie de la conversion développée par Merton.

Nous avons bien vu que certains, de façon circonstancielle, ont abordé brièvement un aspect ou l'autre de la théologie de la conversion chez Merton. Et nous avons réalisé que plusieurs se sont intéressés à scruter le processus de conversion vécu par Merton, soit au moment de s'engager dans la foi catholique, soit tout au long de sa vie de moine. Mais aucun chercheur n'a cherché à dégager de l'œuvre et de la pensée de Merton sa propre théologie de la conversion.

¹ D. GRAYSTON. «Autobiography and Theology», [...], 1979, p. 404.

Chapitre 2. Merton : son horizon théologique et ses ancrages

Introduction

Merton, le moine-écrivain, a donc fait œuvre théologique. Sa vie d'homme, d'écrivain, de moine, de contemplatif, de spirituel, ouverte aux expériences humaines et religieuses susceptibles d'enrichir et d'approfondir sa propre quête spirituelle, est « théologique¹ ». Sa vie, racontée, écrite, réfléchie fait œuvre théologique par le théologal qui l'anime et qu'elle exprime. Parce que, à travers la relecture de sa vie, Merton lève le voile sur Dieu à l'œuvre en lui et sur l'œuvre de Dieu en lui. Parce qu'il y met en lumière l'action transformante du Souffle en lui. Et parce qu'il y montre comment sa vie a été appelée et interpellée, propulsée en avant et renvoyée à sa source et à son mystère. La vie de Merton porte la marque de cette inlassable quête de Dieu propre à tout spirituel. Quête qui l'a mené à questionner, interroger, s'abreuver et se nourrir de sa propre tradition religieuse et des autres traditions religieuses monastiques et mystiques, et de tout ce qui tisse sa vie en humanité et dans l'humanité. Quête au service de laquelle il a voué tout son talent littéraire et s'est consacré tout entier comme écrivain. L'horizon théologique de Merton est très vaste et ses ancrages théologiques multiples. Nous concentrerons maintenant notre attention sur les principaux ancrages de ce vaste horizon théologique mertonien. Nous en avons dégagé cinq que nous aborderons en traitant successivement : i) de la tradition monastique chrétienne occidentale, ii) de la foi chrétienne occidentale, iii) du monde contemporain, iv) des sagesses orientales v) et de la *Bible* : le terreau de tous les ancrages.

¹ Nous empruntons à Marc Dumas cette notion de 'théologal' qu'il définit ainsi, tout en le distinguant du 'théologique' : « J'introduisis alors la notion de théologal comme un critère théologique incontournable du travail théologique. Le théologien ou la théologienne traque le théologal au cœur de toute expérience. Le théologal renvoie à la *res* de la théologie, à cette présence gratuite transformatrice de l'horizon humain, restructurant l'homme et la femme, au souffle de Dieu qui habite toute créature. Les théologiens et théologiennes devraient par tous les moyens mettre le théologal au centre de leurs travaux théologiques. Le perdre de vue c'est faire autre chose que de la théologie. » M. DUMAS, « L'expérience en théologie ou la théologie en expérience », [...], 2004, p. 195-196. Et il ajoute dans sa note infrapaginale : « [le théologal] Je le différencie du théologique, ce dernier se rapportant spontanément au concept et au discours argumentatif, qui peut oublier le souffle, l'histoire et la vie qui la porte, la supporte et la transporte; avec la notion de théologal, je désire plutôt rappeler ces derniers caractères et veux souligner la chose de la théologie, son lien intrinsèque et mystique avec Dieu. » M. DUMAS. « L'expérience en théologie ou la théologie en expérience », [...]2004, note infra paginale n° 13, p. 195.

2.1 Un premier ancrage : le monachisme chrétien occidental

Introduction

Le premier ancrage théologique de l'horizon mertonien s'avère évident. Il s'agit de la tradition monastique chrétienne occidentale et plus spécifiquement de la tradition bénédictine cistercienne. L'écrivain Merton s'y est vécu au service du moine Merton dès les débuts de sa vie monastique et ce tout au long de sa vie de moine. De nombreux écrits mertonniens et plusieurs enregistrements sonores de conférences données aux moines en formation témoignent de cet ancrage ¹.

2.1.1 Des monographies consacrées au monachisme chrétien occidental

Mentionnons quelques livres. D'abord, *The Waters of Siloe* (1949)². Dans cette monographie, Merton aborde en première partie l'histoire de l'ordre monastique cistercien en Europe et plus spécifiquement l'histoire de l'implantation de cet ordre religieux aux États-Unis. En seconde, il y présente les principales caractéristiques de la vie cistercienne. Aux termes du long « Prologue » à ce livre, Merton résume sa vision de la vocation monastique et en souligne son affection profonde. Il écrit :

These quotations are enough to show where the true meaning of the Cistercian vocation is to be looked for. They explain the abounding joy, the beauty, the tranquility, the peace of the Cistercian life. True, these things demand a great price – nothing less than complete renunciations – not only of the world and its ambitions and its multiples concerns, but also of the monk's own judgment and tastes and his own sweet will. But once the price has been paid, the reward is greater still.

[...] Fed with the hidden manna of contemplation, the monk finds that the words of Ecclesiasticus are realized in his own

¹ Merton décrit ainsi les thèmes abordés dans le cadre de la formation monastique qu'il assumait : «During the novitiate, courses were given on the vows, on Cassian, on Monastic History, on Cistercian Fathers and history, on ascetic theology, Scripture and the Monastic Fathers, Liturgy, chant. All this was spread over two years. [...] The three-year monastic program after the novitiate concentrated on giving the young monks more time to read on their own and more freedom to penetrate deeply into the monastic life, rather than multiplying courses. However they did follow the lectures on the Monastic Fathers and Scripture. And they have also come to the ones on literature and some lectures on philosophy from a monastic viewpoint.» T. MERTON. «To Dom Inacio Accioly, o.s.b., June 13, 1966», *The School of Charity*, [...], 1990, p. 305.

² T. MERTON. *The Waters of Siloe*, [...], 1949, xxxviii + 377 p.

soul : 'With the bread of life and understanding justice shall feed him, and give him the water of wholesome wisdom to drink, and justice shall be made strong in him and he shall not be moved' (Ecclus. xv : 3)

Those who have tasted joy in the silence of the monastery know what the twelfth-century Cistercians meant when they saw the contemplative life in Isaias's symbol of the 'waters of Siloe that flow in silence' (Isa. viii : 6).¹

Quelques années plus tard, à l'occasion de la parution de l'encyclique *Doctor Mellifluus*, écrite dans le cadre du 800^{ième} anniversaire de la mort de saint Bernard, Merton est invité par le Père abbé de son monastère à traduire et commenter cette encyclique de Pie XII. Il en fait une publication sous le titre de : *The Last of the Fathers. St. Bernard of Clairvaux and the Encyclical, Doctor Mellifluus* (1954)². Merton y expose en première partie les grands moments de la vie de saint Bernard et discute des écrits de ce père de la spiritualité cistercienne.

Puis Merton publie en 1957 : *The Silent Life* (1957)³, qu'il présente ainsi dans son prologue :

This book is a meditation on the monastic life by one who [...] is privileged to know that life from the inside. [...]

In these pages, we shall first consider some of the main aspects of the monastic life as such, and then go on to speak of the more important monastic Orders that flourish in the Church at the present day. Our intention is to give some idea of the monastic spirit as it is found among the cenobites (Benedictines and Cistercians) and the hermits (Carthusians and Camaldolese).⁴

Dans son livre *The Wisdom of the Desert. Sayings from the Desert Fathers of the Fourth Century* (1960)⁵, Merton, après avoir présenté l'essentiel de ce qui constitue la sagesse du désert, offre sa propre traduction de quelques apothegmes des pères et mères du désert. Dans sa brève présentation de cette nouvelle publication, Merton écrit :

¹ T. MERTON. «Prologue», *The Waters of Siloe*, [...], 1949, p. xxviii-xxix.

² T. MERTON. *The Last of the Fathers. St. Bernard of Clairvaux and the Encyclical, Doctor Mellifluus*, [...], 1954, 123 p.

³ T. MERTON. *The Silent Life*, [...], 1957, 159 p.

⁴ T. MERTON. «Prologue: What is a Monk?», *The Silent Life*, [...], 1957, p. 12-13.

⁵ T. MERTON. *The Wisdom of the Desert*, [...], 1960, ix + 81 p.

This collection of sayings from the *Verba Seniorum* is by no means intended as a piece of research scholarship. It is, on the contrary, a free and informal redaction of stories chosen here and there in the various original Latin versions, without order and without any identification of the particular sources. The book is designed entirely for the reader's interest and edification. In other words I have felt that as a monk of the twentieth century I ought to be quite free in availing myself of the privilege enjoyed by the monks of earlier days, and so I have made a little collection of my own, with no special system, order or purpose, merely in order to have the stories and to enjoy them with my friends.

[...] Far from detracting from their wisdom, this informality will guarantee the stories the authenticity they have always had and keep them fresh and alive in all their concreteness and immediacy.¹

À l'intention des lecteurs et lectrices de ces apophtegmes, Merton formule le souhait suivant : « May those who need and enjoy such apothegms be encouraged by the taste of clear water to follow the brook to its source². »

Contemplation in a World of Action (1971)³ se présente comme un recueil de 22 essais sur la vie monastique. Ces réflexions de Merton ont été écrites dans le milieu des années soixante, dix d'entre elles ayant déjà été publiées dans des revues monastiques ou scientifiques. Merton les a lui-même réunies et remises pour publication à son éditrice, Naomi Burton Stone, avant son périple en Asie⁴. Merton s'y montre particulièrement préoccupé par le renouveau de la vie monastique. En témoignent le titre de la première partie de ce recueil « Monastic Renewal » et le titre de quelques uns des chapitres de cette première partie : « Problems and Prospects », « Vocation and Modern Thought », « The Identity Crisis », « Dialogue and Renewal », « Renewal and Discipline », « The Need for a New Education ».

¹ T. MERTON. «Author's Note», *The Wisdom of the Desert*, [...], 1960, p. ix.

² T. MERTON. «Author's Note», *The Wisdom of the Desert*, [...], 1960, p. ix.

³ T. MERTON. *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971, xxii + 384 p.

⁴ N. BURTON. «Editorial Note», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971, p. xxi.

Le livre : *The Monastic Journey*¹ a été édité en 1977 par le secrétaire de Merton, Patrick Hart (ocso) et réédité en 1992 dans la collection « *Cistercians Studies Series* ». Dans cette publication posthume de Merton, Hart a rassemblé quelque onze articles précédemment écrits et publiés par Merton. Il les a regroupés sous trois grandes thématiques liées à la vie monastique : « The Monastic Vocation », « Monastic Themes » et « The Solitary Life ». C'est dans ce recueil d'articles qu'a été repris, sous le titre de : « Conversion of Life »², l'article précédemment publié par Merton dans *Cistercian Studies* sous le titre de « *Conversatio Morum* ». Il est intéressant de noter que dans cette réédition l'expression *conversion of life* y remplace à plusieurs endroits dans le texte, le terme plus traditionnel de *conversion of manners*. Nul n'est besoin de rappeler l'effort soutenu de Merton pour renouveler le sens de ce vœu de conversion des mœurs, pour le ramener à son essentiel et le dégager de son vêtement purement cosmétique. Ce changement de terminologie dans la version 1992 de cet article de 1966 reflèterait-il ce changement de perspectives que voulait y amener Merton?

Le livre : *Thomas Merton on Saint Bernard* (1980)³ a également été publié dans la collection « *Cistercian Studies Series* ». Merton l'avait écrit en 1953 à l'occasion du huit centième anniversaire du décès de saint Bernard. La première partie est constituée de trois blocs indépendants consacrés à la pensée et à la spiritualité de saint Bernard. Merton y réfléchit sur la nécessaire inter fécondation de l'action et de la contemplation. Présentant cet ouvrage, Patrick O'Connell affirme : « Merton notes that Bernard typically considers not two types of monastic life but three, including Lazarus with his two sisters as models : Lazarus represents the penitents, Mary the contemplative and Martha the active administrators or preachers⁴ ». L'intérêt de Merton pour Saint Bernard⁵ se voit également confirmé par le biais de réflexions insérées dans le cadre de la publication

¹ T. MERTON. *The Monastic Journey*, P. Hart (ed.), Kansas City, Mo, Sheed Andrews and McMeel, 1977, xii + 187 p. Ce livre de Merton a été réédité en 1992 sous le même titre dans *Cistercian Studies Series* n° 133, Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 1992, xi + 184 p.

² T. MERTON. «Conversion of Life», *The Monastic Journey*, [...], 1992, p. 107-121.

³ T. MERTON. *Thomas Merton on Saint Bernard*, [...], 1980, 242 p.

⁴ P. O'CONNELL. «Thomas Merton on St. Bernard», *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 479-480.

⁵ Il est intéressant de souligner que Merton, un moine trappiste, a manifesté un intérêt plus soutenu à ce grand spirituel de l'ordre cistercien qu'est saint Bernard (1090-1153), qu'au réformateur de ce même ordre et fondateur de la branche trappiste qu'est Armand-Jean le Bouthillier de Rancé (1626-1700). Notre inventaire de la littérature nous a permis de retracer un seul écrit de Merton sur de Rancé, publié dans : *The Waters of Siloe*, sous le titre «De Rancé and La Trappe», *The Waters of Siloe*, [...], 1949, p. 32-49.

d'autres livres. Nous pensons tout spécialement à « St. Bernard : Monk and Apostle¹ » que Merton a inclus dans *Disputed Questions* (1960).

2.1.2 Des conférences consacrées au monachisme chrétien occidental

À ce bref inventaire des écrits de Merton sur la vie monastique cistercienne, il nous faut ajouter les trois dernières réflexions que Merton a données en conférences publiques dans le cadre de son voyage en Asie (1968). Elles furent publiées dans *The Asian Journal of Thomas Merton* (1973)² sous les titres de : « Thomas Merton's View on Monasticism »³, « Monastic Experience and East-West Dialogue »⁴ et de « Marxism and Monastic Perspectives »⁵, sa toute dernière conférence le matin de son décès accidentel. Nous y trouvons un Merton à la fois fidèle à sa vocation monastique, fier de cette vocation et désireux d'un monachisme centré sur l'essentiel.

2.1.3 Des audiocassettes consacrées au monachisme chrétien occidentale

Enfin, il nous semble important d'ajouter à ce recensement des œuvres et écrits de Merton sur la vie et les traditions monastiques, les enseignements qu'il a donnés aux novices de son monastère sur la spiritualité monastique et les vœux monastiques⁶. Ces enseignements, gardés en archives sonores et rendus partiellement disponibles au grand

¹ T. MERTON. «St. Bernard : Monk and Apostle», *Disputed Questions*, [...], 1960, p. 274-290.

² T. MERTON. *The Asian Journal of Thomas Merton*, 1973, xxix + 445 p.

³ T. MERTON. «Thomas Merton's View on Monasticism (Informal talk delivered at Calcutta, October 1968)», *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973, p. 305-308.

⁴ T. MERTON. «Monastic Experience and East-West dialogue (Notes for a paper to have been delivered at Calcutta, October 1968)». *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973, p. 309-317.

⁵ T. MERTON. «Marxism and Monastic Perspectives, (Talk delivered at Bangkok on December 10, 1968)», *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973, p. 326-343.

⁶ Traditionnellement les vœux de religion incluent les trois de vœux de chasteté, de pauvreté et d'obéissance. Dans les communautés bénédictines, ce nombre peut atteindre cinq, pour inclure les vœux de stabilité et de conversion des mœurs. C'est ce qu'écrit Merton dans : *The Sign of Jonas*, alors qu'il écrit : «The Cistercian monks made five vows, at the time of their profession : poverty, chastity, obedience, stability and conversion of manners (*conversio morum*, or *conversatio morum*)», *The Sign of Jonas* [...], 1953, p. 9. Cependant la *Règle de saint Benoît* ne mentionne que des promesses et non des vœux, de « persévérance, bonne vie et mœurs, et obéissance » (RB 58, 17). SAINT BENOÎT. *La Règle de saint Benoît, Texte, (Ch. viii-lxxxiii) et Index*, tome 2, traduction et adaptation de A. de Vogüé, [...], 1972, p. 631.

public, traitent entre autres de la spiritualité monastique¹ et des engagements religieux par vœux de chasteté², d'obéissance³, de pauvreté⁴ et de conversion des mœurs⁵.

2.1.4 Des responsabilités ordonnées à la formation monastique

Ce vif intérêt de Merton pour la vie monastique est non seulement perceptible à travers ses nombreux écrits traitant d'un volet ou l'autre du monachisme, mais il l'est également dans le cadre des responsabilités que Merton a toujours assumées dans la formation des moines : soit comme responsable *ad hoc* de formation (1949-1951), soit comme maître des scolastiques (1951-1955), soit comme maître des novices (1955-1965)⁶, soit comme conférencier régulier aux rencontres dominicales (1965-1968)⁷ et soit comme directeur et collaborateur à la revue cistercienne *Collectanea Cisterciensia*. En pleine période

¹ T. MERTON. *Meaning of Monastic Spirituality*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1987, 1 audiocassette, Merton AA 2085; *Monastic Spirituality/Cîteaux*, Kansas City, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2083; *Monastic Spirituality/ Part II*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2084.

² T. MERTON. *Authentic Friendship*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2130; *The Religious Meaning of Chastity*, Kansas City, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2129; *The Symbolism of Chastity*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2132; *The Uses of Chastity*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2231.

³ T. MERTON. *Obedience : A Means of Letting Go*, Kansas City, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1992, 1 audiocassette, Merton AA 2616.

⁴ T. MERTON. *Inner and Outer Poverty*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2104; *The Modern Cult of Efficiency*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2101; *Poverty: The Vocation to Work*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, (date non disponible), 1 audiocassette, Merton AA 2806; *The Sins against Poverty*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, Merton AA 2103; *The Spirit of Poverty*, Kansas City, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, (date non disponible), 1 audiocassette, Merton AA 2807; *The Vow of Poverty*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2102.

⁵ T. MERTON. *Becoming our True Self*, [...], 1989, Merton AA 2230; *Conversion in Christ*, [...], 1988; Merton AA 2229. *The Commitment to Conversion*, [...], 1988, Merton AA 2233; *De Conversione*, [...], 2000, Merton AA 3280; *The Patience of Conversion*, [...], 1988, Merton AA 2232; *Permanent Conversion to God*, [...], 1988, Merton AA 2231; *The Quest. The Quest for Grail and Conversion of Manners*, [...], 2001, Merton AA 3403; *The Vow of Conversion*, 1988, Merton AA 2228..

⁶ P. O'CONNELL. «Master of Novices» et «Master of Students», *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 288-289 et 289-290.

⁷ P. O'CONNELL. «Introduction», *Cassian and the Fathers. Initiation into the Monastic Tradition*, edited by P. O'Connell, *Monastic Wisdom Series n° 1*, Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 2005, p. xlvii.

conciliaire, il partage aux lecteurs et lectrices de cette revue monastique sa grande soif de renouveler le charisme de la vie monastique :

Now, at the end of its thirtieth year, the *Collectanea* takes stock of itself and of its work, and questions itself on its fulfillment of its task. [...] The ability to accept criticism and to criticize oneself is then a sign of willingness to grow, to advance beyond present positions, and to face the developments demanded by an unknown future. In a word, it is a sign of maturity.

As a matter of fact, significant changes have already taken place in the *Collectanea* these last few years, and it may perhaps not be too far wrong to say that this development is part of the general renewal of the Church that has characterized the papacy of John XXIII and Paul VI, the years of the Second Vatican Council. [...] This new orientation away from the more purely academic style which has to a great extent characterized all such reviews, bears witness to a new sense of responsibility toward the monk of today and toward the movement of monastic renewal in which, by the mercy of God, we have been called to participate.

In effect, there is always a degree of ambiguity about the project of a « review of the Order ». Such a review can be a sign of genuine intellectual and spiritual life in the Order, or it can be to some extent what Americans call a « status symbol » : a claim to recognition that the Order « has arrived ». ¹

Et il poursuit :

A monastic review should have no less ambition than that of helping the monk enter into the heritage of living and experiential wisdom which has come down to him from his Fathers. And of course in order to do this, the review must also confront those current problems of monasticism which prevent the development and communication of this wisdom. In particular, this will mean an honest study of everything that vitiates the authenticity of the monastic experience and its witness to the truth of the Gospel.

[...] It is no exaggeration to say that a monastic review must bring to monks the same light and support as did the greatest documents of early monastic tradition. ²

¹ T. MERTON. «The Function of a Monastic Review», *Collectanea Cisterciensia*, tome 27, 1965, p. 9-10.

² T. MERTON. «The Function of a Monastic Review», [...], 1965, p.11-12.

2.2 *Un second ancrage : la foi chrétienne occidentale*

Introduction

Comme second ancrage théologique, nous avons identifié la foi chrétienne occidentale avec ses différents canevas de vie mystique et contemplative. De nombreux livres de Merton, plusieurs conférences offertes dans le cadre de la formation monastique et quelques articles attestent de l'existence de cet ancrage théologique chez Merton. Mentionnons d'abord les livres.

2.2.1 Des monographies consacrées à la foi chrétienne occidentale

Écrit en 1949, *The Ascent to Truth*¹, ultérieurement critiqué par Merton pour son style littéraire dépourvu de naturel et de spontanéité, a été publié en 1951. Comme nous l'avons souligné précédemment, Merton y développe la théologie mystique de Jean de la Croix à la lumière de la théologie dogmatique de Thomas d'Aquin².

Retravaillé et réédité en 1962 sous le titre de *New Seeds of Contemplation, Seeds of Contemplation* (1949)³ est considéré par les critiques comme un « classique spirituel⁴ ». Dans sa préface à *Seeds of Contemplation*, Merton, s'inspirant des *Pensées* de Pascal, des *Cautelas* et *Avisos* de Jean de la Croix, des *Meditationes* de Guigo le Carthusien et de *l'Imitation du Christ*, présente ainsi ces « semences de contemplation » :

These are the kind of thoughts that might have occurred to any Cistercian monk; they came to mind at odd moments and were put down on paper when there was time, without order and without any special sequence. Here they have been arranged, and a little expanded where details seemed to be required. [...] Much of what is said has its origin and justification in the writings of the Cistercians of the twelfth century, especially those of St. Bernard of Clairvaux who did most to form the spirituality of the contemplative Order to which the author belongs. But those who have made the acquaintance of St. John of the Cross will find

¹ T. MERTON. *The Ascent to Truth*, [...], 1951, x + 342 p.

² W. H. SHANNON. «The Ascent to Truth», *Thomas Merton's Dark Path*, [...], 1981, p. 55.

³ T. MERTON. *Seeds of Contemplation*, [...], 1949 (revised edition), xvi + 191 p.

⁴ D. GRAYSTON. «The Making of a Spiritual Classic : Thomas Merton's *Seeds of Contemplation* and *New Seeds of Contemplation*», *Sciences religieuses/Studies in Religion*, vol. 3, n° 4, 1974, p. 339-356.

that practically everything that is said about contemplative prayer follow lines laid down by the Spanish Carmelite.¹

Écrit en 1953 et 1954, *Thoughts in Solitude* (1958)² se présente comme un recueil de 37 courtes méditations (2 à 3 pages chacune) sur la vie contemplative³. Merton l'introduit ainsi dans sa préface :

These are simply thoughts on the contemplative life, fundamental intuitions which seemed, at the time, to have a basic importance.
[...]

But in the main these reflections on man's solitude before God, man's dialogue with God in silence, and the interrelation of our personal solitudes with one another, are for the writer essential to his own peculiar way of life.⁴

Écrit en 1959, quelque peu retravaillé en 1968, *The Inner Experience. Notes on Contemplation* n'a été publié, dans sa version originale complète, qu'en 2003⁵. Cet écrit avait fait l'objet d'une publication partielle en huit tranches dans *Cistercian Studies* en 1983 et 1984⁶. Merton le présente ainsi brièvement dans une lettre en date du 12 septembre 1959, qu'il adresse au poète polonais et prix Nobel Czeslaw Milosz. Il y affirme : « I have just been finishing another book, *The Inner Experience* – a wider deeper view on the same thing, contemplation, with more reference to Oriental ideas. There is to me nothing but this that counts, but everything can enter into it⁷. » Merton consacre un chapitre de ses réflexions aux enseignements de Jean de la Croix⁸. Tout au long du déploiement de sa réflexion sur la contemplation, il s'appuie sur les écrits vétéro et néotestamentaires et sur ceux des grands mystiques chrétiens, tels Grégoire de Nysse

¹ T. MERTON. «Author's Note», *Seeds of Contemplation*, [...], 1949, p. 9-10.

² T. MERTON. *Thoughts in Solitude*, [...], 1958, 124 p.

³ W. H. SHANNON. «Thoughts in Solitude», *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 486.

⁴ T. MERTON. «Preface», *Thoughts in Solitude*, [...], 1958, p. 11-12.

⁵ T. MERTON. *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003, xvi + 176 p.

⁶ T. MERTON. «The Inner Experience: Notes on Contemplation (I)», [...], 1983, p. 3-15 ; «The Inner Experience (II)», [...], 1983, p. 121-134 ; «The Inner Experience (III)», [...], 1983, p. 201-216 ; «The Inner Experience (IV)», [...], 1983, p. 289-300 ; «The Inner Experience (V)», [...], 1984, p. 62-78 ; «The Inner Experience (VI)» [...], 1984, p. 139-150 ; «The Inner Experience (VII)», [...], 1984, p. 267-282 ; «The Inner Experience (VIII)», [...], 1984, p. 336-345.

⁷ T. MERTON. «To Czeslaw Milosz September, 12, 1959», *The Courage for Truth. The Letters of Thomas Merton to Writers*, Selected and Edited by C. M. Bochen, The Thomas Merton Letters Series n° 4, New York, Farrar, Straus, Giroux, 1993, p. 63.

⁸ T. MERTON. «What to do: The Teaching of St. John of the Cross», *The Inner Experience. Notes on Contemplation* [...], 2003, p. 95-100. Ce chapitre est absent des publications partielles parues dans *Cistercian Studies* en 1983-1984.

(330-395), Augustin (354-430), Pseudo-Denys (VI^e siècle), Maxime le Confesseur (580-662), Maître Eckart (1260-1327), John Tauler (1300-1361), l'auteur du *Nuages de l'inconnaissance* (XIV^e siècle) et bien sûr sur les écrits de Jean de la Croix (1542-1591).

Disputed Questions (1960)¹ est un livre aux thématiques fort variées, sélectionnées, comme l'écrit Merton dans sa préface, autour d'une question philosophique portant sur la relation entre la personne et l'organisation sociale. Merton s'y était fixé comme objectif : « to stimulate thought and to awaken some degree of spiritual awareness². » C'est habité par ce souci de « spiritualisation » de ses lecteurs et lectrices, que Merton aborde la réalité de la vie contemplative et mystique et ce, plus spécifiquement dans les chapitres consacrés à la spiritualité du Sinaï, à la philosophie de la solitude, à la lumière dans la noirceur chez Jean de la Croix, à l'idéal primitif carmélitain, et à saint Bernard.

Comme le titre de *Mystics and Zen Masters* (1967)³ l'indique, Merton aborde dans cette publication la réalité des Mystiques chrétiens et des Maîtres zen. Il y inclut des essais sur les Mystiques russes, les Mystiques anglais et les Pères occidentaux. En réunissant dans un même volume cette double réalité de la Mystique chrétienne et bouddhiste, Merton cherchait à cerner ce qui de ces deux voies mystiques en définissait l'essentiel. À cet égard, il écrit dans sa préface :

This [...] free-wheeling and wide-ranging book [...] is more than ecumenical. [...] All these studies are united by one central concern: to understand various ways in which men of different traditions have conceived the meaning and the method of the "way" which leads to the highest levels of religious or of metaphysical awareness.⁴

D'abord destiné aux moines et publié sous le titre *The Climate of Monastic Prayer, Contemplative Prayer* (1969)⁵ est entièrement consacré à la « prière du cœur », comme Merton l'affirme à plusieurs reprises dans son introduction. Il y écrit :

¹ T. MERTON. *Disputed Questions*, [...], 1960, p. xii + 297 p.

² T. MERTON. «Preface», *Disputed Questions*, [...], 1960, p.vii.

³ T. MERTON. *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967, x + 303 p.

⁴ T. MERTON. «Preface», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967, p. x.

⁵ T. MERTON. *Contemplative Prayer*, [...], 1969, 144 p. *Contemplative Prayer* est la version grand public de *The Climate of Monastic Prayer*, *Cistercian Studies Series* n° 1, Foreword by D. V. Steere, Spencer, Massachusetts, Cistercian Publications, 1969, 154 p. *The Climate of Monastic Prayer* avait été écrit pour la communauté monastique. Le changement de titre du livre pour la version grand public avait été suggéré par Merton pour attirer un public plus vaste. Cependant, affirme Shannon, le contenu des deux

These pages discuss prayer in its very nature [...]

We will only emphasize the essential simplicity of monastic prayer in the primitive “prayer of the heart” [...]

We will concentrate upon the most elementary form of monastic meditation, and will discuss prayer of the heart as a way of keeping oneself in the presence of God and of reality, rooted in one own’s inner truth.¹

2.2.2 Des audiocassettes consacrées à la foi chrétienne occidentale

Dans le cadre de sa tâche de maître des novices, Merton a enregistré plusieurs conférences sur la vie contemplative, la mystique et la foi chrétiennes. Mentionnons d’abord celles sur les origines de la prière et sur la prière. Notre consultation du catalogue électronique de *Credence Communications*² nous a permis d’en dénombrer une douzaine. Quatre sont consacrées aux origines de la prière : *Faith and Prayer*, *Our Father : Perfect Prayer*, *Does God Hear Our Prayer?* et *Prayer and the Active Life*³ et huit à la prière : *T. S. Eliot and Prayer*, *Spirituality of the Our Father*, *Prayer and Self-Growth*, *Prayer : The Response of a Creature*, *Prayer : The Search for Inner Rest*, *The Paradox of Joy and Sorrow*, *The Mystical Life* et *Cassian : Disposition for Prayer*⁴.

des deux éditions demeure le même sauf pour quelques substitutions du mot ‘prière monastique’, par ‘prière’, dans la version grand public. W. H. SHANNON. «The Climate of Monastic Prayer (Contemplative Prayer)», *Thomas Merton’s Dark Path* [...], 1981, p. 167-168.

¹ T. MERTON. «Introduction», *Contemplative Prayer*, [...], 1969, p. 20 et 23-24.

² Credence Communication Audio Tapes from Thomas Merton (page consultée le 14-11-2003), <http://www.credencecommunications.com/docs/merton.php>

³ T. MERTON. *Does God Hear Our Prayer?* The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, Merton AA 2071; *Faith and Prayer*, Kansas City, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2068; *Our Father: Perfect Prayer*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2070; *Prayer and the Active Life*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2072.

⁴ T. MERTON. *Cassian: Disposition for Prayer*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2069; *T. S. Eliot and Prayer*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1995, 1 audiocassette, Merton AA 2808; *The Mystical Life*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2264; *The Paradox of Joy and Sorrow*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2263; *Prayer: The Response of a Creature*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2261; *Prayer and Self-Growth*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2260. *Prayer: The Search for Inner Rest*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1989, 1 audiocassette, Merton AA 2262; *Spirituality of*

Signalons ensuite, les conférences sur la vie contemplative et mystique. Ces audio conférences couvrent des sujets aussi variés que la spiritualité monastique¹ : *Monastic Spirituality/Cîteaux*, *Monastic Spirituality*, *Meaning of Monastic Spirituality*; la spiritualité des Pères de l'Église² : *Introduction to Church Fathers*, *Clement of Alexandria/ Origene*, *St. Augustine*, *St. Jerome*, *God's Grouch*; la spiritualité cistercienne de saint Bernard³ : *Seeking and Finding God*, *Awakening the Heart*, *Love Casts Out Fear*, *In the Image of God*, *Pure Love*, la soif de Dieu⁴ : *The thirst for God*; l'appartenance à Dieu⁵ : *Belonging to God*, *Surrender to God*; la pureté du coeur⁶ : *Love and Purity of Heart* et la vie contemplative⁷ : *Renunciation and Contemplation*, *The Contemplative Call* et *The Desert God*.

the Our Father, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2259 ;

- ¹ T. MERTON. *Meaning of Monastic Spirituality*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1987, 1 audiocassette, Merton AA 2085; *Monastic Spirituality/Cîteaux*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2083; *Monastic Spirituality/ Part II*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette, Merton AA2084.
- ² T. MERTON. *Clement of Alexandria/Origen*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2082; *Introduction to Church Fathers*, Kansas City, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2081; *St. Augustine*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2236; *St. Jerome, God's Grouch*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2237.
- ³ T. MERTON. *Awakening the Heart*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1995, 1 audiocassette, Merton AA 2911; *In the Image of God*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2135; *Love Casts Out Fear*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2134; *Pure Love*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2136; *Seeking and Finding God*, Kansas City, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1 audiocassette, 1995, Merton AA 2913.
- ⁴ T. MERTON. *The Thirst for God*, Kansas City, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1995, 1 audiocassette, Merton AA 2799.
- ⁵ T. MERTON. *Belonging to God*, Kansas City, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1995, 1 audiocassette, Merton AA 2805; *Surrender to God*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1995, 1 audiocassette, Merton AA 2904.
- ⁶ T. MERTON. *Love and Purity of Heart*, Kansas City, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1996, 1 audiocassette, Merton AA 3018.
- ⁷ T. MERTON. *The Contemplative Call*, Kansas City, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, (date non disponible), 1 audiocassette, Merton AA 2915; *The Desert God* The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, (date non disponible), 1 audiocassette, Merton AA 3017; *Renunciation and Contemplation*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2073.

2.2.3 Des articles consacrés à la foi chrétienne occidentale

À ces quelques six livres et trente deux audiocassettes consacrées à la vie contemplative et à la foi chrétienne s'ajoutent quelques articles plus anciens et la préface d'un livre plus récent qui, contrairement aux nombreux autres articles de Merton, n'ont jamais été retenus par Merton pour être insérés dans ses recueils ¹. Notre attention s'est portée sur deux réflexions publiées par Merton à la fin des années quarante : « The Contemplative Life : its Meaning and Necessity » (1949) ², « Is Mysticism Normal? » (1949) ³, et sur sa préface au livre de William Johnston *The Mysticism of the Cloud of Unknowing. A Modern Interpretation* (1967) ⁴. Dans cette préface, Merton, après avoir tenté de définir ce qu'est la mystique et la théologie mystique, - il la qualifie de « théologie apophasique » et de « théologie de 'l'inconnaissance'⁵ » - élargit sa réflexion vers l'expérience mystique dans les religions non chrétiennes. Il manifeste ainsi son ouverture aux sagesse orientales. Cette ouverture il la souligne explicitement dans la conclusion de cette préface, alors qu'il écrit :

We can be grateful to Father Johnston for presenting the first extended and coherent theological treatment of all the works by the author of *The Cloud*, seen in the light of a conscious comparison with Oriental ways of contemplation. He is in a good position to do this, as he is at Sophia University in Tokyo together with other Catholic authorities on Zen. ⁶

¹ De nombreux livres de Merton regroupent sous une même thématique plusieurs réflexions antérieures, déjà publiées dans des revues monastiques ou scientifiques. Ainsi en est-il de : *Disputed Questions* (1960), *Mystics and Zen Master* (1967), *Faith and Violence* (1968), *Contemplation in a World of Action* (1971).

² T. MERTON. «The Contemplative Life: Its meaning and Necessity», *Dublin Review* (Dublin), n° 223, Winter 1949, p. 26-35.

³ T. MERTON. «Is Mysticism Normal?», *The Commonweal*, vol. 51, November 4th, 1949, p. 94-98.

⁴ T. MERTON. «Foreword», dans W. Johnston: *The Mysticism of the Cloud of Unknowing. A Modern Interpretation*, by W. Johnston, New York, Rome, Tournai, Paris, Desclee Co., 1967, p. ix-xiv.

⁵ T. MERTON. «Foreword», dans W. Johnston: *The Mysticism of the Cloud of Unknowing. A Modern Interpretation*, [...], 1967, p. x.

⁶ T. MERTON. «Foreword», dans W. Johnston: *The Mysticism of the Cloud of Unknowing. A Modern Interpretation*, [...], 1967, p. xiv.

2.3 Un troisième ancrage : le monde contemporain

Introduction

Merton, le moine, malgré la clôture monastique et le vœu de stabilité qui le contraignaient à une forme de vie recluse, a vécu une ouverture peu ordinaire et très engagée face au monde dans lequel il avait « les pieds, la tête et le cœur ». Cette ouverture au monde contemporain s'est manifestée par une ouverture : i) aux grands événements mondiaux, ii) aux problèmes sociaux, iii) à la vie culturelle et scientifique, iv) et aux peuples amérindiens et latino-américains.

2.3.1 Merton : une ouverture au monde contemporain

Comme troisième ancrage théologique nous avons identifié le monde, avec ses avancées scientifiques et technologiques, sa vie culturelle, ses débats sociaux et politiques, ses combats, ses misères, ses guerres, ses aspirations, ses blessures et son espérance. C'est à la suite d'une illumination spirituelle vécue le 18 mars 1958¹ que Merton s'ouvre au monde. Cette ouverture au monde, il l'affirme le 10 novembre 1958 dans une lettre personnelle au pape Jean XXIII² et la réaffirme dix ans plus tard dans un article sur le renouvellement de la formation monastique³.

Au pape Jean XXIII, il écrit :

I have come to see more and more what abundant apostolic opportunities the contemplative life offers without even going outside the monastic cloister.

It seems to me that, as a contemplative, I do not need to lock myself into solitude and lose all contact with the rest of the world; rather this poor world has a right to a place in my solitude. It is not enough for me to think of the apostolic value of

¹ T. MERTON. «March 19, 1958. Feast of St. Joseph», *A Search for Solitude. Pursuing the Monk's True Life. The Journals of Thomas Merton*, vol. 3, 1952-1960, L. Cunningham (ed.), San Francisco, Harper, 1996, p. 181-182. *Conjectures of a Guilty Bystanders*, Garden City, New York, Image Books, Doubleday, 1966, p. 156-158.

² T. MERTON. «To Pope John XXIII, November 10, 1958», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 481-483.

³ T. MERTON. «Renewal in Monastic Education», [...], 1968, p. 247-252. Cet article a été inséré dans *Contemplation in a World of Action*, 1971, sous le titre «The Need for a New Education», [...], 1971, p. 198-204.

prayer and penance; I also have to think in terms of a contemplative grasp of the political, intellectual, artistic and social movements in this world.¹

Aux moines et moniales, il précise :

The spiritual and theological formation of the monk cannot make sense if it is unrelated to the world of our time. [...]

The monk must be able to understand the crucial problems of our time and see his own monastic vocation in light of these problems: race, war, genocide, starvation, injustice, revolution [...]

He must understand the problems and possibilities of that world, and, without being dominated by slogans or clichés, he should be able to contribute something of his own to a world view that is highly expert in science but perhaps deficient in wisdom.²

L'ouverture de Merton au monde est vaste et contribue à élargir son horizon théologique. Elle est synonyme d'ouverture aux événements, aux grandes questions socio-politiques, aux différents volets de la vie culturelle et aux peuples.

2.3.2 Merton : une ouverture aux grands événements mondiaux

Elle touche d'abord certains grands événements mondiaux sur lesquels Merton n'hésite pas à se prononcer par le biais de lettres, de poèmes ou de réflexions plus formelles. Ce sont : l'Holocauste, à l'origine d'un poème : « Chant to be Used in Processions around a Site with Furnaces³ », Hiroshima, à l'origine d'un poème en prose : « Original Child Bomb : Points for Meditation to be Scratched on the Walls of a Cave⁴ » et à l'origine d'une lettre au maire d'Hiroshima Shinzo Hamai⁵, et le Vietnam, à l'origine d'une lettre

¹ T. MERTON. «To Pope John XXIII, November 10, 1958», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 482.

² T. MERTON «Renewal in Monastic Education» [...], 1968, p. 250-251. «The Need for a New Education», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971, p. 202-203.

³ T. MERTON. «Chant to be Used in Processions around a Site with Furnaces», *The Collected Poems of Thomas Merton*, [...], 1977, p. 345-349.

⁴ T. MERTON. «Original Child Bomb : Points for Meditation to be scratched on the Walls of a cave», *The Collected Poems of Thomas Merton*, [...], 1977, p. 293-302.

⁵ T. MERTON. «To Shinzo Hamai, 1962», *The Hidden Ground of Love* [...], 1985, p. 380.

au président des États-Unis Lyndon B. Johnson¹ et à l'origine de quelques réflexions dont « Vietnam : an Overwhelming Atrocity ²».

2.3.3 Merton : une ouverture aux problèmes sociaux

Introduction

Cette ouverture au monde s'applique également aux grands problèmes sociaux et politiques de son époque, parmi lesquels : le racisme, les inégalités et injustices sociales, la violence et la guerre. Merton n'hésite pas à les dénoncer et à afficher ouvertement ses positions en faveur de la justice sociale, de la non-violence et de la paix. Il le fera en plusieurs écrits, des lettres et des recueils.

i) Des lettres témoignent de cette ouverture

Ses prises de position et ses dénonciations, Merton les fait d'abord par le biais de très nombreuses lettres sur les questions sociales et politiques. Elles ont été colligées par W. H. Shannon et publiées en 1985 et 1994 dans *The Hidden Ground of Love. The Letters of Thomas Merton on Religious Experience and Social Concerns*³ et dans *Witness to Freedom. The Letters of Thomas Merton in Times of Crisis*⁴. Notons au passage sa lettre ouverte aux évêques américains avant la session finale du Concile Vatican II⁵.

Dans l'introduction de cette lettre, il écrit :

You are about to return to Rome for the most decisive session the Second Vatican Council. Schema XIII – “On the Church in the Modern World” – is, from a pastoral viewpoint, of such unique importance that one may believe the whole work of the Council stands or falls with it. [...]

¹ T. MERTON. «To Lyndon Baines Johnson», *The Hidden Ground of Love* [...], 1985, p. 439.

² T. MERTON. «The Vietnam War : An Overwhelming Atrocity», *Faith and Violence*, [...], 1968, p. 87-95.

³ T. MERTON. *The Hidden Ground of Love* [...], 1985, xii + 669 p.

⁴ T. MERTON. *Witness to Freedom. The Letters of Thomas Merton in Times of Crisis*, Selected and Edited by William H. Shannon, 1994, xii + 352 p.

⁵ T. MERTON. «The Second Vatican Council : Schema XIII Merton's Open Letter to the American Hierarchy», *Witness to Freedom* [...], 1994, p. 88-94. Dans sa présentation du document, l'éditeur affirme que cette lettre ouverte avait fait l'objet d'une publication dans l'édition de septembre 1965 de *Worldview*.

The task of the Council remains that of proclaiming the Gospel of love and hope to modern man in a language that he will understand, without any alteration or distortion of the essential Gospel perspectives. The message of love and of salvation is not bound to any particular time or culture, and its true perspectives look above history and beyond it. [...] The Christian is called, as always, to a decision for Christ, no to a decision for this or that kind of society. He is called to obey the Gospel of love, for all men, and not simply to devote himself to the interests of a nation, a party, a class, or a culture. [...]

Not only should we resist the temptation to ignore or evade this aspect of the Council's task, but we should frankly admit its special relevance in a time when man has in his hands incalculable power for destruction and can, indeed, if he so chooses, even destroy himself along with civilization.¹

ii) Des recueils de textes témoignent de cette ouverture

Ses prises de position et ses dénonciations, il les fait ensuite, par le biais de quatre volumes dont le premier a été publié en 1962 sous le titre *Breakthrough to Peace: Twelve Views on the Threat of Thermonuclear Extermination*². Dans ce livre, Merton réunit le point de vue d'une douzaine de ses compatriotes les plus engagés et influents. Il y inclut sa propre contribution « Peace : a Religious Responsibility »³. Le second livre, *Seeds of Destruction*⁴, a été publié en 1964. Dans le cadre de cet ouvrage, Merton aborde la question du racisme, sous forme de ses très célèbres « Letters to a White Liberal »⁵ et la question de la paix, se permettant un retour sur l'encyclique *Pacem in Terris* (1965) dans son chapitre « The Reply of 'Pacem in Terris' »⁶. Le troisième livre, *Raids on the Unspeakable*⁷, a été publié en 1966. En l'écrivant, Merton était préoccupé par la déshumanisation des sociétés. Dans son introduction, il invite ses lecteurs et lectrices à s'humaniser. Empruntant les mots mêmes de Berdyaev, Merton supplie ses frères et soeurs en humanité : « Be Human in this most inhuman of ages, to guard the image of a

¹ T. MERTON. «The Second Vatican Council : Schema XIII. Merton's Open Letter to the American Hierarchy», *Witness to Freedom* [...], p. 88-89.

² T. MERTON. *Breakthrough to Peace*, [...], 1962, 253 p.

³ T. MERTON. «Peace : A Religious Responsibility», *Breakthrough to Peace* [...], 1962, p. 88-116.

⁴ T. MERTON. *Seeds of Destruction*, [...], 1964, xvi + 328 p.

⁵ T. MERTON. «Letters to a White Liberal», *Seeds of Destruction*, [...], 1964, p. 3-71.

⁶ T. MERTON. «The Reply of 'Pacem in Terris'», *Seeds of Destruction*, [...], 1964, p. 162-183.

⁷ T. MERTON. *Raids on the Unspeakable* [...], 1966, 182 p.

man for it is the image of God¹. » Le quatrième livre, *Faith and Violence*, et a été publié l'année de son décès en 1968². Dans le cadre de cette publication, Merton développe les questions de la non-violence, de la guerre au Vietnam et du racisme. Introduisant ce livre, Merton questionne ses compatriotes sur la nature véritable de leur foi et les presse de regarder en eux pour voir s'il ne s'y cacherait pas la racine même de la violence³.

Enfin, Merton dénonce et prend position par le biais de plusieurs articles écrits également dans les années soixante. Ces articles ont été colligés et édités en 1971 par G. Zahn dans *Thomas Merton on Peace*⁴, avant d'être réédités en 1980 sous le titre de : *The Nonviolent Alternative*⁵. Regroupés sous trois grands thèmes, « Principles of Peace », « The Nonviolent Alternative » et « Incidental Writings », ce recueil d'articles reprend quelques unes des réflexions les plus percutantes de Merton, déjà publiées dans les livres ci-haut mentionnés : *Breakthrough to Peace* (1962), *Original Child Bomb* (1962), *Seeds of Destruction* (1964), *Raids on the Unspeakable* (1966) et *Faith and Violence* (1968).

2.3.4 Merton : une ouverture à la vie culturelle et scientifique

Introduction

La curiosité intellectuelle de Merton jointe à son ouverture au-delà de toutes les frontières du savoir s'est fait sentir également dans son ouverture aux diverses manifestations de la vie culturelle et scientifique. Des rencontres et des écrits témoignent de l'ampleur de cette ouverture.

i) Des rencontres témoignent de cette ouverture

Cette ouverture au monde englobe également toutes les manifestations de la vie culturelle dont la littérature, la poésie, l'art, la philosophie, la science et la technologie. Cette ouverture s'incarne d'abord tout spécialement par le biais de rencontres avec de grandes

¹ T. MERTON. «Prologue The Author's Advice to His Book», *Raids on the Unspeakable*, [...], 1966, p. 6.

² T. MERTON. *Faith and Violence*, [...], 1968, x + 291 p.

³ T. MERTON. «By Way of Preface», *Faith and Violence*, [...], 1968, p. ix-x.

⁴ T. MERTON. *Thomas Merton on Peace*, Edited and Introduced by G. C. Zahn, New York, The McCall Publishing Co, 1971, xli + 269 p.

⁵ T. MERTON. *The Nonviolent Alternative*, Revised edition of *Thomas Merton on Peace*, Edited and introduced by G. C. Zahn, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1980, xli + 270 p.

personnalités littéraires, philosophiques et scientifiques dont le poète et activiste latino-américain Ernesto Cardenal¹, le poète et philosophe indien Amiya Chakravarty², le philosophe et écrivain français Jacques Maritain³, l'écrivain et intellectuel juif polonais, Abraham Heschel⁴. Elle s'exprime ensuite à travers une abondante correspondance avec de grandes personnalités du monde littéraire, philosophique et scientifique dont l'écrivaine et activiste américaine Dorothy Day⁵, le poète polonais et prix Nobel de littérature Czeslaw Milosz⁶, l'écrivain russe Boris Pasternak⁷, le philosophe et psychanalyste allemand Erich Fromm⁸. L'ensemble de la correspondance de Merton avec ces personnalités est colligé dans *The Hidden Ground of Love. The Letters of Thomas Merton on Religious Experience and Social Concerns* (1985)⁹; *The Road To Joy. The Letters of Thomas Merton to New and Old Friends* (1989)¹⁰ et *The Courage for Truth. The Letters of Thomas Merton to Writers* (1993)¹¹.

ii) Des écrits témoignent de cette ouverture

Enfin, cette ouverture aux diverses manifestations de la vie culturelle et scientifique, Merton la manifeste en plusieurs écrits touchant ces divers domaines de la vie culturelle que sont la littérature, l'art, la poésie, le langage et la technologie. Ainsi comme écrivain, poète et artiste¹², Merton a souvent pris la parole soit comme critique, soit comme

¹ C. M. BOCHEN. «To Ernesto Cardenal», *The Courage for Truth* [...], 1993, p. 110-111.

² W. H. SHANNON. «To Amiya Chakravarty», *The Hidden Ground of Love* [...], 1985, p.112. Dans son introduction aux lettres de Merton à Chakravarty, Shannon mentionne que ce dernier est venu rencontré Merton au monastère de Gethsemani le 18 décembre 1966.

³ C. M. BOCHEN. «To Jacques Maritain», *The Courage for Truth* [...], 1993, p. 22. Dans son introduction aux lettres de Merton à Maritain, Bochen mentionne que Merton a rencontré Maritain à deux reprises. D'abord en 1939, à l'occasion d'une conférence que Maritain avait donnée à l'Action catholique. Ensuite en 1966, au monastère de Gethsemani.

⁴ W. H. SHANNON. «To Abraham Heschel», *The Hidden Ground of Love* [...], 1985, p. 430. Dans son introduction aux lettres de Merton à Heschel, Shannon mentionne que Heschel a rencontré Merton à l'abbaye de Gethsemani le 13 juillet 1964.

⁵ T. MERTON. «To Dorothy Day», *The Hidden Ground of Love* [...], 1985, p. 135-154.

⁶ T. MERTON. «To Czeslaw Milosz», *The Courage for Truth* [...], 1993, p. 53-86. Czeslaw Milosz a reçu le prix Nobel de littérature en 1980.

⁷ T. MERTON. «To Boris Pasternak», *The Courage for Truth* [...], 1993, p. 87-93.

⁸ T. MERTON. «To Erich Fromm», *The Hidden Ground of Love* [...], 1985, p. 308-324.

⁹ T. MERTON. *The Hidden Ground of Love* [...], 1985, xii + 669 p.

¹⁰ T. MERTON. *The Road to Joy* [...], 1989, xvi + 383 p.

¹¹ T. MERTON. *The Courage for Truth* [...], 1993, xiv + 314 p.

¹² Nous connaissons mieux Merton l'écrivain et le poète. Ceci ne doit pas nous laisser ignorer une autre facette de Merton, celle de l'artiste. Fils d'artistes (sa mère avait étudié à l'École Nationale des Arts de Paris et son père était artiste peintre), Merton était habile en dessin et en calligraphie, et avait pris goût à

théoricien¹, s'inscrivant alors dans la communauté littéraire américaine et universelle. L'ensemble de ces prises de parole a été regroupé par Patrick Hart dans un volume intitulé *The Literary Essays of Thomas Merton* (1981)². Cette publication posthume inclut sept essais sur Albert Camus, la publication de son mémoire de maîtrise intitulé : *Nature and Art in William Blake : An Essay of Interpretation* (1939), quelques réflexions sur la poésie : « Poetry, Symbolism and Typology » (1953), « Poetry and Contemplation » (1958), « Message to Poets » (1964) et quelques autres sur l'art et les artistes : « Theology of Creativity » (1960), « Answers on Art and Freedom » (1963). À ces prises de parole colligées dans *The Literary Essays of Thomas Merton* (1981) s'ajoutent quelques dénonciations sur les abus du langage et ses distorsions de la vérité. Parmi elles, notre attention s'est portée vers deux courtes publications. La première, *The Tower of Babel: A Morality* (1957)³, est une oeuvre dramaturgique centrée sur « the mesure of language to conceal, distort, and manipulate reality rather than reveal the truth⁴ ». La deuxième, *Cables to The Ace or Familiar Liturgies of Misunderstanding* (1969)⁵, est présentée par O'Connell comme : « “anti-poetry”, an ironic, parodic feedback of the essentially meaningless jargon that passes for information and

la photographie. Certaines de ses calligraphies ornent *Raids on the Unspeakable*, alors que dessins et photographies agrémentent la lecture de *The Thomas Merton Encyclopedia*. Pour illustrer nos propos nous citons quelques dessins et photographies de Merton insérés dans *The Thomas Merton Encyclopedia*. Quant aux dessins : «Drawing of Christ», p. 52; «Drawing of John of the Cross», p. 227 ; «Drawing (Christ en croix)», p. 383; «Drawing of St. Lutgarde», p. 525; «Drawing of a woman», p. 538.

Quant aux photographies : «Standing Buddha at Polonnaruwa», p. 34; «Sculpture of Mother and Child by Jaime Andrade», p. 286; «Buddhas at Polonnaruwa», p. 364; «Pleasant Hill, Kentucky», p. 429; «Pacific Shoreline», p. 542.

W. H. SHANNON. «Merton, Owen» et «Merton, Ruth Calvert Jenkins», *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 295-297; C. BOCHEN. «Calligraphies», *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 38-40; P. O' CONNELL. «Drawings, representational», *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 357-359; P. PEARSON. *The Paradox of Place: Thomas Merton's Photography*, [Photographic Exhibition Catalogue Art Gallery, University of British Columbia, Vancouver, 4-8 June, 2003], Louisville, Kentucky, The Thomas Merton Center, 2003, 28 p.

¹ P. O'CONNELL. «Literary Essays of Thomas Merton [The]», *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 260.

² T. MERTON. *The Literary Essays of Thomas Merton*, [...], 1981, xvi + 549 p.

³ T. MERTON. *The Tower of Babel. A Morality*, New York, New Directions, 1957, 30 p.

⁴ P. O'CONNELL. «Tower of Babel The: A Morality», *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 490.

⁵ T. MERTON. *Cables to The Ace or Familiar Liturgies of Misunderstanding*, [...], 1968, 60 p. Édité pour une première fois en 1968, ce livre a été réédité sous le même titre en 1986 par Unicorn Press. *Cables to the Ace or Familiar Liturgies of Misunderstanding*, Greensboro, Unicorn Press, Inc. 1986, 60 p.

communication in modern, or perhaps early postmodern, mass society¹ ». O'Connell confirme ainsi le caractère très original et inédit de ce livre que Merton présente ainsi dans son prologue ou plutôt se refuse de présenter :

You, Reader, need no prologue. Do you think these Horatian Odes are all about you? Far from the new wine to need a bundle. You are no bundle. Go advertise yourself.

[...]

The poet has not announced these mosaics on purpose.

Furthermore he has changed his address and his poetics are on vacation.

[...]

My attitudes are common and my ironies are no less usual than the bright pages of your favourite magazine. The soaps, the smells, the liquors, the insurance, the third, dull gin-soaked cheer : what more do you want, Rabble. ²

2.3.5 Merton : une ouverture aux peuples amérindiens et latino-américains

Introduction

Merton, le nord-américain, a étendu son ouverture aux peuples amérindiens et latino-américains regardés de façons hautaines et trop souvent marginalisés par ses compatriotes nord-américains. Quelques écrits témoignent de cette ouverture et de son émerveillement face à ces peuples.

i) Une ouverture aux peuples amérindiens

Enfin, son ouverture au monde rejoint les peuples amérindiens et latino-américains. Cet intérêt à l'égard des populations autochtones, Merton la manifeste dans cinq essais, dont quatre ont été publiés en 1967-1968 dans *Catholic Worker*³. L'ensemble de ces réflexions

¹ P. HART. «Cables to The Ace or Familiar Liturgies of Misunderstanding», *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 36.

² T. MERTON. *Cables to the Ace*, [...], 1986, p. 1.

³ C. M. BOCHEN. «Ishi Means Man: Essays on Native Americans», *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 223.

T. MERTON. «Review of : *Ishi in Two Worlds. A Biography of the Last Wild Indian in North America*, by Theodore Kroeber», *Catholic Worker*, vol. 33, March 1967, p. 5-6; «Review of : *The Shoshoneans: The People of the Basin Plateau*, by Edward Dorn», *Catholic Worker*, vol. 33, June 1967, p. 5-6;

a été colligé et publié en 1976 sous le titre *Ishi Means Man*¹. Dans la courte préface de ce recueil, l'activiste américaine et *columnist* de *Catholic Worker*, Dorothy Day, manifeste son enthousiasme en affirmant que : « I'm hoping that Unicorn Press will be deluged with orders for this inspiring collection of Merton's Essays.² »

ii) Une ouverture aux peuples latino-américains

L'affection de Merton pour les latino-américains a passé par la médiation du poète nicaraguayen, Ernesto Cardenal, qui avait été novice sous Merton de 1957-1959³. Cette affection a été à l'origine d'une abondante correspondance entre eux⁴ et également entre Merton et plusieurs autres écrivains latino-américains : Alceu Amoroso Lima, Esther de Caceres, Angel Martinez, Victoria Ocampo, Alejandro Vignati et Cintio Vitier. Cette imposante correspondance a été sélectionnée et éditée en 1993 par Bochen dans *The Courage for Truth. The Letters of Thomas Merton to Writers*⁵.

2.4 Un quatrième ancrage : les sagesses orientales

Introduction

Merton a vécu une ouverture à la fois remarquée et remarquable face aux sagesses orientales. Cette ouverture aux différentes sagesses orientales – confucianisme, hindouisme, soufisme, bouddhisme zen - vient enrichir son corpus littéraire. Elle se manifeste à la fois dans ses rencontres et ses écrits.

«Review of : *Two Leggings. The Making of a Crow Warrior*, by Peter Nabokov», *Catholic Worker*, vol. 33, December 1967, p. 4, 6; «Review of : *Ancient Oaxaca*, ed. By John Paddock», *Catholic Worker*, vol. 34, January 1968, p. 4-6.

¹ T. MERTON. *Ishi Means Man*, Foreword by Dorothy Day, Woodblock by Rita Corbin, Greensboro, North Carolina, Unicorn Press, 1976, 71 p.

² D. DAY. «Foreword», *Ishi Means Man*, [...], 1976, p. 1.

³ C. M. BOCHEN. «To Ernesto Cardenal», *The Courage for Truth* [...], 1993 p. 110.

⁴ T. MERTON. «To Ernesto Cardenal», *The Courage for Truth* [...], 1993, p. 110-163.

⁵ T. MERTON. *The Courage for Truth* [...], 1993, p. 164-245.

2.4.1 L'ouverture de Merton aux sagesses orientales

Comme troisième ancrage de l'horizon théologique mertonien nous avons identifié les grandes sagesses orientales. Très tôt fasciné par le bouddhisme zen, alors qu'il étudiait à l'Université Columbia, Merton s'est laissé captiver tout au long de sa vie adulte par plusieurs grandes traditions spirituelles et mystiques orientales dont le bouddhisme zen, le confucianisme, l'hindouisme, le soufisme et le taoïsme. Des rencontres avec quelques grands mystiques et intellectuels orientaux et plusieurs écrits confirment l'existence de cet ancrage théologique et témoignent de la vastitude de l'horizon théologique de Merton. Cette vastitude, Merton la considère plus qu'essentielle, comme il l'écrit dans *Mystics and Zen Masters* (1967) :

Christopher Dawson has remarked on the "religious vacuum" in our education. It is absolutely essential to introduce into our study of the humanities a dimension of *wisdom* oriented to contemplation as well as to wise action. For this, it is no longer sufficient merely to go back over the Christian and European cultural traditions. The horizons of the world are no longer confined to Europe and America. We have to gain new perspectives, and on this our spiritual and even our physical survival may depend.¹

Et cet horizon, Merton le perçoit sans frontière, comme il le confie aux lecteurs et lectrices de ce même volume :

Within the last two or three years, the Abbey of Gethsemani has been visited by men experienced and fully qualified to represent such traditions as Raja Yoga, Zen, Hasidism, Tibetan Buddhism, Sufism, etc. [...] A little experience of such dialogue shows at once that this is precisely the most fruitful and the most rewarding level of ecumenical exchange. While on the level of philosophical and doctrinal formulations there may be tremendous obstacles to meet, it is often possible to come to a very frank, simple, and totally satisfying understanding in comparing notes on the contemplative life, its disciplines, its vagaries, and its rewards. [...]

Nevertheless, however one may explain the fact, one may find in all races and in all traditions both the capacity for contemplative experience and the fact of its realization even on a very pure level. This capacity and this realization are therefore implicit in all the great religious traditions, whether Asian or European,

¹ T. MERTON. *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967, p. 80.

whether Hindu, Buddhist, Moslem, or Christian. That is to say that the spiritual climate of the Christian Middle Ages, and of the patristic period, was basically “sapiential” rather than “scientific”, ordered to contemplation above all, and hence it favoured a spiritual and intellectual outlook very similar to that of the traditional religious cultures of the East. ¹

Son admiration pour les sagesse orientales ne fait aucun doute, comme le laisse transparaître le contenu de sa lettre du 11 septembre 1962 au philosophe et linguiste E. I. Walkin. Merton y écrit :

... I am most impressed with the depth and subtlety of Oriental texts on mysticism, and I have no doubt that it is urgent for us to come to understand them and to see the correspondences between our thought and theirs. There can be no question in my mind that what is often passed off with shrug as philosophical pantheism is in reality something quite different, an expression of a profound religious experience... ²

2.4.2 Des rencontres témoignent de cette ouverture aux sagesse orientales

Parmi les rencontres de Merton avec de grands mystiques et intellectuels orientaux, mentionnons celle qui a eu lieu avec le moine hindou Mahanambrata Bramachari en juin 1938. Merton relate l'importance de cette rencontre à un moment fort de sa quête spirituelle dans *The Seven Storey Mountain* (1948)³. Soulignons la visite au monastère à la fin juin 1962, du philosophe et écrivain chinois John C. H. Wu. Wu avait soutenu Merton dans son adaptation américaine des pensées de Chuang Tzu⁴, un maître taoïste et philosophe chinois du 4^{ème} siècle avant Jésus-Christ. L'adaptation originale que Merton a fait de ces maximes de sagesse a donné lieu à la publication, en 1965, de *The Way of Chuang Tzu*⁵ et aux éloges de John C. H. Wu. Ces éloges, John C. H. Wu les avait exprimées à Merton dans une lettre en date du 20 mars 1961. Il écrivait :

I have come to see that Chuang Tzu is neither a pantheist pure and simple nor a theist pure and true, but a mixture of the two – a prototype of what von Hügel calls panentheism. Only a man like

¹ T. MERTON. *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967, p. 209.

² T. MERTON. «Letters to E. I. Walkin, September 11, 1962», *The Hidden Ground of Love*. [...], 1985, p. 579.

³ T. MERTON. *The Seven Storey Mountain*, [...], 1948, p. 191-199.

⁴ W. H. SHANNON. «To John C. H. Wu», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 611.

⁵ T. MERTON. *The Way of Chuang Tzu*, [...], 1965, 159 p.

yourself steeped in the works of the great Christian mystics can know what Lao Tzu and Chuang Tzu were pointing at, and how utterly honest and correct they were.¹

Soulignons également sa rencontre en 1964, à l'université Columbia de New York, avec Daisetz T. Suzuki, un éminent intellectuel oriental, spécialiste du bouddhisme zen. Cette rencontre constitue l'apothéose de plusieurs années de correspondance et de collaboration entre les deux hommes, tous deux mus par un fervent désir de rapprochement entre l'Occident et l'Orient². Soulignons aussi sa rencontre en mai 1966 - au moment des grondements de la guerre au Vietnam - avec un moine bouddhiste, le poète et pacifiste Thich Nhat Hanh. Merton livre les principaux fruits de ce tête à tête dans sa courte réflexion « Nhat Hanh is my Brother » publiée en 1966 et reprise en 1968 dans *Faith and Violence*³. Et enfin, il nous faut relater ses rencontres des 4 et 6 novembre 1968 avec le Dalaï Lama, dans le cadre de son voyage en Asie. Merton les rapporte dans *The Asian Journal of Thomas Merton* (1973). Il y écrit le 4 novembre : « The whole conversation was about religion and philosophy and especially ways of meditation⁴ ». Et il poursuit le 6 novembre :

I like the solidity of the Dalaï Lama's ideas [...]. His ideas of the interior life are built on very solid foundations and on a real awareness of practical problems. He insists on detachment, on an "unworldly life", yet sees it as a way to complete understanding of, and participation in the problems of life and the world.⁵

2.4.3 Des écrits témoignent de cette ouverture aux sagesse orientales

Introduction

Merton, le moine-écrivain, n'a pas hésité, pour son propre bénéfice et celui de ses lecteurs, à explorer et faire connaître par la plume les diverses sagesse orientales. Aussi,

¹ W. H. SHANNON. «To John C. H. Wu», *The Hidden Ground* [...], 1985, p. 612-613.

² Les lettres de Merton à D. T. Suzuki ont été publiées dans *The Hidden Ground of Love* [...], 1985, p. 560-571. La correspondance entre les deux hommes et le bilan de leur rencontre de juin 1964 à New York ont fait l'objet d'une publication sous le titre de *Encounter : Thomas Merton & D. T. Suzuki*, R. E. Daggy (ed.), Monterey, Kentucky, Larkspur Press, 1988, xx + 104 p.

³ T. MERTON. «Nhat Hanh Is My Brother», *Faith and Violence*, [...], 1968, p. 106-108. Cet article avait été publié en 1966 dans *Jubilee*, vol. 14, August 1966, p. 11 et dans *Inward Light*, vol. 29, Fall 1966, p. 20-23.

⁴ T. MERTON. «November 4/Afternoon », *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973, p. 101.

⁵ T. MERTON. «November 6/Second audience with the Dalaï Lama», *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973, p. 113.

retrouvons-nous dans son corpus littéraire des écrits touchant à diverses expressions de cette sagesse orientale. Nous en explorerons les principale, dont : i) le confucianisme et le taoïsme, ii) l'hindouisme, iii) le soufisme, iv) et le bouddhisme zen.

i) Une ouverture au confucianisme et au taoïsme

Parmi les écrits de Merton liés aux courants mystiques et spirituels orientaux, mentionnons d'abord ceux consacrés au confucianisme et au taoïsme. C'est principalement dans *The Way of Chuang Tzu* (1965), et dans « Classic Chinese Thought » et « Love and Tao » publiés dans *Mystics and Zen Masters* (1967)¹, que Merton aborde ces deux courants spirituels chinois. Alors que dans *The Way to Chuang Tzu* (1965) Merton présente le grand sage chinois Chuang Tzu et ses maximes de sagesse à saveur très confucéenne, c'est dans « Classic Chinese Thought » et dans « Love and Tao » qu'il présente très brièvement à son public occidental, l'essentiel de ce que lui semble être le confucianisme et le taoïsme. Il y invite l'Occident chrétien à s'ouvrir aux traditions spirituelles différentes de la sienne et susceptibles, écrit-il, « [to] offer precious insights into the Christianity itself² ».

ii) Une ouverture à l'hindouisme

Soulignons ensuite les écrits dans lesquels Merton manifeste son intérêt et sa haute estime pour l'hindouisme. Cet intérêt transparait de façon évidente dans sa préface à la traduction américaine du livre *The Bhagavad Gita As It Is* (1968)³. Intitulée « The Significance of the Bhagavad Gita », cette préface a été rééditée dans *The Asian Journal of Thomas Merton* (1973)⁴. Merton y situe ainsi le *Bhagavad Gita* dans l'hindouisme :

The word *gita* means “song”. Just as in the Bible the *Song of Solomon* has traditionally been known as “The Song of Songs” because it was interpreted to symbolize the ultimate union of

¹ T. MERTON. «Classic Chinese Thought» et «Love and Tao», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967, p. 45-68 et p. 69-80.

² T. MERTON. «Classic Chinese Thought», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967, p. 65.

³ _____ . *The Bhagavad Gita As It Is*, with Introduction, Translation and Authorization by A. C. Bhaktivedanta, Swami, London, Collier Books, Collier-Macmillan Ltd, 1968, 318 p.

⁴ T. MERTON. «The Significance of the The Bhagavad Gita», *The Bhagavad Gita As It Is* [...], 1968, p. 18-22. Cet article est reproduit sous le même titre dans *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973, p. 348-353.

Israel with God (in terms of human married love), so the *Bhagavad-Gita* is, for Hinduism, the great and unsurpassed song that finds the secret of human life in the unquestioning surrender to and awareness of Krishna.¹

Cet intérêt pour l'hindouisme transparait également dans le témoignage qu'il rend à deux grandes personnalités Hindoues du XX^e siècle. C'est le témoignage qu'il rend au philosophe indien Ananda Coomaraswamy dans une lettre à sa veuve en date du 13 janvier 1961. C'est ensuite, celui rendu au Mahatma Gandhi dans « A Tribute to Gandhi »², publié dans *Seeds of Destruction* (1964).

D'Ananda Coomaraswamy, il dira à son épouse, quelques quatorze ans après le décès de ce dernier :

Ananda Coomaraswamy is in many ways to me a model : the model of one who has thoroughly and completely united in himself the spiritual tradition and attitudes of the Orient and of the Christian West, not excluding also something of Islam, I believe. This kind of comprehension is [...] quite obligatory for the contemplative of our day, at least if he is in any sense also a scholar. I believe that the only really valid thing that can be accomplished in the directions of the world peace and unity at the moment is the preparation of the way by the formation of men who [...] are able to unite in themselves and experience in their own lives all that is best and most true in the various great spiritual traditions.³

De Gandhi, il écrit dans « A Tribute to Gandhi » (1964) :

His way was no secret : it was simply to follow conscience without regard for the consequences to himself, in the belief that this was demanded of him by God, and that the results would be the work of God. Perhaps indeed for a long time these results would remain hidden as God's secret. But in the end the truth would manifest itself.⁴

Et il ajoute :

Gandhi's religio-political action was based on an ancient metaphysic of man, a philosophical wisdom which is common to

¹ T. MERTON. «The Significance of the The Bhagavad Gita», *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973, p. 348.

² T. MERTON. «A Tribute to Gandhi», *Seeds of Destruction*, [...], 1964, p. 221-234.

³ T. MERTON. «To Dona Luisa Coomaraswamy, January 13, 1961», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 126.

⁴ T. MERTON. «A Tribute to Gandhi», *Seeds of Destruction*, [...], 1964, p. 225.

Hinduism, Buddhism, Islam, Judaism, and Christianity: that
 “truth is the inner law of our being”.¹

iii) Une ouverture au soufisme

Signalons également les écrits dans lesquels Merton manifestent son admiration pour le soufisme. Cette mystique orientale, il l’a approfondie grâce à de nombreuses lectures sur le sujet², grâce à une riche correspondance avec Louis Massignon³ et avec Abdul Aziz⁴, et grâce à sa rencontre en octobre 1966 avec Sidi Abdeslam, un maître Soufi algérien, qu’il reçoit comme : « a messenger from God⁵ ».

Sa compréhension de la mystique Soufie, Merton nous la communique dans son article « Final Integration Toward a Monastic Therapy⁶ ». Cet article, il l’avait écrit en guise de recension et de réaction au livre du psychanalyste soufi Reza Arasteh : *Final Integration in the Adult Personality* (1965)⁷. Sa saisie de la mystique Soufie, Merton nous la communique également par le biais de ses conférences offertes aux moines de son monastère⁸ et par le biais de ses recensions de livres consacrés à l’Islam, comme nous venons de le mentionner.

¹ T. MERTON. «A Tribute to Ghandi», *Seeds of Destruction*, [...], 1964, p. 231.

² C. M BOCHEN. «Sufism». *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 458-460.

Merton a publié plusieurs recensions de livres consacrés à la mystique soufie. T. MERTON. « Moines et spirituels non-chrétiens », *Collectanea Cisterciensia*, xxvii, 1965, p. 81-84 et « Moines et spirituels non-chrétiens II », *Collectanea Cisterciensia*, vol. 29, 1967, p. 179-180. Ces recensions sont publiées en version anglaise (Merton les avaient écrites en français) dans *Merton & Sufism*. T. MERTON. «Merton’s Sufi Book Reviews from *Collectanea Cisterciensia*», *Merton & Sufism: The Untold Story: A Complete Compendium*, R. Baker et G. Henry (eds.), Louisville Kentucky, Fons Vitae, 1999, p. 306-318. Les éditeurs de ce *Compendium* ont ajouté des recensions qui n’avaient pas été retenues par *Collectanea Cisterciensia* dans le cadre de la publication par Merton de « Moines et spirituels non-chrétiens II », [...], 1967, p. 179-194.

³ Louis Massignon est un grand spécialiste de l’Islam.

T. MERTON. «To Louis Massignon», *Witness to Freedom*. [...], 1994, p. 275-281

⁴ Abdul Aziz est un Pakistanais féru de mystique soufie.

T. MERTON. «To Abdul Aziz», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 43-67.

⁵ T. MERTON. «October 31, 1966», *Learning to Love: Exploring Solitude and Freedom. The Journals of Thomas Merton, 1966-1967*, vol. 6, C. M. Bochen (ed.) San Francisco, Harper, 1997, p. 152.

⁶ T. MERTON. «Final Integration. Toward A ‘Monastic Therapy’», 1968, p. 87-99. Cet article, réédité dans *Contemplation in a World of Action* (1971), a été inséré dans le premier recueil de recherches à être publié sur Merton et le soufisme. *Merton & Sufism* [...], 1999, 340 p.

⁷ R. ARASTEH. *Final Integration in the Adult Personality*, [...], 1965, xvii+ 404 p.

⁸ T. MERTON. *Sufism: Knowledge of God*, Kansas City, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1989, 1 audiocassette, Merton AA 2265; *Sufism: Longing for God*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1995, 1 audiocassette, Merton AA 2871; *Sufism : The Desire for God*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1988,

Dans une lettre datée du 13 mai 1961, il partage à Abdul Aziz toute son appréciation du soufisme. Il lui écrit alors :

I am tremendously impressed with the solidity and intellectual sureness of Sufism. There is no question but that here is a living and convincing truth, a deep mystical experience of God our Creator Who watches over us at every moment with infinite love and mercy. I am stirred to the depths of my heart by the intensity of Moslem piety toward His Names, and the reverence with which He is invoked as the "Compassionate and the Merciful"¹.

Et à des religieuses, réunies pour l'entendre à l'occasion de son passage en Alaska, Merton souligne l'apport inestimable du soufisme. Il affirme alors à son auditoire :

Sufism looks at man as a heart and a spirit and as a secret, and the secret is the deepest part. The secret of man is God's secret; therefore, it is in God. My secret is God's innermost knowledge of me, which he alone possesses. It is God's secret knowledge of myself in him, which is a beautiful concept. The heart is the faculty by which man knows God and therefore Sufism develops the heart. [...]

This is a very important concept in the contemplative life, both in Sufism and in the Christian Tradition. To develop a heart that knows God, not just a heart that loves God, but a heart that knows God².

iv) Une ouverture au bouddhisme zen

Arrêtons-nous enfin aux publications de Merton consacrées au bouddhisme zen. Si les écrits de Merton sur le confucianisme, le taoïsme, l'hindouisme et le soufisme sont moins nombreux et parfois courts, ceux sur le bouddhisme zen sont plus abondants et élaborés. À part deux publications majeures sur le sujet, écrits à la fin de sa vie, *Mystics and Zen Masters* (1967) et *Zen and the Birds of Appetite* (1968), Merton a publié dans les années

¹ audiocassette, Merton AA 2266; *The Thirst for God*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1995, 1 audiocassette, Merton AA 2799; *True Freedom*, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1995, 1 audiocassette, Merton AA 2803.

¹ T. MERTON. «To Abdul Aziz, May 13, 1961». *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 48.

² T. MERTON. «The Life that Unifies», *Sisters Today*, vol 42, n° 2, 1970, p. 71-72, Cet article est une transcription faite par Naomi Burton d'une conférence donnée par Merton dans sa tournée alaskienne, tournée qui a précédé de quelques mois sa tournée asiatique. Cet article a été reproduit sous le même titre dans *Thomas Merton in Alaska. Prelude to the Asian Journal. The Alaskan Conferences, Journals and Letters*, Preface by David D. Cooper, Introduction by Robert E. Daggy, New York, A New Directions Book, 1989, p. 143-155.

soixante plusieurs recensions¹, quelques articles et une introduction de livre² sur le sujet. Il a, en plus, tenu une correspondance parfois abondante avec des spécialistes du bouddhisme zen dont Daisetz Suzuki³, John C. H. Wu⁴, Heinrich Dumoulin⁵ et William Johnston⁶.

Dans son introduction au livre de John C. H. Wu, *The Golden Age of Zen* publié en 1967, Merton livre l'essentiel de sa compréhension du bouddhisme zen⁷. Après avoir tenté de dire ce que le bouddhisme zen n'est pas, Merton ose sa propre compréhension du bouddhisme zen. Il écrit :

Zen is not a systematic explanation of life, it is not an ideology, it is not a world view, it is not a theology of revelation and salvation, it is not a mystique, it is not a way of ascetic perfection, it is not mysticism as this is understood in the West, in fact it fits no convenient category of ours [...]. Zen is not concerned with God in the way Christianity is, though one is entitled to discover sophisticated analogies between the Zen experience of the Void (*Sunyata*) and the experience of God in the "unknowing" of apophatic Christian mysticism.⁸

Avant d'affirmer :

But the chief characteristic of Zen is that it rejects all these systematic elaborations in order to get back, as far as possible, to the pure unarticulated and unexplained ground of direct experience [...].

The Zen experience is a direct grasp of the *unity* of the invisible and the visible, the noumenal and the phenomenal, or, if you

¹ T. MERTON. «Zen: Sense and Sensibility, Review of : Dom Aelred Graham : *Zen Catholicism. A Suggestion*», *America*, vol. cviii, May 25, 1963, p. 752-754 ; « Moines et spirituels non-chrétiens », [...], 1965, p. 77-79 ; « Moines et spirituels non chrétiens II », [...], 1967, p. 181-190.

² T. MERTON. «The Zen Revival», *Continuum*, vol. 1, Winter 1964, p. 523-538; «The Zen Insight of Shen Hui», *The Merton Annual*, vol. 1, 1988, p. 5-15; «Introduction. A Christian Looks at Zen», John C. H. Wu : *The Golden Age of Zen* [...], 1967, p. 1-27. Cette introduction a été reprise sous le même titre dans *Zen and the Birds of Appetite* [...], 1968, p. 33-59.

³ T. MERTON. «To Daisetz Suzuki», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 560-571.

⁴ T. MERTON. «To John C. H. Wu», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 611-635.

⁵ T. MERTON. «To Heinrich Dumoulin», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 170-174.

⁶ T. MERTON. «To William Johnston», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 439-443.

⁷ W. H. SHANNON. «Zen and the Birds of Appetite», *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 549.

⁸ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», John C. H. Wu *The Golden Age of Zen*, [...], 1967, p. 3-4; *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 35.

prefer, an experiential realization that any such division is bound to be pure imagination. ¹

Et de préciser :

Zen is then not Kerygma but realization, not revelation but consciousness, not news from the Father who sends His Son into this world, but awareness of the ontological ground of our own being here and now, right in the midst of the world. ²

2.5 Un cinquième ancrage : la Bible, ancrage théologique et terreau de tous les ancrages

Introduction

Comme cinquième ancrage théologique, nous avons identifié la *Bible*, pierre angulaire de toute vie chrétienne et monastique. Comme chrétien, Merton appartient à une des trois grandes religions du *Livre*; par conséquent la *Bible* est pour lui un des grands lieux de la révélation de Dieu. Aussi, la *Bible* occupe une place de première importance dans sa vie et son œuvre. Elle y occupe une place centrale i) tant dans sa vie personnelle, ii) au cœur de ses responsabilités monastiques, iii) que dans ses écrits.

2.5.1 L'importance de la Bible dans la vie du moine Merton

Comme moine cistercien, Merton s'est abreuvé et nourri quotidiennement du *Livre de la Parole* qu'est la *Bible*. Merton s'en nourrit d'abord, par le biais des *Psaumes* priés en communauté chaque jour dans le cadre des sept offices religieux, allant de Matines et Laudes, à Complies, en passant par Prime, Tierce, None et Vêpres³. Il s'en nourrit ensuite, par le biais d'extraits vétéro et néo-testamentaires lus, commentés et médités à différents moments du jour, dans le cadre de la messe, de la *lectio divina* et de l'office religieux. Certains écrits de Merton témoignent de l'extrême importance de la *Bible* dans

¹ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», John C. H. Wu *The Golden Age of Zen*, [...], 1967, p. 4 et 5; *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 36 et 37.

² T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», John C. H. Wu *The Golden Age of Zen*, [...], 1967, p. 15; *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 47.

³ Dans sa *Règle*, saint Benoît propose un échancier strict de la prière des *Psaumes*, pour chaque office du jour et de la semaine, afin de permettre aux moines de prier l'ensemble des 150 psaumes à chaque semaine. (RB 18). Merton présente l'horaire quotidien de cette prière des *Psaumes* dans *The Waters of Siloe*, [...], 1949, p. x-xi.

sa vie et soutiennent notre double affirmation que la *Bible* constitue non seulement un ancrage théologique mais également le terreau de tous les autres ancrages théologiques.

La *Bible* en général et les *Psaumes* en particulier occupent une place de choix dans la vie du moine Merton. Dès 1953, dans *Bread in the Wilderness*¹, Merton consacre un chapitre à l'importance de la prière des *Psaumes* dans et pour la vie contemplative et un autre à la place privilégiée de la *Parole de Dieu*. Ce sont : « Psalms and Contemplation »² et « Sacramenta Sripturarum »³. Pour Merton, les *Psaumes* en particulier et la *Parole de Dieu* en général, sont dotés d'un pouvoir réel de transformation personnelle.

Quant au pouvoir de transformation de la prière des *Psaumes*, il écrit :

We too, when we chant these verses as the old saints must have chanted them, experience the truth which the Fathers reveal to us in their writings. We find out that when we bring our own sorrows and desires and hopes and fears to God and plunge them all into the sorrows and hopes of the mysterious One who sings this Psalm, a kind of transubstantiation is effected. We have put all that we have – or rather all our poverty, all that we have not – into the hands of Christ. He who is Everything and has everything pronounces over our gift words of His own. Consecrated by contact with the poverty He assumed to deliver us, we find that in His poverty our poverty becomes infinite riches: in His sufferings our defeats are transubstantiated into victory, and His death becomes our everlasting life.

What has happened? We have been transformed.⁴

Et il poursuit :

We bring to the Psalms the raw material of our own poor, isolated persons, with our own individual conflicts and sufferings and trials. We throw them all into the fire of Christ's Love – or, if you prefer it, into the furnace of the Holy Spirit. In those flames we are purified of everything that isolates us, everything that is merely private, merely our own, and we are melted down to become a "new creature" with a new identity, a higher "personality".⁵

¹ T. MERTON. *Bread in the Wilderness*, [...], 1953, 146 p.

² T. MERTON. «Psalms and Contemplation», *Bread in the Wilderness*, [...], 1953, p. 9-48.

³ T. MERTON. «Sacramenta Sripturarum», *Bread in the Wilderness*, [...], 1953, p. 67-94.

⁴ T. MERTON. *Bread in the Wilderness*, [...], 1953, p. 74-75.

⁵ T. MERTON. *Bread in the Wilderness*, [...], 1953, p. 93.

Quant au pouvoir de transformation de la *Parole de Dieu*, il fait siennes les paroles mêmes de l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* et écrit :

The Scriptures are one of the Church's greatest sacramentals, for the "Word of God is living and effectual and more piercing than any two-edged sword and reaching unto the division of the soul and the spirit, of the joints also and the marrow, and is a discerner also of the thoughts and intents of the heart." (*Hebrews*, 4: 12).¹

Reprenant cet extrait de l'*Épître aux Hébreux*, il ajoute en 1957 dans : *Basic Principles of Monastic Spirituality*² :

In our search for God, we quickly come to realize that He is found in His words, for they alone before the incarnation of the word Himself, could bridge the abyss that separates us from His infinite holiness. The word of God is filled with His infinite creative power: He spoke, and all things were made. His word has power to save our souls³.

Et il y précise l'action transformante de l'Esprit Saint dans le cadre d'une question qu'il se pose sur ce rôle spécifique de l'Esprit Saint dans le cadre de la lecture de la *Parole* :

What does the Holy Spirit say to us in our reading of Scripture? He teaches us to see in Scripture the great themes which we have been treating as fundamental in the monastic life [...]. More particularly the Holy Spirit enlightens us, in our reading, to see how *our own lives* are part of these great mysteries – how we are one with Jesus in them. And then the Holy Spirit opens our eyes and attunes our hearts to the future, the consummation of all and the glory of Christ in His Church⁴.

2.5.2 L'importance de la Bible dans la formation monastique

À la fin de sa vie, Merton est appelé par les plus hautes autorités cisterciennes à se prononcer sur le renouveau de la formation monastique. C'est dans ce contexte qu'il réaffirme la place de choix qui doit être accordée à la *Bible* dans la vie du nouveau moine. Il écrit alors en 1968 :

¹ T. MERTON. *Bread in the Wilderness*, [...], 1953, p. 69.

² T. MERTON. *Basic Principles of Monastic Spirituality*, [...], 1957, 35 p. Ce livret a été réédité sous le même titre dans *The Monastic Journey*, [...], 1992, p. 11-38.

³ T. MERTON. «Basic Principles of Monastic Spirituality», *The Monastic Journey*, [...], 1992, p. 29.

⁴ T. MERTON. «Basic Principles of Monastic Spirituality», *The Monastic Journey*, [...], 1992, p. 29.

Monastic theology will be above all Biblical. The Bible should have first place in the formation and education of the monk from the earliest days of his postulancy. His liturgical and patristic studies will also be Biblical. The study of monastic history, of early monastic rules and ascetic literature should be seen in the relation of all such documents to their Biblical sources. It should never be forgotten that the monastic life is a special way of living the Gospel¹.

Cet extrait nous montre le lien très étroit que Merton établit entre la formation biblique et la formation monastique. Plus encore, ce passage démontre que chez Merton, le terreau de la formation monastique est, et doit rester prioritairement biblique. Merton y considère la *Bible* comme l'ultime cadre interprétatif et grille de lecture. C'est la *Bible* qui devient le lieu source des autres ancrages théologiques, comme l'affirme Merton lui-même lorsqu'il écrit : «The study of monastic history, of early monastic rules, and ascetic literature *should be* seen in the relation of all such documents to their Biblical sources². »

2.5.3 L'importance de la *Bible* dans les écrits mertonniens

Introduction

L'importance occupée par la Parole de Dieu dans la vie du moine Merton se voit refléter par l'importance que le moine-écrivain lui a accordée dans ses écrits, : i) soit en écrivant sur la *Bible*, ii) soit en faisant choix des versets ou métaphores bibliques comme titres de ses monographies, iii) soit en fondant ses propos sur la Parole de Dieu.

i) Des écrits sur la *Bible*

La *Bible* en général et les *Psaumes* en particulier occupent également une place de choix dans la vie de Merton, le moine-écrivain. Cette place de choix, il la manifeste d'abord par la publication de deux livrets *Praying the Psalms*³ publié en 1956, et *Opening the Bible*⁴, écrit en 1968, et publié à titre posthume en 1970. Dans ce premier livret, destiné au grand

¹ T. MERTON. «Renewal in Monastic Education», [...], 1968, p. 249.

² T. MERTON. «Renewal in Monastic Education», [...], 1968, p. 249. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

³ T. MERTON. *Praying the Psalms*, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 1956, 45 p.

⁴ T. MERTON. *Opening the Bible*, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 1970, 84 p.

public, Merton introduit la prière des *Psaumes* et en fait valoir les bienfaits pour la vie spirituelle. Ainsi écrit-il :

It is by singing the Psalms, by meditating on them, loving them, using them in all the incidents of our spiritual life, that we enable ourselves to enter more deeply into the active participation in the liturgy which is the key to the deepest and truest interior life. If we really come to know and love the Psalms, we will enter into the Church's own experience of divine things. We will begin to know God as we ought. And that is why the Church believes the Psalms are the best possible way of praising God. ¹

Dans le second livret, qu'il destinait au vaste public de *Time-Life Bible* ², Merton tente de répondre à sa question de départ : « What kind of Book is this? » ³. Il y précise ce qu'est la *Bible* pour lui et y affirme : « [The Bible is the locus of encounter with] an ultimate Freedom which is at once the ground and source of man's being, the center of his history and the guide of his destinies. ⁴ »

ii) Des versets et métaphores bibliques comme titres de monographies ou de chapitres de livre

Cette place de choix accordée à la *Parole de Dieu*, Merton la manifeste ensuite en empruntant à des paroles ou des métaphores bibliques le titre de certains livres ou chapitres de livre. Ainsi en est-il du titre de ces publications pour lesquelles nous avons inséré les références bibliques : *The Waters of Siloe* (1949) (*Is* 8, 6), *The Sign of Jonas* (1953) (*Jon* 1-4), *The Living Bread* (1956) (*Jn* 6, 51), *The Tower of Babel* (1957) (*Gn* 11, 1-9), *The New Man* (1961) (*Ép* 4, 24), *He is Risen* (1975) (*Mc* 16, 6), « Do This in Memory of Me⁵ » (*Lc* 22, 19), « Behold I Am with You⁶ » (*Mt* 28, 20), « I Am the Way⁷ » (*Jn* 14, 6), « The Wind Blows Where it Pleases⁸ » (*Jn* 3, 8), « The Woman

¹ T. MERTON. *Praying the Psalms*, [...], 1956, p. 9.

² P. O'CONNELL. «Opening the Bible», *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 341.

³ T. MERTON. *Opening the Bible*, [...], 1970, p. 1.

⁴ T. MERTON. *Opening the Bible*, [...], 1970, p. 15.

⁵ T. MERTON. «Do This in Memory of Me», *The Living Bread*, [...], 1956, p. 47-75.

⁶ T. MERTON. «Behold I Am with You», *The Living Bread*, [...], 1956, p. 76-102.

⁷ T. MERTON. «I Am the Way», *The Living Bread*, [...], 1956, p.103-132.

⁸ T. MERTON. «The Wind Blows Where it Pleases», *No Man Is an Island*, [...], 1955, p. 229-234.

Clothed with the Sun¹ » (*Ap* 12, 1) et « He Who Is Not with Me Is Against Me² » (*Lc* 11, 23).

iii) Des réflexions fondées sur la Parole de Dieu

Enfin, Merton signifie toute l'importance qu'il accorde à la *Bible*, en appuyant et fondant plusieurs de ses réflexions sur des extraits de la *Parole de Dieu*. Nous l'avons vu précédemment dans les écrits de Merton sur le vœu de conversion des mœurs et sur la conversion chrétienne. Dans le premier cas, Merton proposait de réinterpréter le vœu de conversion des mœurs à la lumière de l'extrait biblique de *Mc* 8, 34-38³. Dans le second cas, Merton structurait sa réflexion autour du verset johannique « You must be born again⁴ » (*Jn* 3, 7). Nous pouvons également le constater en plusieurs de ses œuvres prises au hasard et très souvent parsemées de citations bibliques. Ainsi en est-il de ces extraits bibliques placés en page couverture de *The Seven Storey Mountain* (1949) (*Mt* 3, 9)⁵, de *Come to the Mountain*⁶ (1964) (*Is* 2, 3 et *Ex* 15, 17)⁷ et de *Conjectures of a Guilty Bystander* (1966) (*Dt* 5, 15)⁸. Ainsi en est-il également de toutes ces citations bibliques insérées dans plusieurs de ses livres dont *What is Contemplation?* (1949), *No Man Is an Island* (1955), *The Silent Life* (1957), *Thoughts in Solitude* (1958), *The Inner Experience. Notes on Contemplation* (1959), *Disputed Questions* (1960), *Life and Holiness* (1963), *Seeds of Destruction* (1964), *Seasons of Celebration* (1965), *Zen and the Birds of Appetite* (1968) et *Contemplative Prayer* (1969).

¹ T. MERTON. «The Woman Clothed with the Sun», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 167-175.

² T. MERTON. «He Who Is Not with Me Is Against Me», », *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p.176-179.

³ T. MERTON. «Conversatio Morum», [...], 1966, p. 134.

⁴ T. MERTON. «Rebirth and the New Man in Christianity», [...]1978, p. 290, 291 et 292.

⁵ *Mt* 3, 9: «For I tell you that God is able of these stones to raise up children to Abraham».

⁶ T. MERTON. *Come to the Mountain. New Ways and Living Traditions in the Monastic Life*, Snowmass, Colorado, St. Benedict's Cistercian Monastery, 1964, 66 p. (unnumbered). Même si le nom de Merton n'apparaît pas comme auteur de ce document, Merton affirme en être l'auteur si l'on se fit à son journal du 1^{er} mai 1964 alors qu'il écrit: «I have not been able to finish the Snowmass pamphlet and am disgusted with it. It is the worst piece of writing I have done in years». T. MERTON «May 1, 1964», *Dancing in the Water of Life: Seeking Peace in the Hermitage*. R. E. Daggy (ed.), *The Journals of Thomas Merton*, vol. 5, 1963-1965, San Francisco, Harper, 1997, p. 102.

⁷ *Is* 2, 3: «Come let us go up to the mountain of the Lord, to the house of the God of Jacob, that He may teach us His ways and that we may walk in His Paths.»

Ex 15, 17: «Thou wilt bring them in and plant them on Thy own mountain, the place, O Lord, which Thou hast made for Thy abode, the sanctuary, O Lord, which Thy hands have established.»

⁸ *Dt* 5, 15: «Remember that you were a slave in the land of Egypt, and the Lord your God brought out of there.»

2.6 Une confirmation de cet horizon théologique et de ses ancrages, par Merton lui-même et par les chercheurs

Introduction

Si, comme nous venons de le voir, l'ensemble de l'œuvre et de la vie de Merton nous a menée à conclure à la vastitude de son horizon théologique et à la multiplicité de ses ancrages, Merton d'une part, et les chercheurs et chercheuses d'autre part, confirment nos observations.

2.6.1 Une confirmation par Merton lui-même

C'est dans le cadre des deux réflexions pré-citées sur le renouveau de la formation monastique que Merton dévoile l'étendue de son horizon théologique et le large éventail de ses ancrages. Dans « A Memorandum on Monastic Theology » (1967) ¹, Merton énumère ce qu'il considère être les principaux ingrédients de la formation théologique du moine. Ces ingrédients, Merton les décrit sommairement en neuf courts paragraphes identifiés par les neuf premières lettres de l'alphabet. Ils couvrent la réalité monastique (points a, f), la mystique chrétienne occidentale (points b, d), les sagesses orientales (point d), l'ouverture au monde (points c, e, g, h, i) et la *Bible* (point f).

Merton reprend ces composantes de la formation théologique monastique de façon fort habile et succincte dans la conclusion de ce mémorandum lorsqu'il écrit :

The purpose of this formation is *not* primarily to produce a monastery of specialists of intellectual and mystical dialogue on a high level with everybody from Zen monks to nuclear physicists. That would be Utopian. But to form monks of the twentieth century who are capable of embracing in their contemplative awareness not only the theological dimensions of the Mystery of Christ but also the possibilities of a new understanding offered by non-Christian traditions and by the modern world of science and revolution. ²

¹ T. MERTON. «A Memorandum on Monastic Theology», [...], 1991 (1967), p. 91-95.

² T. MERTON. «A Memorandum on Monastic Theology», [...], 1991 (1967), p. 93.

Dans « *Renewal in Monastic Education* » (1968)¹ écrit un an plus tard, Merton reprend et développe chacun des ingrédients de cette formation théologique monastique idéale. Il ajoute la dimension de l'écriture sous l'angle précis de l'habileté à communiquer avec le monde contemporain² et insiste, comme nous l'avons démontré au point précédent, sur l'importance de la formation biblique. En introduction de cette réflexion, il en profite pour exposer sa vision de la vocation monastique. Aussi écrit-il :

It is quite evident that the theological formation given to priests in the active apostolate is not entirely suitable for monks. [...] The monastic life, whether in community or in solitude, is primarily a life of prayer and witness, not of teaching, administration or pastoral care. Theological formation for such a life cannot of course be superficial or merely elementary. On the contrary, the prayer life of the monk, liturgically in community and in the solitude of his own heart, implies a deep understanding of the Mystery of Christ and must indeed develop to the point of becoming a "lived theology" – a living experience of Christian truth.³

Il nous semble important de souligner que pour Merton, le moine doit véritablement devenir ce qu'il appelle « [a] "lived theology" ». Nous croyons que c'est ce vers quoi Merton le moine et le moine-écrivain a tendu, de sorte que l'horizon et les ancrages théologiques du **moine** Merton sont inévitablement devenus ceux du **moine-écrivain** et vice-versa.

2.6.2 Une confirmation par les chercheurs

Comme nous l'avons affirmé précédemment les recherches sur Merton et son œuvre abondent. Un examen minutieux des 86 thèmes de recherches repérés par Breit *and al.* (2002), des 74 thèmes issus de notre analyse jumelée des chroniques « About Merton », produites par *The Merton Seasonal*, et des thèses cataloguées dans *The World Catalogue* pour les années 2001 à 2004 (premier trimestre), et l'étude des 212 thématiques traitées

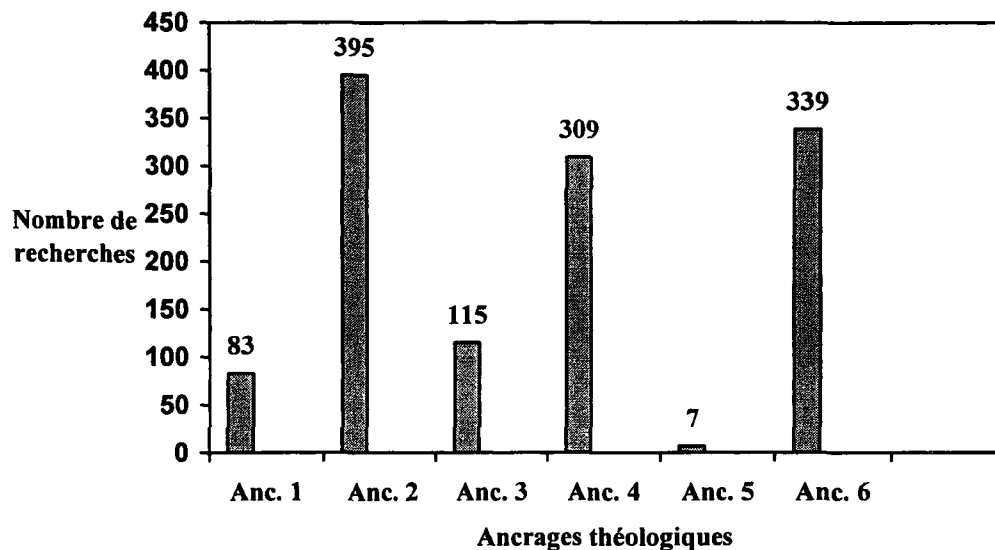
¹ T. MERTON. «Renewal in Monastic Education», [...], 1968, p. 247-252.

² T. MERTON. «Renewal in Monastic Education», [...], 1968, p. 247-248. Merton y écrit: «Monastic experience needs to be **communicable** in terms which are not utterly foreign to modern man. The monastery must therefore have in it not only genuine men of prayer but also men who can communicate something of their understanding and experience to others.» La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

³ T. MERTON. «Renewal in Monastic Education», [...], 1968, p. 247.

dans *The Thomas Merton Encyclopedia* confirment l'étendue de l'horizon théologique de Merton.

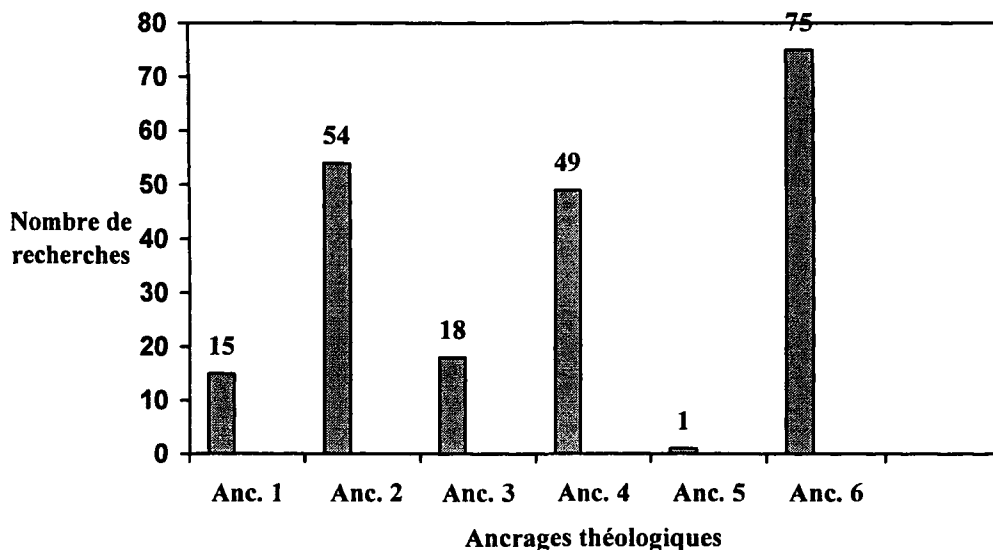
Plus encore, une analyse de ces thèmes, par catégorie correspondant à chacun des ancrages théologiques étudiés ci-haut, nous permet de confirmer l'existence de ces cinq ancrages théologiques à savoir le monachisme chrétien occidental, la foi chrétienne occidentale, les sagesses orientales, le monde, et la *Bible*. C'est ce que l'examen des deux graphiques ci-joints nous permet de constater.



Graphique 1

Nombre de recherches répertoriées par Breit and al. (2002) (1945-2000), *The Merton Seasonal* et le répertoire des thèses du *World Catalogue* (2001-2004 premier trimestre) pour chacun des ancrages théologiques

Légende : Anc. 1 = Monachisme chrétien occidental ; Anc. 2= Foi chrétienne occidentale ; Anc. 3 = Sagesses orientales ; Anc. 4 = Monde ; Anc. 5 = *Bible*; Anc. 6 = Autres



Graphique 2
Nombre de thèmes étudiés par *The Thomas Merton Encyclopedia* (2002) pour
chacun des ancrages théologiques

Légende : Anc. 1 = Monachisme chrétien occidental ; Anc. 2= Foi chrétienne occidentale ; Anc. 3 = Sagesses orientales ;
 Anc. 4 = Monde ; Anc. 5 = *Bible*; Anc. 6 = Autres

L'analyse du graphique 1 nous permet en plus de réaliser, l'existence d'une variation d'intérêt des chercheurs et chercheuses pour les thèmes associés à l'un ou l'autre ancrage théologique. Les thèmes regroupés autour de la mystique et de la foi chrétiennes occidentales (N = 395) et de l'ouverture au monde (N = 309) obtiennent le plus de faveur des chercheurs et chercheuses. Les thèmes de recherches qui se déploient autour des sagesses orientales (N = 115) et du monachisme chrétien occidental (N = 83) suscitent un intérêt réel mais moins important. Enfin, les thèmes de recherches autour de la *Bible* (N = 7) ont suscité peu d'intérêt.

Cette variation de l'intérêt des chercheurs et chercheuses pour les thématiques appartenant à des ancrages théologiques différents se voit également confirmée par les résultats de l'analyse des thèmes traités à l'intérieur de : *The Thomas Merton*

Encyclopedia (2002). Ces résultats apparaissent au graphique 2. L'examen de ce second graphique confirme la grande importance des ancrages théologiques liés à la mystique et à la foi chrétiennes occidentales (N = 54) et au monde (N = 49), la relative importance des thématiques liées aux sagesse orientales (N = 18), au monachisme chrétien (N = 15) et le peu d'importance liée au thème de la *Bible* (N = 1).

Enfin, l'analyse de ces deux graphiques nous permet de réaliser l'existence d'une catégorie 'autre' relativement beaucoup plus importante à l'étude des thèmes proposés à l'intérieur de : *The Thomas Merton Encyclopedia* (N = 75) qu'à celles des recherches publiées depuis 1945 (N = 136). Cette catégorie 'autre' touche aux recherches consacrées aux réalités suivantes : l'amour (N = 2), l'enseignement (N = 4), les homélies (N = 12), la marginalité (N = 6), Merton et ses amis (N = 31), Merton, l'homme (N = 40), le paradis (N = 4), le paradoxe (N = 12), le radicalisme (N = 1), la rétrospective (N = 3), la sexualité (N = 1). Elle touche également à la famille de Merton (famille de sang et famille religieuse) (N = 16) et aux données relatives à la vie de Merton, incluant des lieux géographiques importants de l'histoire de Merton (N = 16), des événements majeurs (N = 4) et des personnes ou corporations significatives (N = 21).

Chapitre 3. Les contours méthodologiques de la recherche

Introduction

Dans les suites de cet inventaire de la littérature touchant Merton : l'homme, l'œuvre, l'horizon théologique et la réception par ses pairs, et après avoir fait ressortir d'une part, l'existence possible d'une théologie mertonienne de la conversion et d'autre part, l'absence de recherches systématiques en ce sens, nous avons été en mesure dans ce troisième temps de notre recherche d'en préciser les contours méthodologiques. Ces contours ont touché : i) à la formulation des hypothèses de recherche et leur justification, ii) au choix de notre approche méthodologique, iii) à la sélection du matériel de recherche, iv) et aux moyens envisagés pour vérifier les hypothèses. Dans le présent chapitre nous présenterons chacun de ces contours méthodologiques qui nous ont guidé dans le déploiement de notre recherche, avant de clore en en soulignant la triple originalité.

3.1 La formulation des hypothèses de recherche et leur justification

Introduction

Pour baliser la mise en œuvre de notre recherche et nous guider dans son déploiement, nous avons été appelée à émettre trois hypothèses de travail. Nous les avons formulées brièvement ainsi, après avoir précisé pour chacune, ce qui, de l'œuvre de Merton, en justifiait l'énoncé.

3.1.1 Une première hypothèse et ses justifications

- Ayant tenu compte du fait que dans son écrit consacré spécifiquement à la conversion des mœurs¹, Merton proposait aux moines de fonder leur vœu de conversion des mœurs sur l'extrait biblique de *Mc* 8, 34-38, insistant tout particulièrement sur *Mc* 8, 34 ;

¹ T. MERTON. «*Conversatio Morum*», *Cistercian Studies*, vol. 1, n° 2, 1966, p. 130-144.

- ayant tenu compte du fait que, dans sa réflexion d'abord destinée au grand public¹ et repris ensuite en version enrichie pour les moines et moniales², Merton articulait sa réflexion sur la *metanoia* chrétienne autour de l'extrait biblique de *Jn* 3, 3-8, mettant tout spécialement en relief l'extrait biblique de *Jn* 3, 7 ;
- et ayant tenu compte de l'importance du verset biblique de *Ga* 2, 20a dans l'œuvre de Merton³ et dans sa réflexion sur la *metanoia* chrétienne ;

nous avons pu émettre en première hypothèse : que les versets bibliques de *Mc* 8, 34 ; *Jn* 3, 7 et de *Ga* 2, 20a offraient une clé de lecture théologique de la conversion chez Merton.

3.1.2 Une deuxième hypothèse et ses justifications

- Ayant tenu compte du fait que Merton avait développé sa propre façon de « faire théologie », à même sa vie d'homme, de moine, et d'écrivain ouvert au monde avec ses avancées, ses misères et ses aspirations ;
- ayant tenu compte du fait que cette théologie s'insérait dans un vaste horizon aux multiples ancrages dont le monachisme chrétien occidental, la foi chrétienne occidentale dans et pour le monde contemporain à Merton, et le bouddhisme zen ;
- et ayant tenu compte du fait que Merton, le moine-écrivain, avait abondamment exploité la métaphore du « vrai et du faux moi » dans ses écrits, développant même une « théologie du moi⁴ » ;

nous avons pu émettre en seconde hypothèse :

- que Merton avait repris la triple clé biblique de *Mc* 8, 34 ; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a à l'intérieur des divers ancrages de son horizon théologique que sont le monachisme

¹ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of the New Man, October 1967», *Introduction East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, R. E. Daggy (ed.), Oakville, Ontario, Mosaic Press, 1981, p. 107-116.

² T. MERTON. «Rebirth and the New Man in Christianity», *Cistercian Studies*, vol. 13, n° 4, 1978 (1968), p. 289-296.

³ A. CARR. «'I Live Now Not I...'», *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988, p. 90-120.

⁴ A. CARR. *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, xii + 171 p.

chrétien occidental, la foi chrétienne occidentale dans et pour le monde contemporain à Merton, et le bouddhisme zen – ces trois ancrages de l’horizon théologique mertonien constitueront les trois volets de notre recherche;

- et que Merton l’avait actualisée dans le cadre de son exploitation de la métaphore des « vrai et faux moi ».

3.1.3 Une troisième hypothèse et ses justifications

- Ayant tenu compte du fait que Merton avait réfléchi sur la question de la conversion ;
- ayant tenu compte de l’existence d’une clé de lecture biblique sous-tendant la réflexion de Merton sur la conversion ;
- ayant tenu compte de la reprise par Merton de cette clé biblique à même les principaux ancrages de son horizon théologique ;
- et ayant tenu compte de l’actualisation par Merton de cette clé biblique dans le cadre de son exploitation de la métaphore des « vrai et faux soi » ;

nous avons pu émettre en troisième hypothèse : que Merton a développé une théologie de la conversion chrétienne.

3.2 Le choix d’une approche méthodologique

Introduction

Afin de nous aider à réaliser notre recherche, nous nous sommes dotée d’une grille de lecture des écrits mertonniens, et nous avons opté pour une approche herméneutique. Nous présentons l’un et l’autre pôle de cette approche méthodologique.

3.2.1 Une lecture des écrits mertonniens à travers une triple clé biblique

Introduction

Dans l’énoncé de la première hypothèse, nous avons annoncé l’existence d’une clé de lecture biblique, construite à même les trois versets néotestamentaires suivants :

Mc 8, 34; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a. Cette clé de lecture, nous l'avons construite à même les idées maîtresses présentes dans chacun de ces versets bibliques. Pour les dégager nous avons repris le libellé mertonien de chacun d'eux, pour en isoler la ou les idées principales.

i) *Mc 8, 34*¹

« Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix, et qu'il me suive. » (*Mc 8, 34*) Commentant ce verset dans son article « *Conversatio Morum* »², Merton avait écrit : « The Christian, therefore in a very special sense the monk, is called to 'deny himself and take up his cross and follow Me'³ ». La traduction anglaise de ce verset biblique adoptée par Merton concorde avec la traduction française de ce même verset tel que nous pouvons la lire, soit dans l'édition 1956 de la *Bible de Jérusalem*⁴ - avec laquelle Merton devait être familier à l'époque où il a écrit - soit dans l'édition 1998 de cette même *Bible de Jérusalem*⁵. La traduction française de ce verset biblique se lit ainsi : « <Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive> » (*Mc 8, 34*). .

¹ Nous rappelons que ce verset biblique a été proposé par Merton dans son article «*Conversatio Morum*», en remplacement de *Mt 4, 18-24* (la vocation apostolique) et de *Ac 2, 44-47 et 4, 32-35* (renoncement apostolique et vie communautaire). T. MERTON. «*Conversatio Morum*», [...], 1966, p. 134-135.

² T. MERTON. «*Conversatio Morum*», [...], 1966 p. 130-144.

³ T. MERTON. «*Conversatio Morum*», [...], 1966, p. 135.

⁴ *La sainte Bible*, traduction française sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Cerf, 1956, 1669 p.

⁵ *La sainte Bible*, traduction française sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Montréal et Paris, Médias Paul et Cerf, 1998, 2195 p.

Trois idées maîtresses se sont dégagées de ce verset biblique :

- « qu'il se renie lui-même » ou « le renoncement à soi »¹,
- « qu'il se charge de sa croix » ou « la prise de sa croix »,
- « qu'il me suive » ou « la suite de Jésus »².

L'existence de ces trois idées maîtresse s'est vue confirmée par les commentaires exégétiques de C. S. Mann en 1986 et de Camille Focant en 2004. Le premier écrit :

Of the conditions of discipleship, two are acts of committal and the third is a continuing relationship between the follower and Jesus. The first is denial of self or (following classical Greek) a

¹ Nous avons longuement hésité avant d'arrêter notre choix à < renoncement à soi > au lieu de < reniement de soi > pour traduire l'idée maîtresse contenue dans le « qu'il se renie lui-même ». Dans son commentaire de ce verset biblique et sa définition subséquente du vœu de conversion des mœurs Merton utilise le verbe « to renounce ». T. MERTON. «*Conversatio Morum*» [...], 1966, p. 135. La définition de ce verbe anglais implique les deux concepts de renoncement (consent formally to abandon; surrender; give up) et de reniement (repudiate; refuse to recognize any longer). *The Canadian Oxford Dictionary*, Don Mills, ON., Oxford University Press, 1998, p. 1222. Dans la définition de ce verbe « to renounce », le concept de renoncement précède cependant celui du reniement, indiquant par le fait même sa plus grande occurrence et familiarité tel qu'indiqué en introduction de ce dictionnaire : «*Guide to the Use of This Dictionary*», item 7, définition, p. xv.

Tenant compte :

- de la préséance du concept de renoncement sur celui du reniement dans la définition anglaise de « to renounce »;
- du sens de ces deux mots en français, de la touche négative associée à la réalité du reniement (déclarer ne plus croire en Dieu; [...] déclarer contre toute vérité, que l'on ne connaît ou que l'on ne connaît pas quelqu'un; [...] ne plus reconnaître comme sien) et de la définition du mot renoncement (fait de renoncer à quelque chose; [...] fait de cesser de revendiquer un droit, un avantage, de ne plus défendre ce à quoi l'on tient; [...] fait de sacrifier ce à quoi l'on tient; [...] attitude vertueuse qui pousse à sacrifier les satisfactions personnelles en vue d'une plus grande perfection morale) *Trésor de la Langue française. Dictionnaire de la langue du XIX^e et XX^e siècle (1789-1960)*, Tome 14, Paris, Gallimard, Centre National de recherche scientifique, 1990, p. 815-818;
- de l'utilisation que fait Merton de «to renounce» et de «renunciation» dans son œuvre;
- et des interprétations exégétiques de Rudolph Schnackenburg (1973), R. T. France (2002) et d'Elian Cuvillier (2002). E. CUVILLIER. *L'évangile de Marc*, coll. « Bible en Face », Genève et Paris, Labor et Fides et Bayard, 2002, p. 172; R. T. FRANCE. *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U. K., Carlisle, William B. Eerdmans Publishing Company, The PaterNoster Press, 2002, p. 340; R. SCHNACKENBURG. *L'évangile selon saint Marc*, tome II, présenté et commenté par R. Schnackenburg, traduction C. de Nys, coll. « Parole et Prière », Paris, Desclée, 1973, p. 28;

nous nous sommes crue justifiée d'utiliser le terme < renoncement à soi > pour dégager l'idée maîtresse de cette portion de verset biblique : « qu'il se renie lui-même ».

² Certains auteurs (Cuvillier, 2002; Focant, 2004 et Léonard, 2005) parlent de « suivance » du Christ, cependant d'autres chercheurs et commentateurs de l'*Évangile de Marc* (B. Standaert 1983 et 1997, Radermakers 1974) s'accordent pour parler de « suite du Christ ». E. CUVILLIER. *L'évangile de Marc*, [...], 2002, p. 172; C. FOCANT. *L'évangile selon Marc*, coll. « Commentaire biblique. Nouveau Testament », n° 2, Paris, Cerf, 2004, p. 327; P. LÉONARD. *Évangile de Jésus Christ selon saint Marc*, coll. « Cahiers Évangile », n° 133, septembre 2002, p. 43; J. RADERMAKERS. *La bonne nouvelle de Jésus selon saint Marc*, volume n° 2, Bruxelles, Institut d'études théologiques, 1974, p. 246; B. STANDAERT. *L'évangile selon Marc. Commentaire*, coll. « Lire la Bible », n° 61, deuxième édition, revue et augmentée, Paris, Cerf, 1997, p. 94.

“failure to see the self.” The second demand is to accept the full and entire consequences of discipleship, to take up the cross as an instrument of death. [...] The third condition is to *follow*.¹

Le second affirme :

La première sentence (v. 34) porte sur la « suivance ». Elle est introduite par une conditionnelle comme dans une étude de cas. Si quelqu'un veut suivre Jésus, qu'en découle-t-il pour lui? Les conséquences sont énoncées en *trois impératifs* dont les deux premiers résonnent comme autant de mises en garde ou de conditions, tandis que le dernier reprend la formule « qu'il me suive ». Sous réserve que le candidat soit prêt à honorer les deux conditions, la « suivance » devient possible.²

Nous avons reconnu en ces trois idées maîtresses, trois thèmes très chers à Merton. Ils reviennent très souvent dans ses écrits³ et dans le cadre de la formation qu'il a donnée aux novices de son monastère⁴. Une telle correspondance entre le libellé de ces idées

¹ C. S. MANN. *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary*, «The Anchor Bible», n° 27, Garden City, New York, Doubleday & Company, inc. 1986, p. 348. La mise en italique l'a été par Mann et le soulignement par l'auteure de la présente recherche.

² C. FOCANT. *L'évangile selon Marc*, [...], 2004, p. 327. La mise en relief l'a été par l'auteure de la présente recherche.

³ Écrits de Merton sur le thème du renoncement : «Thomas Merton on Renunciation», Introduced by Therese Lentfoehr, *Catholic World*, n° 171, September 1950, p. 420-429; «Detachment» et «Renunciation», *New Seeds of Contemplation*, New York, New Directions Books, 1962, p. 203-213 et 250-262; «Abnegation and Holiness», *Life and Holiness*, New York, Herder & Herder, Palm Publishers, 1963, p. 146-157. «Ascetism and sacrifice», Excerpts from *No Man is an Island*, dans : *A Thomas Merton Reader*, P. McDonnell (ed.), New York, Harcourt, Brace & World, inc., 1962, p. 422-424; «Christian Self-denial», *Seasons of Celebration*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 1965, p. 125-143; «Self-denial and Sacrifice are Essential to the Life of Prayer», Excerpt from: *The Climate of Monastic Prayer*. CATHOLIC CHURCH. *Christian Readings*, vol. III, Advent to Easter, Year n° 1, J. Rotelle (ed.), New York, Catholic Book Publishing Co, 1972, p. 209; «The Ascetic Life, Experience of God and Freedom», Two tape-recorded conferences transcribed by Robert MacGregor, *Cistercian Studies*, vol. 9, n° 1, 1974, p. 55-65.

Écrits de Merton sur le thème de la croix : «The Cross in Our Lives», Unpublished essay, Thomas Merton Center, Bellarmine University, Louisville, Kentucky, 1956, 26 p. ; «*Verbum cruces*: The Word of the Cross», *The Monastic Journey*, *Cistercian Studies Series*, n° 133, Edited by P. Hart, Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 1992, p. 19-22.

Écrits de Merton sur le thème de la suite du Christ : «Life in Christ», *The New Man*, New York, Farrar, Straus & Cudahy, 1961, p. 165-195; «Life in Christ», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1961, p. 158-166; «Itinerary to Christ», *Liturgical Arts*, vol. 30, Feb. 1962, p. 70; «Growth in Christ» et «Christ the Way», *Life and Holiness* [...], 1963, p. 63-88 et 11-156; «The Discovery of Christ», Excerpt from: *No Man is an Island*, *Christian Readings*, vol. III, Advent to Easter, Year 1, J. Rotelle (ed.), New York, Catholic Book Publishing Co., 1972, p. 193.

⁴ Audiocassettes de Merton sur le thème du renoncement : T. MERTON. *Inner and Outer Poverty*, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter Publishing Co, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2104; T. MERTON. *Renunciation and Contemplation*, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter Publishing Co, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2073; T. MERTON. *Renunciation of Desire and Will*, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter Publishing Co, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2074; T. MERTON. *The Vow of Poverty*, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter

maîtresses et les thèmes développés dans les écrits mertonniens nous ont confirmée dans le dégagement de ces trois idées maîtresses.

ii) *Jn 3, 7*¹

« Il vous faut naître à nouveau »². (*Jn 3, 7*) C'est par le biais de ce court verset biblique que Merton a ponctué son important texte sur la *metanoia* chrétienne : « Rebirth and the New Man in Christianity » (1968). Il en a fait comme un *leitmotiv* qui revient tout au long de sa réflexion. Une seule idée maîtresse se dégage de ce verset johannique. C'est celle d'une nouvelle naissance ou d'une renaissance. Cette idée de nouvelle naissance ou renaissance se voit attestée par Charles Dodd en 1975 et par D. A. Carson en 1991.

Le premier, après avoir précisé que la nouvelle naissance constituait le thème central du dialogue entre Jésus et Nicodème³, écrit :

Il est toutefois dramatiquement approprié qu'un rabbi juif orthodoxe trouve l'idée de renaissance étrange, car en fait, malgré la formule courante : « Le prosélyte est comme un enfant nouveau-né » et d'autres façons de parler similaires, le judaïsme rabbinique autochtone ne semble pas avoir eu à cette époque de véritable doctrine de la régénération.

[...]

Publishing Co, 1988, 1 audiocassette, Merton AA 2102; T. MERTON. *Obedience: A Means of Letting Go*, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter Publishing Co, 1992, 1 audiocassette, Merton AA 2616; T. MERTON. *The Spirit of Poverty*, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter Publishing Co, 1995, 1 audiocassette, Merton AA 2807.

Audiocassette de Merton sur le thème de la croix : T. MERTON. *The Cross : Victory over Death*, Kansas City, The National Catholic Reporter Publishing Co, 1988, MO, 1 audiocassette, Merton AA2455.

¹ Nous rappelons que c'est autour de ce verset que Merton structure son article «Rebirth and the New Man in Christianity », [...], 1978 (1968), p. 289-297.

² Même si l'équipe exégétique de la *Bible de Jérusalem* traduit *Jn 3, 7* par : « Il vous faut naître à nouveau », elle informe ses lecteurs dans sa note de bas de page n° c, associée à *Jn 3, 3*, que : « Jn emploie un mot grec, *anôthen*, qui signifie aussi < d'en haut >, cf. 3 7, 31. Ce double sens n'existe pas dans la langue de Jésus et de Nicodème. » L'ensemble des études exégétiques consultées font consensus autour de la traduction : « naître d'en haut ». Voir : R. E. BROWN. «Discourse with Nicodemus in Jerusalem (iii 1-21) », *The Gospel According to John* (i-xii), *The Anchor Bible Series* n° 29, 29a, Garden City, New York, Doubleday & Co, 1966, p. 128; C. H. DODD. « Le livre des Signes. Premier épisode: la nouvelle Genèse (2, 1-4, 42) », *L'interprétation du quatrième évangile*, traduit par M. Montabrut, Coll. « *Lectio Divina* » n° 82, Paris, Cerf, 1975, p. 388; R. SCHNACKENBURG. «The Dialogue with Nicodemus (3:1-12) », *The Gospel According to St John*, volume one, *Introduction and Commentary on Chapters 1-4*, translated by K. Smyth, London and New York, Burns & Oates and Herder and Herder, 1968, p. 373; H. van den BUSSCHE. « Le premier candidat à la foi: Le juif Nicodème (ch. 3) », *Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel*, [...], 1967, p. 160.

³ C. H. DODD. « Le livre des signes. Premier épisode : La nouvelle Genèse (2,1-4,42) », *L'interprétation du quatrième évangile*, [...], 1975, p. 381.

En réponse à l'aporie (*aporia*) de Nicodème, l'idée de renaissance est explicitée. Renaître est nécessaire car il y a deux niveaux d'existence : l'un qui appartient au monde de la *sarx* et l'autre à celui du *pneuma*.¹

Et le second affirme :

But here was Jesus telling Nicodemus, a respected and conscientious member not only of Israel but of the Sanhedrin, that he cannot enter the kingdom unless he is *born again*. The verb rendered 'to be born' (*genman*) can refer to the action of the father ('to beget') or the mother ('to give birth to'): the common ingredient is 'generation' or 'regeneration'. The coming of the kingdom at the end can be described as the 'regeneration' of the world (Mt. 19:28, NIV 'renewal'), but here what is required is the regeneration of the individual *before* the end of the world and *in order to enter* the kingdom.

This regeneration is *anōthen*, a word that can mean 'from above' or 'again.' Because Nicodemus understood it to mean 'again' (cf. 'a second time', v. 4), and Jesus did not correct him, some have argued that 'again' must stand. But Jesus also insists that this new birth, this new begetting, this new regeneration, must be the work of the Spirit, who comes from the realm of the 'above'. Certainly the other occurrences of *anōthen* in John mean 'from above' (3:31; 19:11, 23).²

Si l'examen minutieux du titre des quelques 1263 articles et chapitres de livre écrits par Merton³ ne nous a pas permis de retrouver l'exact libellé de ce thème qu'est la nouvelle naissance, nous avons été conduits à constater que Merton portait un intérêt évident aux thèmes de la vie nouvelle⁴, de la nouvelle loi⁵ et de « l'homme nouveau » auquel il a consacré d'ailleurs tout un livre⁶. Dans ce contexte, le pressant appel de Merton à « naître de nouveau » pouvait revêtir une importance de premier plan pour notre compréhension de sa pensée sur la *metanoia* chrétienne.

¹ C. H. DODD. « Le livre des signes. Premier épisode : La nouvelle Genèse (2,1-4,42) », *L'interprétation du quatrième évangile*, [...], 1975, p. 389. La mise en italique l'a été par Dodd et le soulignement par l'auteur de la présente recherche.

² D. A. CARSON. « Jesus and Nicodemus (3 :1-15) », *The Gospel According to John*, [...], 1991, p. 189. La mise en italique l'a été par Carson et le soulignement par l'auteur de la présente recherche.

³ M. E. BREIT and R. E. DAGGY. *Thomas Merton. A Comprehensive Bibliography*, New Edition, New York and London, Garland Pub., 1986, p. 165-314.

⁴ T. MERTON. « Easter the New Life », *Worship*, vol. 33, April 1959, p. 276-284. Ce texte est repris dans *Seasons of Celebration*, [...], 1965, p. 144-157. « *The Wine of a New Life* », Excerpt *Bread in the Wilderness* dans : *A Thomas Merton Reader*, [...], 1962, p. 539-545.

⁵ T. MERTON. « The New Law », *Life and Holiness*, [...], 1963, p. 35-39.

⁶ T. MERTON. *The New Man*, [...], 1961, 248 p.

iii) *Ga 2, 20a*¹

« Et ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi. » (*Ga 2, 20a*)² Cette citation de l'Épître aux Galates se retrouve ainsi formulée dans l'édition française de 1998 de la *Bible de Jérusalem*, alors que ce même verset, dans l'édition de 1956, plus contemporaine de Merton et plus proche de la version anglaise qu'il a utilisée³, se lit comme suit : « et si je vis, ce n'est plus moi, mais le Christ qui vit en moi. »

De cet extrait biblique, une grande idée maîtresse s'est imposée, celle d'une nouvelle identité « en Christ »⁴ qui vit réellement en soi. C'est l'interprétation que Merton semble avoir proposée lorsque, parlant de l'Esprit saint, il écrivait : « One must be born of the Spirit who is free, and who teaches the inmost depths of the heart by taking that heart to

¹ Nous rappelons l'importance que Merton accorde à cette citation biblique dans ces écrits. Nous la retrouvons entre autres dans : *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 5; «Preface to the Japanese Edition of *Seeds of Contemplation*, March 1965», *Introductions East & West*. [...], 1981, p. 71; «Christian Humanism», *Spiritual Life*, vol. 13, no 4, 1967, p. 226. La théologienne Anne Carr juge cet extrait biblique suffisamment représentatif de la pensée de Merton pour l'emprunter comme titre du chapitre 5 de son livre. A. CARR. «I Live Now Not I ... », *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, p. 96-120.

² Nous tenons de l'exégète Simon Légasse, cette subdivision de *Ga 2, 20* en deux éléments : *Ga 2, 20a* : «ce n'est plus moi, mais Christ vit en moi» et *Ga 2, 20b* : «ce que maintenant je vis dans la chair, je (le) vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi.» S. LÉGASSE. « Commentaire : la justification 2, 15-21 », *L'Épître de Paul aux Galates*, coll. « *Lectio Divina* », Commentaires n° 9, Paris, Cerf, 2000, p. 189.

³ La version anglaise de cette citation qui a inspiré Merton se lit ainsi : «I live, now not I, but Christ lives in me.»

⁴ Nous avons longuement hésité avant d'adopter l'expression «en Christ», balançant entre cette expression et « dans le Christ », ces deux expressions étant utilisées par les exégètes pour rendre l'expression *in Christo*. Nous avons opté pour l'expression « en Christ », nous rangeant derrière les arguments de Michel Bouttier qui écrit : «Les deux mots unis dans l'expression paulinienne doivent garder l'un et l'autre leur exacte signification : le nom de *Christ* qui nous adresse à Jésus de Nazareth comme au Seigneur qui vient, sans jamais les séparer, sans le séparer non plus de ceux qui sont à lui et auxquels nous avons été conjoints en lui étant unis. La préposition *év* que seul *en* traduit fidèlement en français pour conserver le riche alliage des éléments qui la composent : élément instrumental (qui disparaît avec une transposition uniquement locale), élément inclusif (qui disparaît avec une transposition seulement instrumentale). M. BOUTTIER. *En Christ. Étude d'exégèse et de théologie pauliniennes*, coll. « *Études d'histoire et de philosophie religieuses* », n° 54, Paris, Presses universitaires de France, 1962, p. 133 ; R. KIEFFER. *Foi et justification à Antioche. Interprétation d'un conflit (Ga 2, 14-21)*, coll. « *Lectio Divina* », n° 111, Paris, Cerf, 1982, p. 71-77; F. NEIRYNCK. « < Le Christ en nous > < Nous dans le Christ > chez saint Paul », *Concilium*, n° 50, 1969, p. 121-131.

Pour une brève synthèse des diverses interprétations théologiques de l'expression « en Christ », le lecteur est invité à consulter : M. BRISEBOIS. « En Christ », *Saint Paul. Introduction à saint Paul et à ses Lettres*, coll. « *Lectures bibliques* » n° 19, Montréal et Paris, Éditions Paulines et Médiaspaul, 1984, p. 138-142.

Himself, by making Himself one with our heart, by creating for us, invisibly, a new identity: by being Himself that identity.¹ »

Cette réalité d'une nouvelle identité se voit attestée par Simon Légasse, en 2002, dans son commentaire à *Ga* 2, 20. Il y affirme alors :

Le « moi » de Paul et de tous ceux qui sont passés de la Loi au Christ a subi une telle transformation, le « vieil homme » égaré et pécheur étant bel et bien mort, – lui aussi crucifié avec le Christ (Rm 6, 6) –, qu'on peut dire que ce moi n'est plus ce qu'il était (« dans le judaïsme » : 1, 13). Une *nouvelle personnalité* est née sur la ruine de l'ancienne : c'est l'« homme nouveau » évoqué en Ép 2, 15; 4, 24, mais que Paul authentique inclut dans la « nouvelle création » (Ga 6, 15). Le Christ, par sa mort et sa résurrection, en est l'auteur, mais il est aussi vrai qu'il contribue à maintenir ce qu'il a inauguré dans l'acte rédempteur. Paul dit que, se substituant, – on a vu dans quel sens –, à son être personnel, le Christ vit en lui.²

Et la réalité du « en Christ » se voit confirmée par Michel Bouttier en 1962 dans ses « conclusions » à son *Étude d'exégèse et de théologie pauliniennes* sur la réalité du *En Christ*. Il y écrit :

S'il fallait ramasser maintenant en une phrase le sens de *in Christo*, nous dirions : *in Christo* évoque l'acte de Dieu par lequel, après avoir été identifiés à Jésus-Christ sur la croix et associés par grâce à sa résurrection nous sommes inclus en son corps par le Saint-Esprit, afin de participer désormais à sa vie et à son ministère et de communiquer pleinement à tout ce qui est sien, tant dans le ciel que sur la terre, tant dans le présent que dans le Royaume.

[...]

In Christo ne se comprend que par référence à l'histoire (ce que Jésus a fait pour nous), à l'eschatologie (ce que le Seigneur fera de nous), et à la mystique enfin, si l'on entend par là ce qu'il accomplit en nous, la communion qui unit le Seigneur et les siens et trouve son expression dans la communion des siens entre eux. *In Christo* a son départ dans le baptême, il s'exprime dans la Cène, il nécessite le triple charisme de l'Esprit selon 1 *Cor.* 13, 13 : la foi, qui nous donne d'entrer au bénéfice de la mort et de la résurrection du Christ, l'espérance qui nous permet de saisir en

¹ T. MERTON. «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 294-295.

² S. LÉGASSE. « Commentaire : la justification 2, 15-21 », *L'Épître de Paul aux Galates*, [...], 2000, p. 195-196. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

lui le gage du monde à venir, l'amour enfin qui connaît celui qui est venu et qui vient dans le miracle de la présence.¹

De ces trois extraits bibliques néotestamentaires nous avons donc pu dégager cinq idées maîtresses :

- le renoncement à soi,
- la prise de sa croix,
- la suite du Christ,
- la nouvelle naissance,
- la nouvelle identité en Christ.

C'est à travers une grille de lecture construite à même ces cinq idées maîtresses, présentes dans les trois versets bibliques de *Mc* 8, 34 ; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a, que nous avons analysé les écrits mertonniens et les transcriptions de certaines audiocassettes des conférences offertes par Merton aux novices de son monastère.

3.2.2 Une approche herméneutique

Pour les fins de la réalisation de notre recherche, nous avons opté pour une herméneutique des écrits de Merton. Nous avons donc procédé à une interprétation des écrits mertonniens, à partir des cinq idées maîtresses extraites des trois versets bibliques de *Mc* 8, 34 ; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a et présentés dans notre grille de lecture.

En ayant opté pour cette clé interprétative, nous n'assumons aucunement que Merton avait consciemment voulu en faire le squelette herméneutique de sa théologie de la conversion et qu'il avait délibérément structuré sa pensée théologique sur la conversion autour de cette clé biblique. Ce n'était pas la façon mertonnienne de faire théologie. De plus, nous n'assumons pas qu'elle ait été l'unique clé interprétative, puisque, comme l'écrit Claude Geffré, en 2001, dans *Croire et Interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, il existe un nombre quasi illimité d'interprétations possibles d'un texte. C'est ce qu'il met en évidence en écrivant :

Au fond, qui dit texte dit commentaire et qui dit commentaire dit *processus presque indéfini de l'interprétation*. Ce qui ne veut pas dire qu'on renonce à toute vérité comme cela est souvent reproché aux herméneutes. Simplement, on a le sens de la

¹ M. BOUTTIER. *En Christ. Étude d'exégèse et de théologie pauliniennes*, [...], 1962, p. 133. La mise en relief l'a été par Bouttier.

distance entre la possession toujours relative de la vérité sur le plan humain et le fait que cette vérité pointe vers une vérité inaccessible qui coïncide avec la réalité même du mystère de Dieu.¹

Nous croyions cependant que cette clé d'interprétation biblique était représentative de l'essentiel de la pensée de Merton sur la conversion chrétienne. Aussi, nous nous sommes proposé de faire une herméneutique de certains des écrits et conférences de Merton à partir de cette clé de lecture biblique qui s'était imposée d'elle-même à notre attention, alors que nous cherchions à saisir l'essentiel de la théologie de la conversion de Merton. Ce faisant, nous ne soumettions pas les écrits mertonniens à une grille interprétative extérieure à l'œuvre de Merton, comme l'ont fait Malits et Conn², en utilisant la grille lonergannienne de la conversion, ou comme l'ont fait Conn et Raab³, en référant à une grille d'observation psycho-développementale. Nous soumettions les écrits mertonniens à une grille interne, suggérée par Merton lui-même dans ses écrits. Nous ne prétendions pas pour autant qu'elle ait été formellement élaborée par Merton. C'est plutôt la vie même des textes qui nous l'a suggérée et à laquelle nous avons été sensible.

Aussi, nous sommes-nous considérée, tel que l'écrit Claude Geffré, comme : « sujet interprétant ⁴ », marqué par un « horizon d'interprétation des textes ⁵ », en « conversation [...] avec un texte qui me parle et qui me pose des questions. [Et] moi-même, je ne suis pas purement passif : je pose des questions au texte.⁶ » Nous avons donc été doublement consciente avec Geffré, d'une part que :

Le message chrétien est susceptible au cours des âges de multiples réceptions et ces réceptions ne sont jamais une

¹ C. GEFFRÉ. « La théologie comme herméneutique », *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001, p. 19. La mise en relief l'a été par l'auteure de la présente recherche.

² E. MALITS. *Journey into the Unknown : Thomas Merton's Continuing Conversion*, Dissertation (PhD), Fordham University, 1974, xvi + 416 p. et W. CONN, *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, New York/Mahwah, Paulist Press, 1986, 347 p.

³ W. CONN. *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, [...], 1986, 347 p. et J. RAAB. «Encountering Others : Interpreting the Faith Development of Thomas Merton in Light of Fowler's Stages of Faith», *Religious Education*, vol. 94, n° 2, 1999, p. 140-154.

⁴ C. GEFFRÉ. « La théologie comme herméneutique », *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, [...], 2001, p. 16.

⁵ C. GEFFRÉ. « La théologie comme herméneutique », *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, [...], 2001, p. 17.

⁶ C. GEFFRÉ. « La théologie comme herméneutique », *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, [...], 2001, p. 21.

interprétation définitive ; elles peuvent être toujours l'objet de reprises.¹

et d'autre part que :

Dans le présent historique qui est le mien, ma compréhension est conditionnée par ma réception du passé, alors même que mon interprétation du présent est indissociable d'un certain projet, d'une certaine perspective, d'un certain horizon.²

3.3 La sélection du matériel de recherche

Introduction

La vastitude du corpus littéraire mertonien, nous a obligée à limiter le choix de notre matériel. Nous avons opté pour l'étude d'œuvres et de réflexions, produites dans la dernière décennie de la vie de Merton (1958-1968) puisque, les chercheurs la considèrent comme étant celle de sa maturité psycho-religieuse, spirituelle, intellectuelle et littéraire. Pour chacun des trois volets de notre recherche – le monachisme chrétien occidental, la foi chrétienne dans et pour le monde contemporain à Merton et le bouddhisme zen - nous avons retenu, outre plusieurs conférences sur audiocassette pour le premier volet de notre recherche, plusieurs articles et chapitres de livre, et quelques monographies parmi les plus représentatives de l'un ou l'autre volet de notre recherche.

3.3.1 La sélection d'un matériel produit entre 1958 et 1968

Introduction

Merton avait 26 ans lorsqu'il est entré à l'abbaye Gethsemani de Louisville au Kentucky. C'était le 10 décembre 1941. Trois ans auparavant, il avait été baptisé et officiellement admis dans les cadres de l'Église catholique, après sa très célèbre conversion, que certains se plaisent à mettre en parallèle avec celle de saint Augustin³. Merton a vécu les

¹ C. GEFFRÉ. « La théologie comme herméneutique », *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, [...], 2001, p. 19.

² C. GEFFRÉ. « La théologie comme herméneutique », *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, [...], 2001, p. 20.

³ L. J. CAMELI. «The Study of Autobiography», *Stories of Paradise. The Study of Classical and Modern Autobiographies of Faith*, New York, Mahwah, Paulist Press, 1978, p. 10-45; A. H. HAWKINS.

27 années de sa vie monastique en ce monastère trappiste jusqu'à son décès accidentel à Bangkok, le 10 décembre 1968¹. Ces 27 années de vie monastique sont marquées par une maturation psycho-religieuse, spirituelle et littéraire qui a marqué sa pensée et ses écrits. Robert Giannini dans sa série de quatre articles parus dans *Cistercian Studies* (1978-1981)² et Walter Conn dans son livre *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender* (1986) ont étudié cette maturation psycho-religieuse de Merton et ont démontré la pleine maturité psycho-religieuse de Merton des années 1960. Garry Commins (1999), quant à lui, a souligné l'impact majeur, dans la vie de Merton, de « l'illumination » vécue le 18 mars 1958, alors que Elena Malits (1980) et Thérèse Lentfoehr (1972) ont mise en évidence la maturité littéraire à laquelle Merton était arrivé dans les années soixante. Nous reprenons l'apport de chacun de ces chercheurs.

i) Les grandes étapes de développement psycho-religieux de Merton selon Giannini (1979-1981)

S'inspirant d'un modèle d'étude de l'histoire, développé par Arnold Toynbee³, qu'il a confronté au modèle de maturation psychologique développé par le psychanalyste persan Reza Arasteh⁴ - ce psychanalyste a exercé une réelle influence sur la pensée de Merton – Giannini a étudié le développement psycho-religieux de Merton dans chacune de ses trois

Archetypes of conversion. The Autobiographies of Augustine, Bunyan, and Merton, Lewisburg, London and Toronto, Bucknell University Press and Associated University Presses, 1985, 191 p.

¹ Merton avait été invité à prendre la parole à une rencontre mondiale de moines et moniales. Il y a présenté une conférence intitulée : «Marxism and Monastic Perspectives», qui fut publiée en appendice dans T. MERTON. *The Asian Journal of Thomas Merton*, N. Burton et P. Hart eds., New York, New Directions, 1973, p. 326-345.

² R. GIANNINI. «A Model for Assessing Thomas Merton's Significance», *Cistercian Studies*, vol. 13, n° 4, 1978, p. 379-383; «Withdrawal: Thomas Merton's Anthropology», *Cistercian Studies*, vol. 14 n° 2, 1979, p. 171-189; «Religious Experience: Merton's Understanding of the Encounter with God», *Cistercian Studies*, vol. 14, n° 4, 1979, p. 405-414; «Return: Thomas Merton's Ethics», *Cistercian Studies*, vol. 16, n° 3, 1981, p. 221-233.

³ R. GIANNINI. «A Model for Assessing Thomas Merton's Significance», [...], 1978, p. 379-383.

⁴ Reza Arasteh, après avoir écrit en 1965 un article «Final Integration in the Adult Personality», *American Journal of Psychoanalysis*, vol. 25, n° 1, 1965, p. 61-73, a publié un livre : *Final Integration in the Adult Personality. A Measure for Health, Social Change, and Leadership*, Leiden, E. J. Brill, 1965, xvii + 404 p. Merton a été captivé par la pensée de ce psychanalyste et a d'ailleurs fait la recension de ces deux publications. Il a publié la recension de l'article d'Arasteh dans *Collectanea Cisterciensia*, vol. 29, 1967, p. 179-180, et la recension du livre de ce dernier a fait l'objet d'un long article publié en 1968 sous le titre de : «Final Integration. Toward a 'monastic Therapy'», *Monastic Studies*, vol. 6, 1968, p. 87-99. Cet article a été repris ultérieurement sous le même titre dans : *Contemplation in a World of Action*, Introduction by J. Leclercq, London, George Allen & Unwin Ltd, 1971, p. 205-217.

décades de vie monastique. Il a identifié chacune de ces décades à une étape de développement psychologique bien précise.

La *première étape* est marquée par le désengagement social ou retrait temporaire. Elle correspond à une phase de « désintégration psychologique ». Merton renie alors le monde qu'il vient de quitter et s'enfonce à corps perdu dans sa nouvelle vie de moine¹. Incapable d'utiliser le « je » et gardant l'anonymat dans ses écrits, Merton transmet bien fidèlement l'enseignement officiel de l'Église. Toujours respectueux de l'orthodoxie et très dogmatique, Merton se conforme à la théologie scolastique. Sa pensée demeure impersonnelle. Il défend vigoureusement la foi catholique et ses exigences de renoncement et de vie ascétique². Au cours de cette période, Merton traduit plusieurs ouvrages des Pères latins et grecs, et rédige, dans l'anonymat, la vie de quelques saints de son Ordre religieux³.

La *seconde étape* est marquée quant à elle, par l'enfoncement dans l'expérience d'intériorité et l'expérience mystique. Elle correspond à la phase de développement psychologique que Reza Arasteh qualifie de « moratoire existentiel ». À cette étape de vie, le sujet doit courageusement et dans la foi traverser l'épreuve du « vide existentiel », avant de toucher à sa véritable identité⁴. Au cours de cette étape, Merton commence à ressentir certaines malaises face à la théologie scolastique et il s'en distancie. Il se découvre des affinités plus grandes avec les grands spirituels et leurs écrits. Il sort progressivement de l'anonymat. Il décide d'assumer ses responsabilités humaines et décide de se tenir debout face aux autorités. Il écrira plus tard dans : *Contemplation in a World of Action* (1971) : « there is no need for a community of religious robots without minds, without hearts, without ideas and without faces⁵. »

¹ R. GIANNINI. «A Model for Assessing Thomas Merton's Significance», [...], 1978, p. 382 et «Withdrawal: Thomas Merton's Anthropology», [...], 1979, p. 171-189.

² R. BAILEY. *Thomas Merton on Mysticism*, Garden City, New York, Doubleday & Co, 1975, p. 78 et 89 et T. M. KING. *Merton: Mystic at the Center of America*, «The Way of the Christian Mystics», n° 14, Collegeville, Minnesota, A Michael Glazier Book, The Liturgical Press, 1992, p. 5-9.

³ T. M. KING. *Merton: Mystic at the Center of America*, [...], 1992, p. 5.

⁴ R. GIANNINI. «A Model for Assessing Thomas Merton's Significance» [...], 1978, p. 382 et «Religious Experience: Merton's Understanding of the Encounter with God», [...], 1979, p. 405-414.

⁵ T. MERTON. «Monastic Renewal. The Identity Crisis», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971, p. 81-82.

La *troisième étape* est caractérisée par un fructueux retour au monde. Elle correspond à une phase de « réintégration psychologique » à travers laquelle la personne touche à la dimension universelle de son être et vit l'amour sans frontière¹. Dorénavant, Merton existe comme personne autonome et responsable. Il ose être lui-même. Il consent à son unicité. C'est la victoire du « je ». Sa pensée se personnalise, elle devient autonome et libre². Il laisse libre cours à sa curiosité intellectuelle qui le pousse à interroger des spirituels contestés, tel Maître Eckhart, et à approfondir d'autres traditions spirituelles telles le soufisme, le bouddhisme zen, le taoïsme, l'hindouisme, à la recherche d'une expérience spirituelle fondamentale qui pourrait l'aider à parfaire la sienne. La quête de Merton déborde le catholicisme et la seule sphère religieuse. Sa pensée prend la couleur du bouddhisme zen et s'exprime tout en nuances. « C'est cela et ce n'est pas cela », affirme-t-il très souvent, en voulant décrire telle ou telle réalité. Merton devient de plus en plus à l'aise avec la voie mystique apophasique ou la *via negativa*, à laquelle il emprunte le langage pour exprimer sa propre expérience spirituelle³. En même temps, il devient sensible aux problèmes sociaux. Il s'engage dans la critique sociale et prend le risque de dénoncer certaines positions de l'Église et du gouvernement américain en matières d'injustices sociales. Merton devient cet « homme universel » qu'il désirait être et qu'il décrit dans sa recension au livre de Reza Arasteh. Il se vit sans frontière et entre en une liberté plus totale.

ii) Les grandes étapes du développement psycho-religieux de Merton selon Conn (1986)

Quant à Walter Conn, c'est à travers une grille d'observation du développement psycho-religieux, élaborée à partir des recherches en psychologie du développement d'Erikson, de Piaget, de Kohlberg, de Fowler et de Kegan⁴ et à partir des réflexions philosophiques de Bernard Lonergan sur la conversion⁵, qu'il démontre que Merton a progressivement

¹ R. GIANNINI. «A Model for Assessing Thomas Merton's Significance», [...], 1978, p. 382 et «Return: Thomas Merton's Ethics», [...], 1981, p. 221-233

² E. MALITS. *The Solitary Explorer. Thomas Merton's Transforming Journey*, San Francisco, Harper & Row, 1980, p. 19 et T. M. KING. *Merton: Mystic at the Center of America*, [...], 1992, p. 12-14.

³ A. CARR. «Merton's East-West Reflections », *Horizon*, vol. 21, n° 2, 1994, p. 246-248.

⁴ W. CONN. *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, [...], 1986, p. 37.

⁵ B. F. LONERGAN. « Conversion et désintégration », *Pour une méthode en théologie*, Coll. « *Cogitatio Fidei* », n° 93, traduit par L. Roy et al., Paris et Montréal, Cerf et Fides, 1978, p. 272-280 et *Les voies*

franchi les passages à travers les quatre formes de conversion identifiées par Lonergan. Ce sont les conversions intellectuelle, morale, affective et religieuse¹.

La période des années 1955 à 1960, selon Conn, finalise chez Merton le passage d'une conversion morale et religieuse non-critique, caractérisée par la soumission de sa conscience et de son jugement aux autorités religieuses et civiles, à une conversion morale et religieuse critique, fondée sur sa propre conscience et son propre jugement de valeur². À cette époque, Merton, désirent relever un nouveau défi, est nommé maître des novices. Il s'engage à fond dans ses nouvelles responsabilités. Il désire pour les nouveaux moines, un milieu de vie monastique renouvelée, d'autant plus qu'il vient de découvrir la psychanalyse et sa capacité de dévoiler chez l'humain, les motivations profondes et insoupçonnées sous-tendant les prises de décision³. Mais plusieurs événements contrariants viennent ébranler sa perception de l'autorité religieuse et remettent en question son caractère absolu. D'abord, il essuie un refus catégorique face à sa demande d'être muté au monastère des Camaldules en Italie, pour y vivre son appel à la vie érémitique. Ensuite, il est traité de « neurotique » par le père abbé du monastère. Puis, les autorités du monastère lui imposent un moratoire de cinq ans sur toute publication⁴. C'est à ce moment qu'il franchit le passage d'une morale hétéronome, centrée sur l'autorité, à une morale autonome, centrée sur sa conscience et son propre jugement. Il vient de faire le passage de la conversion morale non critique, à la conversion morale critique, affirme Conn. C'est alors que Merton entre dans une plus grande autonomie. C'est ce que Conn avance, lorsqu'il écrit : « the high-pitched, untrained moral voice of the young communist which had changed into that of the conventional young Catholic, and had slowly matured through years of monastic silence, had in the early 1960's finally found

d'une théologie méthodique, Écrits théologiques choisis, Coll. « Recherches Théologie », n° 27, traduit par P. Lambert et L. Roy, Paris, Tournai, Montréal, Desclée et Bellarmin, 1982, p. 222.

¹ W. CONN. «Merton's Conversion: A Developmental Analysis» et «Christian Conversion: The Religious Dimension, Merton at Gethsemani», *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, [...], 1986, p. 177-184 et p. 228-267.

² W. CONN. «Christian Conversion: The Religious Dimension, Merton at Gethsemani», *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, [...], 1986, p. 246-253.

³ W. CONN. «Christian Conversion: The Religious Dimension, Merton at Gethsemani», *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, [...], 1986, p. 249.

⁴ W. CONN. «Christian Conversion: The Religious Dimension, Merton at Gethsemani», *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, [...], 1986, p. 246.

its authentic postconventional pitch¹. » Merton ose maintenant être pleinement lui-même. Il pousse l'audace jusqu'à prendre des positions claires sur les questions sociales et politiques, à l'encontre des autorités civiles et religieuses, trop souvent enclines au jeu de la diplomatie et au *statu quo*². Outre cette nouvelle ouverture aux questions sociales et politiques, Merton ose également une ouverture aux théologies des autres dénominations chrétiennes et aux sagesse orientales. Elles marqueront d'ailleurs, de façon déterminante, sa théologie et sa pensée³. À cet égard, Conn affirme que Merton a poussé au maximum les frontières de sa « conversion cognitive »⁴ par le biais de la radicale appropriation de son sens critique⁵. Et c'est grâce à cette « conversion cognitive » qu'il a pu aller au bout de sa « conversion religieuse », puisqu'il était devenu plus libre de préjugés, et plus ouvert au Souffle créateur agissant sur le cœur de tous les humains, sans exception.

iii) Le 18 mars 1958 : un tournant dans le processus de maturation psycho-spirituelle de Merton selon Commins (1999)

Dans ce processus de maturation psycho-religieuse et spirituelle de Merton, on ne peut ignorer l'événement du 18 mars 1958, à l'origine d'un profond retournement intérieur. Giannini la compare à une véritable expérience mystique⁶ ; Commins l'apparente à une épiphanie⁷ ; et Conn la qualifie d'expérience humaine profondément enracinée dans la vie affective de Merton⁸. De l'avis de ces chercheurs, cette expérience intérieure a produit

¹ W. CONN. «Christian Conversion: The Religious Dimension, Merton at Gethsemani», *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, [...],1986, p. 253.

² W. CONN. «Christian Conversion: The Religious Dimension, Merton at Gethsemani», *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, [...],1986, p. 252.

³ W. CONN. «Christian Conversion: The Religious Dimension, Merton at Gethsemani», *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, [...],1986, p. 254 et 260.

⁴ Conn préfère l'utilisation du terme « conversion cognitive » à celui de « conversion intellectuelle » utilisé par Lonergan, parce qu'il le considère trop restrictif. Voici ce qu'il écrit à la note 16 de la page 310 de son livre *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender* : «Though Lonergan speaks of 'intellectual conversion' to specify the explicit, philosophical appropriation of oneself as a knower, I use the term 'cognitive' to emphasize that the conversion transforms knowing in all its patterns and dimensions, not just the intellectual.»

⁵ W. CONN. «Christian Conversion: The Religious Dimension, Merton at Gethsemani», *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, [...],1986, p. 260.

⁶ R. GIANNINI. «A Note on Theology and Mystic Experience in Thomas Merton», *Cistercian Studies*, vol. 12, n° 3, 1977, p. 227.

⁷ G. COMMINS. «Thomas Merton's Three Epiphanies», *Theology Today*, vol. 56, n° 1, 1999, p. 63-66.

⁸ W. CONN. *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender* [...], 1986, p. 248.

chez Merton des fruits de transformations majeures qui ont indéniablement marqué la troisième décennie de sa vie monastique.

Ce 18 mars 1958, Merton a vécu une expérience spirituelle majeure au cours d'une sortie dans un centre d'achat de Louisville. Merton la décrit dans son livre *Conjectures of a Guilty Bystander* (1966) et dans l'entrée de son journal personnel, en date du 19 mars 1958. Au lendemain de cette expérience intérieure, Merton écrit :

Yesterday, in Louisville, at the corner of the 4th and Walnut, suddenly realized that I loved all the people and that none of them were, or, could be totally alien to me. As if waking from a dream – the dream of my separateness, of the “special” vocation to be different. My vocation does not really make me different from the rest of men or put me in a special category except artificially, juridically. I am still a member of the human race - and what more glorious destiny is there for man, since the Word was made flesh and became, too, a member of the Human Race! ¹

En 1966, lors de la publication de *Conjectures of a Guilty Bystander*, Merton revient sur cette expérience et pousse davantage la description de son impact sur lui et sur sa relation au monde. Il écrit :

In Louisville, at the corner of Fourth and Walnut, in the center of the shopping district, I was suddenly overwhelmed with the realization that I loved all those people, that they were mine and I theirs, that we could not be alien to one another even though we were total strangers. It was like waking from a dream of separateness, of spurious self-isolation in a special world, the world of renunciation and supposed holiness. The whole illusion of a separate holy existence is a dream. Not that I question the reality of my vocation, or of my monastic life; but the conception of ‘separation from the world’ that we have in the monastery too easily presents itself as a complete illusion: the illusion that by making vows we become a different species of being, pseudo-angels, ‘spiritual men’, men of interior life, what have you.

[...] This sense of liberation from an illusory difference was such a relief and such a joy that I almost laughed out loud. ²

¹ T. MERTON. «March 19, 1958, Feast of St. Joseph», *A Search for Solitude: Pursuing the Monk's True Life. 1952-1960, The Journals of Thomas Merton*, vol. 3, L. Cunningham (ed.), San Francisco, Harper, 1996, p. 181-182.

² T. MERTON. *Conjectures of a Guilty Bystander*, Garden City, New York, Doubleday & Co, 1966, p. 156-157.

Cette expérience spirituelle de Merton marque un tournant dans sa vie. Un tournant marqué, par la libération en lui, d'un don d'amour puissant pour l'humanité tout entière. Un tournant, marqué par sa sortie de « l'illusion » dans laquelle il se vivait depuis son entrée au monastère en 1941. Cette expérience « d'illumination » intérieure, comme la qualifie Commins, a conduit Merton à une radicale purification de sa pensée, vis-à-vis d'un monde qu'il dédaignait, et le conduit à la révélation de son propre péché, vis-à-vis de cette humanité qu'il percevait comme pécheresse¹. Commins se plaît d'ailleurs à dresser un parallèle entre cette « illumination intérieure » de Merton et la vision de l'apôtre Pierre dans les *Actes des apôtres*. Il écrit :

Merton's epiphany was like Peter's vision in Acts 10 : God revealed that nothing created is unclean. Merton now know that "the whole illusion of a separate holy existence is a dream." He had been half awake, but now his awakening purged, illuminated, and united, he sees clearly that there is no separation, becomes one with the humanity of Christ, and becomes one with God through those create in God's image. [...] In Louisville, a breach had been healed; the monk and the human race had been reunited. ²

Au sortir de cette expérience du 18 mars 1958, Merton vit donc une véritable métamorphose de sa personne. Une métamorphose non seulement dans l'irruption d'un don d'amour non équivoque pour tous les humains, mais également dans l'élargissement de son ouverture au monde, dont il se méfiait auparavant des influences néfastes. Cette ouverture au monde, il la vivra à travers la lecture de grands auteurs contemporains tel : Bloy, Bernanos, Gilson, Maritain, Von Hügel, Barth, Bonhoeffer, Sartre, Camus, Ghandi et Niebuhr³. Il la vivra également, à travers un approfondissement plus marqué des spiritualités orientales⁴ dont le taoïsme, à l'origine de la publication de *The Way of*

¹ G. COMMINS. «Thomas Merton's Three Epiphanies», [...], 1999, p. 64.

² G. COMMINS. «Thomas Merton's Three Epiphanies », [...], 1999, p. 63-64.

³ W. CONN. *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, [...], 1986, p. 249.

⁴ E. MALITS. «Writing as temperature», *The Solitary Explorer. Thomas Merton's Transforming Journey* [...], 1980, nbp. 7-8.

Chuang Tzu (1965)¹, et surtout le bouddhisme zen à l'origine de la publication de *Mystics and Zen Masters* (1967) et *Zen and the Birds of Appetite* (1968)².

iv) Les années soixante : les années de la maturité littéraire de Merton selon Malits (1980) et Lentfoehr (1972)

Sur un plan purement littéraire, Elena Malits confirme ce tournant de la fin des années 1950 et du début des années 1960 dans la vie de Merton, le moine-écrivain. Elle l'identifie à une période de transition débouchant en 1962 sur ce qu'elle reconnaît être : « the genuine watershed for Thomas Merton the monk, so far as the type of his publications was concerned³. » Pour Malits, cette année 1962 marque un virage sociocritique dans les écrits d'un Merton, nouvellement engagé dans les grands débats sociaux et politiques du début des années 1960 aux États-Unis, débat traitant de la violence, de la discrimination raciale, de la guerre et de l'armement nucléaire.

Sur ce même plan littéraire, Thérèse Lentfoehr, une grande amie de Merton depuis 1939, met en évidence l'impact sur la pensée et l'écriture de Merton de la solitude grandissante dans laquelle Merton s'est engagé dès le début des années soixante, par son entrée dans une vie semi-érémétique (1960-1965) et érémitique (1965-1968). Elle écrit :

And even after Thomas Merton had obtained an enviable amount of solitude by permission to reside in the Hermitage, his thought far from remaining static took on a startlingly strong social, ecumenical and universal flavor⁴.

Poursuivant sa réflexion, elle ajoute que cette période de vie semi-érémétique et érémitique de Merton a été marquée par la maturité de son écriture et une créativité remarquable. À cet effet, Lentfoehr écrit : « It was eventually from this hermitage that his most mature writing continued to come [...], and when one comes into the wide country of his ripened thought one is astounded at its depth, its richness and its comprehension⁵. »

¹ T. MERTON. *The Way of Chuang Tzu*, New York, New Directions, 1965, 159 p.

² T. MERTON. *Mystics and Zen Masters*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1967, x + 303 p. et *Zen and the Birds of Appetite*, New York, New Directions, 1968, ix + 104 p.

³ E. MALITS. «Writing as temperature» *The Solitary Explorer. Thomas Merton's Transforming Journey*, [...], 1980, p. 8.

⁴ T. LENTFOEHR. «Thomas Merton : 'The Dimensions of Solitude'», *American Benedictine Review*, vol. 23, n° 3, 1972, p. 339.

⁵ T. LENTFOEHR. «Thomas Merton : 'The Dimensions of Solitude'», [...], 1972, p. 349.

Puis elle conclut : « then came the three years of the hermitage – 1965-1968, perhaps the most creative of his life¹. »

Ces observations de Lentfoehr confirment la réflexion que Merton lui-même partage à ses lecteurs et lectrices, alors qu'il était engagé dans sa vie de reclus. Il écrivait alors :

The hermitage then provides the monk with something that a mature person needs: the chance to explore, to risk, to abandon himself sagaciously to untried possibilities. This is one of the most important aspects of the wilderness theme in the Bible and in the history of the People of God. After all, it was in the desert and hazard of Sinai that the People of God acquired its identity, its full consciousness of the covenant relationship, which the prophets later described as an “espousal” with Yahweh.

The Christian solitary, in his life of prayer and silence, explores the existential depths and possibilities of his own life. [...] This is a dramatic way of saying that Christian solitary is left alone with God to fight out the question of who he really is, to get rid of the impersonation, if any, that has still followed into the woods. He thus receives from God his “new name,” his mysterious identity in Christ and His Church.²

En bref

Que ce soit au niveau psychologique, psycho-religieux et spirituel avec Giannini, Conn et Commins ou au niveau littéraire et intellectuel avec Malits et Lentfoehr, ces chercheurs et chercheuses sont unanimes à considérer la troisième décennie de la vie monastique de Merton, et plus spécifiquement les années 1960, comme étant celle de sa maturité comme homme, moine, penseur et écrivain. Une telle conclusion s'est d'ailleurs vue récemment confirmée par Patrick O'Connell, alors que ce dernier, dans une récente publication, subdivise cette troisième période de la vie de Merton (1958-1968) en deux pour faire apparaître une quatrième période. Cette quatrième période correspond à son retrait de la vie cénobitique en 1965 et marque son entrée en une vie érémitique, dégagée de toutes responsabilités communautaires³.

¹ T. LENTFOEHR. «Thomas Merton : 'The Dimensions of Solitude'», [...], 1972, p. 352.

² T. MERTON. «Christian Solitude», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971, p. 244-245.

³ P. O'CONNELL. «Monasticism», *The Thomas Merton Encyclopedia*, W. Shannon and al. (eds.), Maryknoll, New York, Orbis Book, 2002, p. 300-303.

C'est pour toutes ces raisons que nous avons décidé de concentrer notre recherche sur ce matériel écrit ou sonore, produit au cours de cette troisième décennie de la vie monastique de Merton, débutant en 1958, pour se terminer en 1968, au moment du décès de Merton.

3.3.2 La sélection d'un matériel inédit pour le premier volet de la recherche : les conférences de Merton destinées aux moines en formation

Introduction

Dans le cadre de notre quête de matériel pour chacun des trois volets de notre recherche, nous nous sommes rendu compte que Merton, le moine, à cause de ses responsabilités monastiques et de sa notoriété auprès de ses confrères, avait été appelé à leur offrir de très nombreuses conférences. Nous avons donc décidé d'en faire une sélection pour le premier volet de notre recherche, puisqu'un certain nombre d'entre elles avaient été rendues accessibles sur audiocassette. Nous présentons donc brièvement ce matériel : i) un matériel abondant, ii) au contenu rigoureusement préparé iii) et destiné à renouveler la vie monastique ; iv) un matériel inédit en voie de publication et partiellement disponible sur audiocassette.

i) Un matériel abondant

En mai 1951, après avoir déjà assumé des responsabilités de formation auprès des novices et des jeunes profès pendant deux ans, Merton a été désigné maître des scolastiques¹ à l'abbaye de Gethsemani. Ses nouvelles responsabilités, il les prend très au sérieux, et les décrit ainsi :

In May, 1951, after the regular Visitation of the monastery, the students at Gethsemani were grouped together in a regular 'scholasticate' and I became their Father Master. This meant receiving them for private spiritual direction, giving them conferences on the interior life, and generally watching over their development as they prepare for solemn vows and for ordination.²

¹ P. O'CONNELL. «Master of Students», *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 289-290.

² T. MERTON. «Introduction : Part VI», *The Sign of Jonas*, New York, Harcourt, Brace and Co. 1953, p. 303.

Quatre ans plus tard, en 1955, Merton a proposé sa candidature au poste de maître des novices. Il y fut nommé en octobre¹. Dans une lettre à Dom Gabriel Sortais, il précise ses objectifs personnels : « So I will have the opportunity to make a second novitiate myself, and to reimmerge myself completely in the true spirit of my vocation. ²»

Très conscient de toute l'influence qu'il pouvait exercer sur les novices, Merton, se confiant à Dom Sortais, s'était engagé à :

Perhaps you will say that Dom James is quite imprudent to make this choice. To protect him, and to protect the house and the novices, I have made a vow [...] not to say anything to the novices that would diminish their respect for the Cistercian cenobitic life and orientate them towards something else. If I happen to violate this promise, I will have to notify the Father Abbot. I will try to do all that is possible to given them a truly Cistercian Life, cenobitical and liturgical. Pray for me. Above all pray that I don't set them a bad example.³

Comme responsable *ad hoc* de formation auprès des jeunes moines (1949-1951), comme maître des scolastiques (1951-1955), comme maître des novices (1955-1965) et comme conférencier régulier aux rencontres monastiques du dimanche après-midi (1965-1968)⁴, Merton a été appelé à offrir un nombre très impressionnant de conférences.

ii) Un contenu rigoureusement préparé

Chacune de ces conférences, comme en témoigne Timothy Kelly, un de ses anciens novices, devenu ultérieurement père abbé, avait été soigneusement préparée. Voici ce que Dom Kelly confie à Gloria Kitto Lewis en 1995 :

“As a teacher, he was always well prepared, a capable person, well organized. He knew exactly where he was going and how he was going to get there. ... As novices we had to learn a certain amount of nuts and bolts and some specifics relative to the obligations for vows. He was very exacting in those areas, very

¹ P. O'CONNELL. «Master of Novices», *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 288-289.

² T. MERTON. «To Dom Gabriel Sortais, october 18, 1955», *The School of Charity. The Letters of Thomas Merton on Religious Renewal and Spiritual Direction*, P. Hart (ed.), Farrar. Straus. Giroux, New York, 1990, p. 93.

³ T. MERTON. «To Dom Gabriel Sortais, october 18, 1955», *The School of Charity*. [...], 1990, p. 93.

⁴ P. O'CONNELL. «Introduction», dans T. MERTON. *Cassian and the Fathers. Initiation into the Monastic Tradition*, *Monastic Wisdom Series n° 1*, Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 2005, p. xlvii.

precise. Yet, he could make the dry text come alive. He taught with a lot of respect – always.”¹

Et voici ce qu’écrit à ce sujet, l’éditeur de *Cassian and the Fathers* (2005) :

Despite his various publishing projects and numerous other interests, he obviously invested considerable time and energy in preparing these classes ; nor is there any evidence that he resented the demands made by this work – quite the contrary. Although the conferences themselves, as the tapes make clear, often have a tone of breezy informality, there is nothing superficial about Merton’s preparation. While the lectures are certainly not intended as original scholarship, they do attest to the depth of Merton’s own exploration of the material he is presenting.²

iii) Un contenu destiné à renouveler la vie monastique

Par le biais de ces conférences, Merton cherchait, non seulement à offrir aux moines de son monastère une formation de haute qualité, à la fine pointe de la recherche et de ses propres recherches³, mais il visait tout à la fois le renouveau de la vie monastique. D’une part, par le retour aux sources. D’autre part, par la redécouverte de la tradition. Et enfin, par l’ouverture à la société et à la culture contemporaine. Merton y débordait de toute évidence son seul mandat de maître des scolastiques et de maître des novices. Le souffle mertonien a définitivement laissé des traces dans l’aventure monastique. Ce dont témoignent Stewart et O’Connell dans le premier ouvrage de la collection « *Monastic Wisdom Series* ». Édité par Cistercian Publications et inauguré par une toute première

¹ G. KITTO LEWIS. «Learning to Live : Merton’s Students Remember His Teaching», *The Merton Annual*, vol. 8, 1995, p. 91-92.

² P. O’CONNELL. «Introduction», *Cassian and the Fathers* [...], 2005, p. xxiv.

³ Dans son compte-rendu de lecture de : T. MERTON. *Pre-Benedictine Monasticism. Initiation into the Monastic Tradition 2*, Pascaline Coff souligne l’apport unique de Merton, à la recherche sur le monachisme pré-bénédictin et elle attire l’attention sur une nouvelle facette non encore étudiée de Merton, celle de **Merton : le chercheur**. Elle écrit à ce sujet : «Merton’s own pre-Gethsemani studies at Columbia and his teaching at St. Bonaventure College accustomed him to doing research into the sources of subjects that he studied or taught. This he brought along to his monastic life with a knowledge of Latin and French enabling him to search out early documents of monasticism and spirituality.» Et elle conclut : «One wonders if the novices and others at Gethsemani really knew what a unique and invaluable treasure Thomas Merton was offering them in this course, so long before most of the English translations and publications of the above-mentioned sources, so profuse today, were available.» P. COFF. «Finding Treasure in the Tradition. Review of: *Pre-Benedictine Monasticism: Initiation into the Monastic Tradition 2*, by Thomas Merton, Edited with and Introduction by Patrick F. O’Connell, Kalamazoo, MI, Cistercian Publications, 2006, lxxix + 337 p. », *The Merton Seasonal*, vol. 32, n° 2, Summer 2007, p. 40 et p. 41.

publication exhaustive des notes de cours de Merton sur la tradition monastique, cet ouvrage porte le titre de : *Cassian and the Fathers. Initiation into the Monastic Tradition* (2005) ¹.

Quant à ce retour aux sources, voici ce qu'écrit Dom Columba Stewart, dans sa « Preface » à *Cassian and the Fathers* (2005) :

Merton was, then, among the first American Cistercians or Benedictines to connect his own monastic experience to the recovery and reappraisal of the eastern tradition by European scholars such as Jesuit Irénée Hausherr. Hausherr and other contributors [...] made possible for western monks and nuns the *retour aux sources* that would be the hallmark of Vatican II's call for the renewal of religious life. Merton had the prescience even before the Council to reclaim the eastern tradition, married with the genius of Augustine, formed the great Latin mystics from Gregory the Great onward. ²

Quant à cette redécouverte de la vraie tradition, O'Connell écrit dans son « Introduction » à ce même ouvrage (2005) :

The conferences' focus was on formation rather than information. Their purpose was not to have the novices master a body of knowledge but to immerse them in tradition, to allow them to become acclimated to a way of life that reached back in a continuous line to the early centuries of the Church. Abbot Timothy Kelly notes that Merton was instrumental in developing a formation program that was specifically monastic and Cistercian rather than generic or oriented more toward active order such as Jesuits. ³

Et quant à cette ouverture à la société et à la culture contemporaine, O'Connell, toujours dans *Cassian and the Fathers* (2005), poursuit :

The novitiate conferences published in this volume and in subsequent volumes of this series provide insight into Merton's own deep love for and commitment to monastic tradition, at the very time when he was working to bring that tradition into a

¹ T. MERTON. *Cassian and the Fathers. Initiation into the Monastic Tradition*, [...], 2005, lxvi + 305 p.

² C. STEWART. «Preface», *Cassian and the Fathers. Initiation into the Monastic Tradition* [...], 2005, p. xii.

³ P. O'CONNELL. «Introduction», *Cassian and the Fathers. Initiation into the Monastic Tradition* [...], 2005, p. xix.

fruitful encounter and engagement with the contemporary society and culture.¹

Et il reprend, dans cette même introduction, les propos mêmes avec lesquels Merton débute son « Prologue to Cassian » :

Besides *renewal* of our own tradition we must of course obviously *adapt* ourselves to the needs of our time, and return to tradition does not mean trying to revive, in all its details, the life lived by the early monks, or trying to do all the things that they did. But it means living in our time and solving the problems of our time in the way and with the spirit in which they lived in a different time and solved different problems.²

Par le biais de ces conférences, Merton a donc bénéficié, pendant plus de 19 ans, d'un lieu privilégié et d'un espace de choix pour développer sa pensée sur le monachisme cistercien et insuffler un souffle nouveau à l'aventure monastique. Son apport au renouveau du monachisme bénédictin ne fait aucun doute. En font foi ces témoignages de Dom Bamberger, écrits l'un en 1999 et l'autre en 2005 :

En 1999, Dom Bamberger affirmait :

Merton's main contribution to monastic spirituality, as I see it, was the prominence he gave to the cultivation of the true self and the spiritual transformation of the inner man. Closely associated with this concern was his dedication to contemplation and pure prayer. The conception he formed of the monastic life centered on the inner work of the heart, as the Fathers referred to spiritual prayer.

[...] Merton's concept of monastic life as a process of transformation which engages the whole person and leads to increasing simplification of his thoughts, desires and affective life is the key to understanding his considered views on monastic spirituality and monastic reform.³

Alors qu'en 2005, il réaffirmait la contribution unique de Merton au renouveau du monachisme. Dans un premier passage, il écrivait :

¹ P. O'CONNELL. «Introduction», *Cassian and the Fathers. Initiation into the Monastic Tradition* [...], 2005, p. xvi.

² T. MERTON. «Prologue to Cassian», *Cassian and the Fathers. Initiation into the Monastic Tradition* [...], 2005, p. 6.

³ J. E. BAMBERGER. «Monasticism and Thomas Merton, Monk-Priest and Author : His Contributions to a Wider Understanding of Spirituality», *The Merton Annual*, vol. 12, 1999, p. 28 et 31.

When Fr. Louis¹ took upon himself the task of criticizing certain objectionable current practices and trends, and decided upon a far-reaching re-interpretation of the Cistercian spirit, he seemed to many others, including the superiors, to be too liberal and even unmonastic in some of his views. This reaction is not only understandable, it would seem to be all but inevitable under the circumstances. Only someone with the same international formation, with endowments of penetrating understanding of modern society and values, and with an intuitive grasp of the more mystical elements of Cistercian tradition could be expected to appreciate his early attempts to modify the accepted practices that were identified with the fidelity to the Order.²

Alors que dans un second passage, Dom Bamberger concluait :

Fr. Louis entered the Order just as the whole Church was coming to the end of the four hundred-year epoch dominated by the spirit and theology of the Council of Trent. Our Order was strongly marked by that same spirit and practices to a point where major features of the Cistercian charism were obscured if not altogether buried. Merton felt the need long before most others to remedy this situation. His efforts along these lines, though unrecognized for what they were at the time, were part of a movement in the Church as a whole, and especially in France, that led to Vatican II and an extensive reform that sought to respond to the signs of the times. His perceptiveness, his courageous persistence, and his loyal fidelity in spite of misunderstandings and frustrations, places Merton among the prophetic voices that called the Order to follow in the footsteps of the holy Fathers, and the Church to return to the wholeness of the gospel.³

iv) Un matériel inédit : en voie de publication

Ces conférences de Merton aux moines ont toujours fait l'objet de notes écrites, lesquelles ont été archivées au Centre Thomas Merton. Pour les deux seules premières années au cours desquelles Merton a exercé une responsabilité dans la formation des moines (1949-1951), plus de six volumes de notes avaient été colligés et mis en

¹ Cette note a été ajoutée par l'auteur de cette recherche pour attirer l'attention des lecteurs et lectrices sur le nom que Merton portait en communauté. Il y était connu sous le nom de Father Louis.

² J. E. BAMBERGER. *Thomas Merton. Prophet of Renewal, Monastic Wisdom Series n° 4*, Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 2005, p. 20.

³ J. E. BAMBERGER. *Thomas Merton. Prophet of Renewal, [...]*, 2005, p. 47.

circulation restreinte soit au monastère de Gethsemani, soit auprès de quelques autres monastères cisterciens¹.

Ces documents sources revêtent une valeur inestimable pour approfondir la pensée de Merton. Ils commencent à peine à être publiés. *Cassian and the Fathers. Initiation into the Monastic Tradition* (2005)² constitue le premier effort de publication systématique des conférences offertes par Merton. C'est l'intention des éditeurs de la collection « *Monastic Wisdom Series* » de poursuivre cette publication systématique des conférences de Merton. Ont déjà été publiés deux autres titres dans cette collection : *Pre-Benedictine Monasticism : Initiation into the Monastic Tradition 2* (2006)³ et *An Introduction to Christian Mysticism, Initiation into the Monastic Tradition 3* (2007)⁴.

Il y a également eu dans les dernières années, un effort de publication thématique incluant la transcription, souvent partielle, de quelques enregistrements sonores⁵ des conférences données par Merton sur un thème précis. C'est la maison d'édition interconfessionnelle *Fons Vitae* qui a initié, par sa nouvelle collection : *The Fons Vitae Thomas Merton Series*⁶, la publication en 1999 de quelques conférences de Merton sur le soufisme⁷, la publication en 2003 de certaines d'entre elles sur l'hésychasme⁸ et celle

¹ P. O'CONNELL. «Masters of Students», *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 290.

² T. MERTON. *Cassian and the Fathers. Initiation into the Monastic Tradition*, [...], 2005, lxvi + 305 p.

³ T. MERTON. *Pre-Benedictine Monasticism : Initiation into the Monastic Tradition 2*, [...], 2006, lxix + 391 p.

⁴ T. MERTON. *An Introduction to Christian Mysticism: Initiation into the Monastic Tradition 3, Monastic Wisdom Series n° 13*, Kalamazoo, Mich. Cistercian Publications, 2007.

⁵ Les enregistrements sonores des conférences de Merton ont débuté le 27 avril 1962 et couvrent toute cette période jusqu'à son décès. Plus de 600 conférences ont ainsi pu être enregistrées pour cette période des six dernières années durant lesquelles Merton a assumé un rôle dans la formation monastique. P. O'CONNELL. «Introduction», *Cassian and the Fathers. Initiation into the Monastic Tradition*, [...], 2005, p. xlvii.

⁶ <http://www.fonsvitae.com>

⁷ T. MERTON. «Merton's Sufi Lectures to Cistercian Novices, 1966-1968», *Merton & Sufism. The Untold Story. A Complete Compendium*, R. Baker and G. Henry (eds.), *The Fons Vitae Thomas Merton Series*, Louisville, KY, Fons Vitae, 1999, p. 130-162.

⁸ T. MERTON. «Love for God and Mutual Charity : Thomas Merton's Lectures on Hesychasm to the Novices at the Abbey of Gethsemani», transcribed and edited by B. Dieker, *Merton & Hesychasm. The Prayer of the Heart. The Eastern Church*, B. Dieker and J. Montaldo (eds.), *The Fons Vitae Thomas Merton Series*, Louisville, KY, Fons Vitae, 2003, p. 431-444.

d'une conférence sur le Judaïsme¹. Sont annoncées dans cette même série, les publications des réflexions de Merton sur le taoïsme, et sur l'art.

v) Un matériel inédit : partiellement disponible sur audiocassette

Outre la publication de ce matériel inédit de Merton par *Fons Vitae* depuis 1999 et par *Cistercian Publications* depuis 2005, *Electronic Paperbacks* dans les années soixante dix et *Credence Communications* depuis la fin des années quatre-vingts² ont rendu disponible au grand public, la version sonore de près de trois cents conférences de Merton³. Ces audiocassettes, disponibles chez *Credence Communications*, couvrent plus de dix-huit thématiques dont celles touchant l'amour, l'ascèse, la contemplation, la conversion, la mystique, la prière, la spiritualité chrétienne des premiers siècles, la spiritualité et les vœux de religion. Malgré son accessibilité au grand public, ce matériel sonore est resté inexploité par les chercheurs, vraisemblablement à cause du travail onéreux requis pour leur transcription, comme en témoigne l'archiviste en chef du Centre Thomas Merton, dans une lettre datée du 20-01-2004 :

We have transcripts for very few of Merton's lectures. I have transcribed a few over the years, but it is a very slow, tedious and time-consuming operation. According to my records none of the ones you refer to have been transcribed.⁴

vi) Une sélection d'audiocassettes pour le premier volet de la recherche

Inexplorés et inexploités par les chercheurs, ces enregistrements sonores des conférences de Merton, pourtant rendus disponibles depuis près de 30 ans, conservent toujours une touche d'inédit. Dans les circonstances, il nous a semblé important dans ce cadre plus vaste que nous offrait notre recherche doctorale, de repousser les frontières de cet inédit, en incluant dans nos documents sources, pour le premier volet de notre recherche consacré au monachisme chrétien occidental, un nombre relativement important de ces

¹ T. MERTON. «Thomas Merton and Jewish/Christian Existentialism», Transcribed and Edited by Paul Pearson», *Merton & Judaism. Recognition, Repentance, and Renewal. Holiness in Words*, B. Bruteau (ed.), *The Fons Vitae Thomas Merton Series*, Louisville, KY, Fons Vitae, 2003, p. 325-338.

² <http://www.credencecommunications.com>

³ P. O'CONNELL. «Introduction», *Cassian and the Fathers, Initiation into the Monastic Tradition*, [...], 2005, p. xlvii.

⁴ P. PEARSON. Lettre personnelle en date du 27-01-2004.

enregistrements sonores. Notre choix s'est arrêté à 23 audiocassettes¹. Par elles, nous avons donc eu accès à 43 conférences inédites de Merton, puisque chaque face d'une audiocassette nous donnait accès à l'intégrale d'une conférence d'une durée de 25 à 30 minutes².

Notre décision d'inclure ce matériel sonore s'est avérée d'autant plus pertinente que nous avons repéré chez *Credence Communications* huit titres d'audiocassettes consacrés au thème de la conversion alors, que notre revue de littérature ne nous offrait que trois articles consacrés à ce même thème³. Il s'agit de : *Conversion, Conversion in Christ, De Conversione, Permanent Conversion to God, The Commitment to Conversion, The Patience of Conversion, The Quest. The Quest for the Grail and Conversion of Manners*, et de *The Vow of Conversion*.

Convaincue de la pertinence de ce choix d'un tel matériel sonore et vivement consciente de son apport unique pour notre recherche et pour la communauté scientifique, nous avons décidé de produire pour chacune des 23 audiocassettes retenues pour le premier volet de notre recherche, un bref descriptif que nous avons inclus à l'« Annexe n° 3 : Sommaire du contenu des audiocassettes soumis à notre étude pour le premier volet de la recherche ».

Pour chacune de ces audiocassettes, placées par ordre alphabétique, nous avons fourni :

- son titre commercial et ses coordonnées, incluant l'année de production et le code d'identification commercial,
- le titre de chacune des deux conférences enregistrées, tel qu'il apparaît aux Archives du Centre Thomas Merton⁴,
- ainsi que la date de l'enregistrement de chacune des conférences⁵.

¹ La liste complète du matériel sonore sélectionné sera donnée à la prochaine section 3.3.3 : La sélection du matériel pour chacun des trois volets de la recherche. Elle peut être consultée à l'Annexe n° 2 : Matériel soumis à l'étude pour chacun des trois volets de la recherche.

² Une seule audiocassette, la deuxième cassette de *De Conversione*, n'a été enregistrée que sur un côté alors que nous n'avons consulté que la face A des deux audiocassettes suivantes : *Poverty and Religious Experience* et *Renunciation and Contemplation*.

³ La liste de ces articles selon l'ordre chronologique. T. MERTON. «Examination of Conscience and Conversatio Morum», *Collectanea Cisterciensia*, vol. xxv, 1963, p. 355-369; «Conversatio Morum», [...], 1966, p. 130-144 et «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 289-296.

⁴ Paul Pearson nous informe que Merton n'a pas donné de titre à ses conférences. Les titres leur ont été assignés par les moines de l'abbaye de Gethsemani. Lettre de Paul Pearson, en date du 17-07-2006.

⁵ Nous remercions le Dr. Paul Pearson pour sa précieuse collaboration en nous communiquant les titres des conférences et leur date d'enregistrement.

Et pour chacune des conférences, nous présentons en cette même annexe :

- l'objectif visé par Merton dans le cadre de cette conférence, incluant au besoin, le contexte dans lequel la conférence a été donnée ainsi que la problématique la sous-tendant,
- la ou les thèses développées par Merton,
- les grandes lignes du déploiement de l'argumentaire de Merton.

3.3.3 La sélection du matériel pour chacun des trois volets de la recherche

Introduction

Le choix du matériel s'est fait i) à partir du bassin des 1263 écrits de Merton compilés par Breit et Daggy dans l'édition 1986 de leur recueil bibliographique¹, ii) à partir des monographies présentées dans : *The Thomas Merton Encyclopedia* publié en 2002², iii) à partir des compléments bibliographiques publiés régulièrement dans *The Merton Seasonal*, iv) et à partir de la liste des audiocassettes fournies par *Credence Communications*. La liste du matériel retenu se trouve présentée sous forme de tableaux à l' « Annexe n° 2 : Matériel soumis à l'étude pour chacun des trois volets de notre recherche ».

i) Le « retraçage » de la date de production du matériel

Afin de nous permettre de respecter notre choix d'un matériel produit dans la 3^{ème} décennie de la vie de Merton, sachant que plusieurs des livres écrits par Merton ont été publiés, soit quelques années, soit plusieurs années après leur production par Merton, et sachant que les audioconférences de Merton ont été commercialisées plus de vingt ans après son décès, nous avons décidé de centrer notre attention sur la date de production initiale du matériel. Aussi avons-nous pris la décision de fournir dans nos listes de matériels retenus, la date de production initiale du matériel par Merton - elle apparaît entre parenthèse lorsqu'elle diffère de la date de publication - et la date de publication ou de commercialisation de ce matériel.

¹ M. E. BREIT and R. E. DAGGY. *Thomas Merton. A Comprehensive Bibliography*. [...], 1986, p. 165-315.

² W. H. SHANNON and al. *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, xviii+556 p.

Pour nous aider à retracer la date de production du matériel, nous avons développé une procédure simple, propre à chaque catégorie de matériel. En ce qui concerne la production du matériel sonore, nous avons consulté la liste des enregistrements sonores des conférences données par Merton. Cette liste nous a été fournie par l'archiviste en chef du Centre Thomas Merton¹. En plus de nous donner la date exacte de l'enregistrement des conférences données par Merton, cette liste nous a livré les titres commerciaux et les titres archivés de ces audiocassettes.

En ce qui concerne la date de production des livres, sachant que plusieurs d'entre eux sont le fruit du regroupement d'articles publiés antérieurement dans des revues scientifiques², ou le fruit du regroupement de conférences données par Merton à des groupes précis³, nous avons consulté soit le répertoire des écrits de Merton publié par Breit et Daggy (1986), soit la liste des monographies identifiées dans : *The Thomas Merton Encyclopedia* (2002) mentionnés précédemment, soit les informations présentées par le ou les éditeurs de ces livres.

En ce qui concerne la date de production des articles de revue scientifique, sachant que plusieurs articles écrits par Merton ont été publiés à plus d'une reprise dans des revues différentes⁴ et sachant que quelques articles sont le produit de la transcription d'audiocassette, nous avons consulté soit le répertoire bibliographique de Breit and Daggy (1986), soit les informations fournies par l'éditeur de l'articles⁵.

¹ Nous remercions le Dr Paul Pearson, archiviste en chef du Centre Thomas Merton de nous avoir fourni gracieusement la liste complète des conférences données par Merton entre le 27 avril 1962 et le 10 décembre 1968.

² À titre d'exemple, 17 des 24 chapitres du livre *Faith and Violence*, publié en 1968, avaient été publiés antérieurement dans des revues scientifiques. T. MERTON. *Faith and Violence. Christian Teaching and Christian Practice*, Notre Dame Indiana, University of Notre Dame Press, 1968, x + 291 p.

³ À titre d'exemple, le contenu de retraites prêchées par Merton à l'Abbaye de Gethsemani en décembre 1967 et en mai 1968 a été publié à titre posthume en 1992 dans un ouvrage titrée : T. MERTON. *The Springs of Contemplation. A Retreat at the Abbey of Gethsemani*, J. M. Richardson (ed.), New York, Farrar, Straus and Giroux, 1992, xvi + 285 p.

⁴ À titre d'exemple, «Final Integration. Toward A 'Monastic Therapy'» a été publié en 1968 dans : *Monastic Studies* et en 1971 dans : *Contemplation in a World of Action*. T. MERTON. «Final Integration. Toward A 'Monastic Therapy'», *Monastic Studies*, vol. 6, n° 1, 1968, p. 87-99; «Final Integration. Toward A 'Monastic Therapy'», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971, p. 205-217.

⁵ À titre d'exemples, «As Man to Man» est la publication en 1969 d'une lettre écrite par Merton en août 1967. T. MERTON. «As Man to Man», *Cistercian Studies*, vol. 4, n° 1, 1969, p. 90-94 et «A Life Free

ii) La sélection du matériel pour le premier volet de la recherche

Quant au matériel retenu pour l'étude du premier volet de la recherche : le monachisme chrétien occidental, nous avons plus spécifiquement porté notre attention sur un matériel écrit ou sonore traitant de l'un ou l'autre aspect du monachisme chrétien et destiné aux moines et moniales. Aussi, avons-nous opté prioritairement pour les audiocassettes de conférences offertes par Merton aux moines de son monastère¹. Dans un tel contexte, nous avons retenu :

- l'ensemble des audiocassettes consacrées à la conversion : *Conversion ; Conversion in Christ ; De Conversione ; Permanent Conversion to God ; The Commitment to Conversion ; The Patience of Conversion ; The Quest. Permanent Conversion to God ; The Quest. The Quest for the Grail and Conversion of Manners ; The Vow of Conversion ;*
- les audiocassettes consacrées à l'engagement par vœux religieux : *Obedience : A Means of Letting Go ; Poverty and Religious Experience (face A) ; The Uses of Chastity, The Vow of Poverty ;*
- et quelques audiocassettes dont le titre semblait pertinent à ce premier volet de notre étude : *Becoming our True Self ; Renunciation and Contemplation (face A) ; Renunciation of Desire and Will ; Solitude : Breaking the Heart ; Surrender to God ; The Cross : The Victory over Death ; The Fully Human Being ; The Holy Rule - On Humility ; The Search for Wholeness ; True Freedom.*

Nous y avons ajouté quelques articles et chapitres de livres aux titres évocateurs de ce premier ancrage théologique, et destinés au public restreint des moines et moniales, ainsi que deux livrets promotionnels de la vie monastique : *Come to the Mountain. New Ways and Living Traditions in the Monastic Life* (1964)² et *Monastic Life at Gethsemani* (1965)³. Compte tenu de l'abondance du matériel sonore dans l'étude de ce premier volet de notre recherche, nous n'avons pas jugé opportun d'inclure de monographies.

From Care» est la publication de la transcription d'une conférence donnée par Merton le 20 août 1965. T. MERTON. «A Life Free From Care», *Cistercian Studies*, vol. 5, n° 3, 1970, p. 217-227.

¹ Le lecteur est invité à consulter l'Annexe n° 3 : Sommaire du contenu des audiocassettes soumises à notre étude pour le premier volet de notre recherche, pour connaître le détail concernant chacune des audioconférences.

² T. MERTON. *Come to the Mountain. New Ways and Living Traditions in the Monastic Life*, Snowmass, Colorado, St. Benedict's Cistercian Monastery, 1964, non paginé.

³ T. MERTON et al. *Monastic Life at Gethsemani*. Louisville, Kentucky, Abbaye of Gethsemani, 1965, non paginé.

iii) La sélection du matériel pour le second volet de la recherche

Quant au matériel retenu pour l'étude du second volet de la recherche : la foi chrétienne occidentale dans et pour le monde contemporain à Merton, nous avons concentré notre attention sur des écrits de Merton, consacrés à la foi chrétienne occidentale contemporaine et destinés à un public plus large que celui des milieux monastiques. Si, dans le premier volet de notre recherche, nous avons sélectionné un matériel traitant du monachisme chrétien en Occident et destiné prioritairement aux moines et moniales, dans ce second volet, nous voulions approfondir la réflexion mertonienne sur la foi chrétienne telle que Merton l'exposait à ses nombreux lecteurs et lectrices du monde entier. Nous désirions sortir des limites du cadre monastique et situer notre réflexion sur la conversion dans un cadre plus vaste et conforme aux préoccupations, aux intérêts et à l'envergure de ce moine-écrivain, ouvert non seulement à tous les chrétiens, à tous les humains, mais également ouvert au monde avec ses avancées, ses misères et ses aspirations. Qu'est-ce que Merton avait à dire à un tel public sur la conversion chrétienne ? Aussi avons-nous sélectionné un matériel destiné à ce vaste public, d'où l'absence, pour ce volet de notre recherche, de matériel sonore, lequel se limitait aux cadres de la vie monastique.

Notre matériel a donc été constitué de quelques articles, de plusieurs chapitres de livres et de deux monographies : le classique spirituel mertonien : *New Seeds of Contemplation* (1962)¹, et *Life and Holiness* (1963)², que Robert Daggy, l'éditeur de *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*³, présente comme : « an attempt to show [...] readers that Western Christianity had a contemplative as well as an active side »⁴.

¹ Donald Grayston a développé la thèse que *New Seeds of Contemplation* constitue un classique spirituel mertonien. D. GRAYSTON. «The Making of a Spiritual Classic: Thomas Merton's *Seeds of Contemplation* and *New Seeds of Contemplation*», *Sciences Religieuses/Studies in Religion*, vol. 3, n° 4, 1974, p. 339-356.

² Compte tenu du fait que Merton regroupe en ce livre cinq réflexions antérieures, nous traiterons séparément chacune des cinq parties de ce livre. Nous exposons à l'« Annexe 2 : Matériel soumis à l'étude pour chacun des trois de la recherche », 2^e volet : La foi chrétienne dans le monde occidental contemporain à Merton, les détails concernant chacune des parties de cette monographie et des premières réflexions qui ont suscité leur mise au jour.

³ T. MERTON. *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, 144 p.

⁴ R. E. DAGGY. «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...] 1981, p. 75.

Quant aux chapitres de livre, nous les avons puisés dans des publications destinées au grand public. Soit dans : *Contemplation in a World of Action* (1971)¹. Soit dans : *Introductions East and West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton* (1981)². Soit dans : *Love and Living* (1985)³. Soit dans : *Mystics and Zen Masters* (1967)⁴. À ceux-ci nous avons ajouté deux chapitres d'un livre récemment publié (2003) et que Merton ne destinait aucunement à ce public. Il s'agit de : « A Preliminary Warning » (1959) et de « Christian Contemplation » (1959) extraits de : *The Inner Experience. Notes on Contemplation* (2003)⁵. Nous avons décidé d'inclure ces deux derniers chapitres cités dans notre matériel. D'une part, à cause du thème de la contemplation qu'ils traitent en lien direct avec ce volet de la foi chrétienne occidentale. D'autre part, parce que ces deux chapitres de livre s'avèrent être importants pour la saisie de la théologie et de la spiritualité mertonienne très centrée sur la contemplation chrétienne. Une contemplation que Merton n'a jamais réservée à un public restreint et à laquelle il appelait instamment et constamment tous les baptisés.⁶

¹ T. MERTON. *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971, xxii + 384 p.

² T. MERTON. *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...] 1981, 144 p.

³ T. MERTON. *Love and Living*, N. Burton Stone and P. Hart (eds.), San Diego, New York, London, A Harvest/HBJ Book, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1985, 232 p.

⁴ T. MERTON. *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967, x + 303 p.

⁵ T. MERTON. *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, Edited and Introduced by William Shannon, San Francisco, Harper, 2003, xvi + 176 p.

⁶ W. H. SHANNON. «Introduction», *Thomas Merton, The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003, p. xiv. Témoigne également de cette préoccupation mertonienne, la publication par Merton, et ce à l'intention du vaste public, de *New Seeds of Contemplation* et de *Contemplative Prayer*. Présentant : *New Seeds of Contemplation* à ses lecteurs et lectrices, il leur confie : «This is a kind of book that writes itself almost automatically in a monastery. [...] Yet since the interior life and contemplation are the things we most of all need [...] the kind of considerations written in these pages ought to be something for which everybody, and not only monks, would have a great hunger in our time.» T. MERTON. «Author's Note», *New Seeds of Contemplation* [...], 1962, p. xiii. Alors qu'au dernier chapitre de *Contemplative Prayer*, il supplie ainsi ses coreligionnaires : «The most important need in the Christian world today is this inner truth nourished by this Spirit of contemplation: the praise and love of God, the longing for the coming of Christ, the thirst for the manifestation of God's glory, his truth, his justice, his Kingdom in the world. These are characteristically "contemplative" and eschatological aspirations of the Christian heart, and they are the very essence of monastic prayer. Without them our apostolate is more for our own glory than for the glory of God.» T. MERTON. *Contemplative Prayer*, New York, Herder and Herder, 1969, p. 144.

iv) La sélection du matériel pour le troisième volet de la recherche

Même si l'intérêt de Merton pour le bouddhisme zen remonte à ses années pré-monastiques¹, les écrits de ce dernier se concentrent davantage dans les dernières années de sa vie, plus spécifiquement entre 1965 et 1968, alors que Merton s'était retiré en ermitage. C'est en 1967 et 1968 qu'il publie ces deux plus grandes monographies sur le bouddhisme zen : *Mystics and Zen Masters*² (1967) et *Zen and the Birds of Appetite*³ (1968) que nous avons bien sûr soumis à notre étude.

Nous avons de plus retenu comme matériel, tous les écrits brefs sur le sujet, articles, préfaces, introductions, chapitres de livre et recension, dont la liste apparaît à l'« Annexe n° 2 : Matériel soumis à l'étude pour chacun des trois volets de notre recherche ». Nous en avons repéré vingt.

Nous y avons ajouté sa correspondance avec certains spécialistes occidentaux et orientaux du bouddhisme zen, sa correspondance avec un proche du bouddhisme zen et celle avec un moine bouddhiste. Nous avons donc étudié la correspondance de Merton avec :

- deux jésuites occidentaux, chercheurs à l'université Sophia de Tokyo : Heinrich Dumoulin⁴ et William Johnston⁵ ;
- d'un spécialiste du bouddhisme zen établi à Kyoto : Masao Abe⁶ ;
- de trois universitaires chinois, expatriés ou invités aux États-Unis pour assumer des charges professorales : Paul Sih⁷, Daisetz T. Suzuki⁸ et John C. H. Wu⁹ ;

¹ P. O'CONNELL. «Zen», *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 546.

² T. MERTON. *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967, x + 303 p.

³ T. MERTON. *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, ix + 141 p.

⁴ T. MERTON. «To Heinrich Dumoulin», *The Hidden Ground of Love. The Letters of Thomas Merton on Religious Experience and Social Concerns*, Selected and Edited by W. H. Shannon, New York, Farrar, Straus, Giroux, 1985, p. 170-174. Une brève notice bibliographique sur Heinrich Dumoulin est présentée en page 170 de ce livre.

⁵ T. MERTON. «To William Johnston», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 439-443. Une brève notice bibliographique sur William Johnston est présentée en page 439 de ce livre.

⁶ T. MERTON. «To Maso Abe», *Witness to Freedom. The Letters of Thomas Merton in Times of Crisis*, selected and edited by William H. Shannon, Farrar, Straus, Giroux, New York, 1994, p. 331-332. Une brève notice bibliographique sur Masao Abe est présentée en page 331 de ce livre.

⁷ T. MERTON. «To Paul Sih», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 548-556 et p. 617-619. Une brève notice bibliographique sur Paul Sih est présentée en page 548 de ce livre.

⁸ T. MERTON. «To Daisetz T. Suzuki», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 560-571. Une brève notice bibliographique sur Daisetz T. Suzuki est présentée en page 560 de ce livre.

⁹ T. MERTON. «To John C. H. Wu», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 611-635. Une brève notice bibliographique sur John C. H. Wu est présentée en page 611 de ce livre.

- d'un proche du bouddhisme tibétain : Marco Pallis¹ ;
- et d'un moine bouddhiste vietnamien : Thich Nhat Hanh².

Nous avons également inclus dans notre matériel quelques extraits de deux monographies mertonniennes : *Conjectures of a Guilty Bystander* (1966)³ et *The Asian Journal of Thomas Merton* (1973)⁴, ainsi que l'intégrale de : *Encounter. Thomas Merton & D. T. Suzuki* (1988)⁵.

En bref

En bref, les lecteurs sont invités à consulter l'« Annexe n° 2 : Matériel soumis à l'étude pour chacun des trois volets de la recherche ». Outre la liste du matériel choisi pour chaque volet de la recherche, nous y avons présenté, au besoin, chaque élément sélectionné pour en préciser les diverses éditions, les titres de publication et tout autres détails pertinents.

3.4 La vérification des hypothèses

3.4.1 La vérification de la première hypothèse de recherche

Comme les productions écrites ou verbales de Merton sont modelées à même les divers ancrages de son horizon théologique, dont le monachisme chrétien occidental, la foi chrétienne occidentale dans et pour le monde contemporain à Merton et le bouddhisme zen, et portent souvent la marque de la métaphore des « vrai et faux moi », nous avons vérifié notre première hypothèse de recherche en utilisant les matériaux écrits ou sonores propres à chacun des trois ancrages théologiques retenus et impliqués dans la vérification de la seconde hypothèse. L'utilisation du matériel, associé à l'un ou l'autre de ces ancrages théologiques et portant souvent l'empreinte de la métaphore des « vrai et faux

¹ T. MERTON. «To Marco Pallis», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 462-477. Une brève notice bibliographique sur Marco Pallis est présentée en page 462 de ce livre.

² T. Merton. «To Thich Nhat Hanh», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 381-382. Une brève notice bibliographique sur Thich Nhat Hanh est présentée en page 381 de ce livre.

³ T. MERTON. *Conjectures of a Guilty Bystander*, Garden [...], 1966, 360 p.

⁴ T. MERTON. *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973, xxix + 445 p.

⁵ T. MERTON and D. T. SUZUKI. *Encounter. Thomas Merton & D. T. Suzuki*, R. E. Daggy (ed.). Monterey, Kentucky, Lankspur Press, 1988, xx + 104 p.

moi », nous a ainsi permis de lier ensemble la vérification des deux premières hypothèses.

En effet, en analysant le matériel sélectionné pour chacun des trois volets de la recherche, à travers la triple clé biblique de *Mc 8, 34* ; *Jn 3, 7* et *Ga 2, 20a*, nous avons pu, tout en vérifiant la première hypothèse - affirmant que les versets bibliques de *Mc 8, 34* ; *Jn 3, 7* et *Ga 2, 20a* offraient une clé de lecture théologique de la conversion chez Merton - montrer comment Merton faisait appel à cette clé d'interprétation biblique dans le cadre de chacun des ancrages théologiques choisis (volets 1, 2, 3 de la recherche), et comment il l'avait actualisée dans le cadre de son exploitation de la métaphore des « vrai et faux moi ». Ce faisant, nous avons pu vérifier simultanément notre seconde hypothèse.

Ainsi donc, la vérification de la première hypothèse de travail a été reprise quatre fois, puisqu'elle l'a été pour chacun des trois ancrages théologiques retenus, et qu'elle l'a été dans le cadre de l'exploitation de la métaphore des « vrai et faux moi ». Aussi, l'utilisation de notre grille de lecture sur un matériel, associé aux divers ancrages théologiques retenus et exploitant la métaphore des « vrai et faux moi », a permis de vérifier tout à la fois la seconde hypothèse de recherche, affirmant la reprise, par Merton, de la triple clé biblique de *Mc 8, 34* ; *Jn 3, 7* et *Ga 2, 20a* pour chacun des trois ancrages théologiques retenus, et son actualisation dans le cadre de son exploitation de la métaphore des « vrai et faux moi ». Ainsi, nous avons vérifié la première hypothèse de recherche en faisant appel au **matériel** nécessaire à la vérification de la deuxième hypothèse de recherche. Et nous avons vérifié la seconde hypothèse de travail en utilisant la **clé de lecture biblique** proposée dans le cadre de la vérification de la première hypothèse. La vérification des deux premières hypothèses de recherche s'est ainsi trouvée étroitement liée.

3.4.2 La vérification de la deuxième hypothèse de recherche

La seconde hypothèse de recherche s'est appuyée sur les trois ancrages théologiques retenus et sur l'exploitation par Merton de la métaphore des « vrai et faux moi ». Elle a donc comporté quatre facettes. Chacune d'elles a constitué un aspect de la deuxième

hypothèse qui a été ainsi subdivisée en quatre sous-hypothèses. Chacune d'entre elles a donc appelé sa propre vérification. Chaque vérification s'est faite de façon indépendante des autres, tout en ayant été soumise à la même méthodologie. Nous avons ainsi pu libeller chacune de ces sous-hypothèses, affirmant :

- la reprise, par Merton, de la triple clé biblique de *Mc 8, 34 ; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a* dans le cadre de ses écrits et conférences consacrés au monachisme chrétien occidental (volet 1) ;
- la reprise, par Merton, de la clé triple biblique de *Mc 8, 34 ; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a* dans le cadre de ses écrits consacrés à la foi chrétienne occidentale dans et pour le monde contemporain (volet 2) ;
- la reprise, par Merton, de la triple clé biblique de *Mc 8, 34 ; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a* dans le cadre de ses écrits consacrés au bouddhisme zen (volet 3) ;
- et l'actualisation, par Merton, de cette triple clé biblique de *Mc 8, 34 ; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a* dans le cadre de son exploitation de la métaphore des « vrai et faux moi ».

Afin de vérifier chacune de ces sous-hypothèses, nous avons donc utilisé la même clé de lecture biblique, donc les mêmes cinq idées maîtresses sous-tendues par la triple clé biblique de *Mc 8, 34 ; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a* proposée pour la vérification de la première hypothèse. Seul a varié le matériel utilisé, identifié à l'un ou l'autre des ancrages théologiques retenus ou marqué par l'exploitation de la métaphore des « vrai et faux moi ».

3.4.3 La vérification de la troisième hypothèse de recherche

La troisième hypothèse de recherche, qui affirme l'existence d'une théologie de la conversion chez Merton, a été d'elle-même vérifiée à même la vérification de la 1^{ière} hypothèse, laquelle dépendait de la seconde hypothèse pour sa propre vérification. La troisième hypothèse a donc chapeauté les deux premières hypothèses. Cette troisième hypothèse a bénéficié à la fois de la vérification de la première hypothèse, concernant la lecture théologique de la conversion chez Merton à travers la triple clé biblique de *Mc 8, 34 ; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a*, et de la vérification de la 2^{ème} hypothèse touchant la reprise par Merton, de la triple clé biblique de *Mc 8, 34 ; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a* pour chacun des trois ancrages théologiques retenus, et son actualisation dans le cadre de l'exploitation mertonienne de la métaphore des « vrai et faux moi ».

3.5 Une triple originalité de la recherche

Indépendamment des résultats propres à notre recherche, sur lesquels nous reviendrons dans la seconde partie de cette recherche, nous pouvons déjà souligner une triple originalité de notre recherche, touchant à la thématique, à la méthodologie et au matériel.

3.5.1 Une originalité quant à la thématique

Quant à la thématique choisie, notre inventaire de la littérature nous a permis de constater qu'aucun chercheur n'avait tenté de dégager de façon systématique la théologie de la conversion chez Merton. Nous avons vu que certains, et ce de façon circonstancielle, ont abordé brièvement un aspect ou l'autre de la théologie de la conversion chez Merton. Nous avons réalisé cependant que plusieurs se sont intéressés à scruter le processus de conversion vécu par Merton, soit au moment de s'engager dans la foi catholique, soit tout au long de sa vie monastique. **Mais aucun n'a cherché à dégager de l'œuvre et de la pensée de Merton la théologie de la conversion qui l'animait et qu'il a promue.**

3.5.2 Une originalité quant à la méthodologie

Quant à la méthodologie retenue, notre recherche nous semble également originale dans son **utilisation d'une triple clé de lecture biblique, impliquant cinq idées maîtresses**, pour vérifier notre hypothèse générale, formulée autour de l'existence chez Merton d'une théologie de la conversion. Une voie théologique plus traditionnelle nous aurait conduite à approfondir la conversion par le biais des grands thèmes conventionnels de la conversion que sont : le baptême, la foi, le péché originel, le péché, le salut, la pénitence et la grâce, entre autres¹. Et une approche plus contemporaine nous aurait menée à aborder la conversion chrétienne, entre autres ; à travers la grille lonerganienne des trois ou quatre types de conversion que sont : les conversions intellectuelle, morale, affective

¹ J. BLANK. « Conversion », *Dictionnaire de Théologie*, sous la direction de P. Eicher, Paris, Cerf, 1988, p. 81-83.; P. HADOT. « Formes historiques de la conversion », *Encyclopaedia Universalis*, vol. 6, Paris, *Encyclopaedia Universalis*, 1995, p. 497-499; A. HULSBOSCH. *La conversion*, Paris, Apotolat des Éditions, 1970, 135 p.; A. WÉNIN. « Conversion », *Dictionnaire critique de la théologie*, J.-Y. Lacoste (directeur), Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 277-278.

et religieuse, comme l'ont fait Malits (1974), Conn (1986) et dans une certaine mesure Forget (1997) et Lawrence (2003) ¹.

3.5.3 Une originalité quant au matériel

Quant au matériel utilisé, l'usage d'un matériel sonore, jamais transcrit par écrit et rarement utilisé par les chercheurs, comme nous l'avons précisé antérieurement, ajoute une réelle touche d'inédit à notre recherche. Grâce à ces enregistrements sonores de conférences offertes par Merton aux novices et aux moines de son monastère, nous avons eu accès à la fine fleur et à la saveur de sa pensée, livrée d'une part, dans le cadre de ses fonctions officielles et livrée d'autre part, en toute spontanéité dans le cadre d'échanges ouverts et fraternels avec les moines de son monastère, témoins de ses questionnements et du mûrissement de sa pensée. Nous croyons que ce matériel sonore a enrichi substantiellement les réflexions écrites par Merton sur la conversion en général et le vœu de conversion des mœurs en particulier, et qu'il aide à élargir le bassin de matériel mertonien soumis à la recherche.

¹ W. E. CONN. *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender.*, [...], 1986, 347 p.; M. FORGET. *Conversion religieuse: libération humaine*. Thèse de doctorat (Ph. D.) Faculté de théologie, Université Laval, Québec, 580 p.; R. T. LAWRENCE. «Theology of Conversion», *New Catholic Encyclopedia*, vol. 11, 2^{ième} édition, Détroit/Washington, Thomson/Gale and the Catholic University of America, 2003, p. 234-238; E. MALITS. *Journey into the Unknown : Thomas Merton's Continuing Conversion*, [...], 1974, xvi + 416 p.

Conclusion à la première partie : quelques constats

Dans le cadre de cette première partie de notre recherche nous nous étions fixée comme objectif de brosser un état de la question, consacré à la théologie de la conversion chez Thomas Merton. Pour ce faire, nous avons exploré deux grandes thématiques. La première traitait de Merton, le moine-converti, le moine-écrivain, le théologien, la conversion chrétienne et la réception de l'homme et l'œuvre par ses pairs. La deuxième touchait à Merton, son horizon théologique et ses ancrages. Notre inventaire de la littérature ainsi que l'étude de certains écrits de Merton nous a conduite à formuler quelques constats. D'abord, Merton, le moine converti et le théologien, a réfléchi et s'est exprimé sur la conversion chrétienne. Il s'agit de notre **premier constat**. Ensuite, son horizon théologique est très vaste. Il s'agit de notre **second constat**. Ses multiples ancrages couvrent de nombreux secteurs de sa vie et de la vie, tels la tradition monastique, la foi chrétienne occidentale, le monde contemporain, les sagesses orientales dont le bouddhisme zen, et la *Bible* qui constitue le terreau de tous ses ancrages théologiques. Il s'agit de notre **troisième constat**. Enfin, les chercheurs se sont effectivement penchés sur Merton, le moine converti, le théologien et sa théologie et laissent soupçonner l'existence d'une théologie de la conversion. Il s'agit de notre **quatrième constat**. Mais aucun d'entre eux n'a tenté de dégager de façon systématique la théologie de la conversion chez Merton. Il s'agit de notre **cinquième constat**.

Notre inventaire des écrits mertonniens et des écrits de certains chercheurs et chercheuses nous ont donc permis de croire à l'existence, chez Merton, d'une théologie de la conversion. Il s'agit de l'**hypothèse centrale** autour de laquelle s'est déployée notre recherche. Cette revue de littérature nous a de plus, permis d'ajouter à cette première hypothèse, **deux autres hypothèses**, autour desquelles s'est articulée notre réflexion, tout en nous permettant de déterminer les principaux **contours méthodologiques** touchant :

- i) l'élaboration d'une triple clé de lecture biblique (*Mc* 8, 34 ; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a) ;
- ii) la sélection d'un matériel identifié soit au monachisme chrétien occidental (volet 1) ;
soit à la foi chrétienne occidentale dans et pour le monde contemporain à Merton (volet 2), soit au bouddhisme zen (volet 3),
- iii) et le choix d'une approche herméneutique.

Cette revue de la littérature nous a de plus convaincue du **caractère inédit et original de notre recherche** et nous a permis de croire à sa réelle contribution pour une avancée de la saisie de la pensée théologique de Merton et pour une approche plus contemporaine du discours chrétien sur la conversion. Il s'agit de notre **sixième constat**.

Deuxième partie : Une lecture théologique de la conversion chez Thomas Merton à travers la triple clé biblique de *Mc 8, 34*; *Jn 3, 7* et *Ga 2, 20a* pour chacun des trois volets de la recherche

Introduction à la deuxième partie

Nous avons vu précédemment à l'analyse de ces deux articles de Merton : « *Conversatio Morum*¹ » (1966) et « *Rebirth and the New Man in Christianity*² » (1968), comment Merton y articulait sa réflexion sur la conversion chrétienne autour de trois versets bibliques néotestamentaires. Le premier verset, cité comme une parole de Jésus par les évangélistes Matthieu (*Mt* 16, 24), Marc (*Mc* 8, 34) et Luc (*Lc* 9, 23), résume les conditions pour suivre Jésus : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, [affirme Jésus à ses disciples et à la foule venue l'entendre], qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix, et qu'il me suive. » (*Mc* 8, 34) Le second verset est extrait de l'entretien de Jésus à Nicodème. Ce verset johannique reprend une parole de Jésus. Absente des synoptiques, elle est source de grand étonnement de la part de ce notable juif du nom de Nicodème. « Il vous faut naître à nouveau » (*Jn* 3, 7), lui confie Jésus, car, venait-il de lui dire : « à moins de naître de nouveau, nul ne peut voir le Royaume de Dieu. » (*Jn* 3, 3) Enfin, le troisième verset est extrait des confidences de l'apôtre Paul aux Galates. Se citant en exemple, il laisse ses lecteurs et lectrices sur une parole non moins énigmatique que la précédente parole de Jésus à Nicodème : « et ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi. » (*Ga* 2, 20a)

Dans cette seconde partie de notre recherche, nous allons soumettre à notre grille de lecture, le matériel retenu pour chacun des trois volets de notre étude. Soit celui du monachisme chrétien occidental, comme premier volet, celui de la foi chrétienne occidentale dans et pour le monde contemporain à Merton, comme second volet, et celui du bouddhisme zen, comme troisième volet. Nous rappelons que notre grille de lecture est construite à partir des idées maîtresses extraites des trois versets bibliques ci-haut mentionnés. Nous en avons repéré cinq que nous avons identifiées comme étant : le renoncement à soi, la prise de sa croix, la suite du Christ, la nouvelle naissance et la nouvelle identité « en Christ ». Nous traiterons chacun de ces trois volets séparément les

¹ T. MERTON. «*Conversatio Morum*», *Cistercian Studies*, vol. 1, n° 2, 1966, p. 130-144.

² T. MERTON. «*Rebirth and the New Man in Christianity*», *Cistercian Studies*, vol. 13, n° 4, 1978 (1968), p. 289-297.

uns des autres de sorte que pour chacun d'eux nous pourrons valider notre hypothèse de départ. Cette seconde partie constituera le corps de notre argumentaire.

**Chapitre 4. Reprise de la triple clé biblique dans les écrits et conférences de Merton
traitant du monachisme chrétien occidental**

Introduction à ce premier volet de la recherche

Avant de présenter et discuter les résultats de notre analyse des écrits et conférences de Merton marqués par le monachisme chrétien occidental, il nous semble pertinent dans un premier temps, de définir les contours du monachisme chrétien dans lequel Merton « a eu les pieds, le cœur et la tête ». En effet, la grande tradition monastique chrétienne occidentale est vaste et riche de plusieurs familles monastiques, dont la famille bénédictine, avec ses branches bénédictine, cistercienne et trappiste, et la famille carmélitaine, avec sa branche des carmes et celle des carmes déchaux. Il nous semble donc important de situer la famille monastique à laquelle appartenait Merton.

4.1 Les grands traits du monachisme chrétien dans lequel Merton a eu « les pieds, le cœur et la tête »

Introduction

C'est à travers le regard même de Merton que nous présenterons brièvement les grands traits de cette vie monastique au cœur de laquelle a évolué Merton. À cet effet, nous traiterons successivement de la vie monastique comme : i) une vie issue de la grande famille bénédictine cistercienne, ii) une vie centrée sur la personne du Christ, iii) une vie enracinée dans la tradition des Pères du Désert et des Pères monastiques, iv) une vie déployée dans un cadre communautaire, v) une vie ordonnée à revêtir un cœur pur et devenir un « homme nouveau », vi) une vie vouée à la conversion du cœur, vii) et une vie encadrée par le vœu de conversion des mœurs.

4.1.1 Une vie monastique issue de la grande famille bénédictine cistercienne

Comme moine, écrivain, et responsable de la formation monastique pendant plus d'une quinzaine d'années à l'abbaye Gethsemani, Merton a été appelé à rédiger deux livrets promotionnels sur sa famille monastique. Le premier, publié en 1964 sous le titre de

*Come to the Mountain*¹, visait à faire connaître la vie menée au monastère cistercien saint Benoît, de Snowmass au Colorado. Le second, édité l'année suivante sous le titre de *Monastic Life at Gethsemani*², s'adressait à une clientèle intéressée par l'expérience monastique vécue à l'abbaye trappiste de Gethsemani, située à Louisville au Kentucky. Dans l'un et l'autre de ces livrets, Merton décrit les grands traits spirituels de la famille bénédictine cistercienne. Fort étrangement, Merton fait rarement allusion à la famille trappiste à laquelle il appartenait, et à son fondateur, Armand Jean Le Bouthillier de Rancé (1626-1700)³. On le sent avoir plus d'affinité avec saint Benoît et saint Bernard, ce qui l'amène à affirmer dans son « Prologue » à *The Waters of Siloe* : « unless a Trappist is a Cistercian, he is not quite what he ought to be⁴. » Cela ne l'a cependant pas empêché de consacrer un chapitre entier de ce même livre à de Rancé et La Trappe⁵.

4.1.2 Une vie monastique centrée sur la personne du Christ

Le moine cistercien est d'abord et avant tout un moine chrétien, c'est-à-dire un homme qui a voué sa vie au Christ Jésus, mort et ressuscité, et qui s'engage avec le plus grand sérieux à vivre l'Évangile dans sa pleine radicalité, affirme Merton, dans *Monastic Life at Gethsemani*⁶. La vie de ce moine est marquée par le renoncement et le sacrifice. Tel Abraham, le moine est appelé à quitter son pays, son peuple et même à sacrifier ce qu'il a de plus précieux, c'est-à-dire, sa propre personne, afin de pouvoir entrer dans la « Terre promise », ce lieu au plus profond de lui, où, écrit Merton, : « The Holy Spirit becomes mysteriously present as a source of life and light⁷ ». Ainsi le moine est un nomade dont la vie est, comme l'affirme Merton : « a [...] long exile, *peregrinatio*, in search of a land promise by God Himself.⁸ » La vie du moine est toute pétrie de foi en son Dieu qui le

¹ T. MERTON. *Come to the Mountain. New Ways and Living Traditions in the Monastic Life*. Snowmass, Colorado, St. Benedicts Cistercian Monastery, 1964, 66 p. non paginées.

² T. MERTON et al. *Monastic Life at Gethsemani*, Trappist, Kentucky, Abbey of Gethsemani, 1965, 29 p., non paginées.

³ Les lecteurs intéressés à approfondir le legs trappiste à la grande famille bénédictine sont invités à consulter : A. J. KRAILSHEIMER. *Rancé and the Trappist Legacy*, Cistercian Studies Series, n° 86, Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 1985, ix + 151 p.

⁴ T. MERTON. «Prologue», *The Waters of Siloe*, New York, Harcourt, Brace and Co, 1949, p. xxii.

⁵ T. MERTON. «De Rancé and La Trappe», *The Waters of Siloe*, [...], 1949, p. 32-50.

⁶ T. MERTON. «What is a Monk?», *Monastic Life at Gethsemani*, [...], 1965, non paginé.

⁷ T. MERTON. «What is a Monk?», *Monastic Life at Gethsemani*, [...], 1965, non paginé.

⁸ T. MERTON. «Vocation», *Come to the Mountain*, [...], 1964, non paginé.

guide, d'espérance en l'issue de son chemin, et d'amour pour Lui. Le moine est donc celui qui prend le risque d'abandonner sa vie à Dieu, sans jamais la reprendre¹.

4.1.3 Une vie monastique enracinée dans la tradition des Pères du désert et des Pères monastiques

La vie de ce moine s'inscrit dans la longue tradition ecclésiale des Pères du désert et des Pères monastiques. Merton en précise les traits² dont les plus caractéristiques sont :

- une règle de vie (la *Règle de saint Benoît* pour la famille bénédictine et ses branches³),
- un retrait du monde,
- une vie de renoncement et d'ascèse,
- une vie de prière intense pour rendre gloire à Dieu (prière des *Psaumes* et liturgie eucharistique quotidienne),
- un travail manuel pour subvenir à ses besoins,
- l'étude de la *Parole* pour nourrir l'âme (*lectio divina*),
- un sain équilibre de vie entre les temps consacrés à la prière, à l'étude et au travail (discrétion monastique),
- une vie de silence et de solitude afin d'entrer en état constant de prière et de présence à Dieu,
- une soumission par le vœu d'obéissance à l'autorité représentante du Christ,

¹ T. MERTON. «Vocation», *Come to the Mountain*, [...], 1964, non paginé.

² T. MERTON. «Observance and Change», *Come to the Mountain*, [...], 1964, non paginé; «Prayer, Praise and Labor», *Monastic Life at Gethsemani*, [...], 1965, non paginé.

Les valeurs fondamentales et les caractéristiques essentielles du monachisme décrit par Merton correspondent à celles décrites par les Pères conciliaires dans ces deux documents conciliaires : *Lumen Gentium* et *Perfectae Caritatis* et par le pape Paul VI dans son exhortation apostolique *Evangelica Testificatio*. VATICAN II. « < Les religieux >, L'Église. Constitution dogmatique de *Ecclesia (Lumen Gentium)* », *Les seize documents conciliaires*. Texte intégral, 2^e édition revue et corrigée, Montréal & Paris, Fides, 1967, p. 65-71; VATICAN II. « La vie religieuse. Adaptation et rénovation. Décret de *Accommodata Renovazione Vitae religiosae (Perfectae Caritatis)* », *Les seize documents conciliaires*. [...], 1967, p. 373-390; PAUL VI. *Le renouveau adapté de la vie religieuse. Exhortation apostolique 'Evangelica Testificatio'*, coll. « *L'Église aux quatre vents* », Montréal, Fides, 1971, 30 p.

³ L'importance de la *Règle de saint Benoît* pour la famille bénédictine est bien mise en relief par Judith Frei, dans « L'importance de la Règle de saint Benoît pour la vie spirituelle du moine », *Collectanea Cisterciensia*, vol 42, 1980, p. 100-111. L'importance de cette *Règle* et de son fondateur a été soulignée par le pape Pie XII à l'occasion du XIV^e centenaire de la mort de saint Benoît. PIE XII. « Lettre Encyclique « *Fulgens radiatur* » (21.3.47) pour le XIV^e centenaire de la mort de saint Benoît », *La Documentation catholique*, n° 989, 27 avril 1947, col. 513-528.

Pour une première approche de la *Règle de saint Benoît*, le lecteur est invité à consulter une brève synthèse de cette *Règle* présentée par un de ses grands spécialistes au XX^e siècle. DE VOGÜÉ, Adalbert. «The Rule of Saint Benedict», *Cistercian Studies*, vol. 12, n° 4, 1977, p. 243-249.

- l'engagement par vœux de pauvreté, de chasteté, d'obéissance, de stabilité et de conversion des mœurs.

4.1.4 Une vie monastique déployée dans un cadre communautaire

Cette vie monastique, le moine la vit en communauté, poursuit Merton¹. C'est au cœur de cette communauté que peut grandir sa charité et qu'il peut vivre son ouverture à Dieu, à ses frères et au monde. C'est au cœur d'elle, qu'il trouve soutien et support pour persévérer dans sa quête de Dieu. C'est en son sein, qu'il pourra vivre à « l'école du service du Seigneur »², comme le souhaitait saint Benoît dans le « Prologue » de sa *Règle* (*RB* Prologue, 45).

4.1.5 Une vie monastique ordonnée à revêtir un cœur pur et à devenir un « homme nouveau »

Les divers éléments de ce cadre de vie, incluant sa dimension communautaire, sont à considérer comme autant de moyens offerts au moine. Moyens pour qu'il puisse atteindre la « pureté du cœur »³. Moyens pour devenir un parfait disciple du Christ et grandir en sa ressemblance à Lui⁴. Moyens pour devenir cet « homme nouveau » qui ne peut advenir qu'aux termes d'une longue, profonde et radicale transformation intérieure⁵. C'est par le biais de ce long chemin de conversion qu'il peut espérer entrer en cette union amoureuse avec son Dieu, ce qui constitue le but ultime de sa vocation monastique⁶.

4.1.6 Une vie monastique vouée à la conversion du cœur

En son livret promotionnel de l'aventure trappiste au monastère de Gethsemani, Merton lie donc vie monastique et conversion. Ce lien vie monastique-conversion est loin d'être

¹ T. MERTON. «The Contemplative Community», *Come to the Mountain*, [...], 1964, non paginé. La dimension communautaire bénédictine est développée par Dom Jean Leclercq (osb) dans « Autour de la règle de saint Benoît », *Collectanea Cisterciensia*, vol. 37, 1975, p. 184-197.

² Adalbert de Vogüé a publié une excellente réflexion sur cette « École du service du Seigneur ». A. DE VOGÜÉ. « L'école du Christ. Des disciples de Jésus au monastère du Maître et de Benoît », *Études sur la Règle de saint Benoît*, nouveau recueil, coll. « Vie monastique » n° 34, Abbaye Bellefontaine, 1996, p. 221-233.

³ T. MERTON and al. «Purity of Heart», *Monastic Life at Gethsemani*, [...], 1965, non paginé.

⁴ T. MERTON and al. «Vocation to Silence», *Monastic Life at Gerthsemani*, [...], 1965, non paginé.

⁵ T. MERTON. «The Way of Silence», *Come to the Mountain*, [...], 1964, non paginé.

⁶ T. MERTON. «Observance and Change», *Come to the Mountain*, [...], 1964, non paginé.

circonstanciel. Bien au contraire, Merton l'exprime clairement soit par écrit, soit verbalement aux novices dont il assume la charge.

En 1962, aux lecteurs et lectrices de *The American Benedictine Review*, il écrit :

'Monastic formation' is then not simply the superimposition of a few religious routines upon subject who remains unchanged: it means the transformation of the monk himself, his transformation in Christ. And this is a matter of 'life', that is to say, of an immanent spiritual principle. To give oneself over to this new life is to 'do penance' in the full sense of the word, that is to say, to 'change' (*metanoiein*) completely from within. Such is the traditional concept of the monastic vocation.¹

Aux novices auxquels il s'adressait le 1-11-1964, il affirme :

I can do a lot of things. I can fulfill a lot of obligations, but deep down I do not change and this is a great thing in the monastic life. Plenty of people are monks but few change. *You have to change inside*. It is all right that you make vows and you keep your observance but the great thing is an interior change².

Et à ses confrères réunis au printemps 1968 dans le cadre d'une conférence sur Cassien, il dit :

The monastic life does not necessarily imply vows at all, it does imply commitment, you can have commitment without vows and *the essential thing in the monastic life is this fundamental commitment to conversion of life*. This is the real heart of the whole matter and it is also tied in with baptism³.

Enfin, le 10-12-1968, aux moines et moniales réunis à Bangkok dans le cadre d'une rencontre internationale et interconfessionnelle sur la vie monastique, il confirme ce lien vie monastique-conversion en affirmant :

¹ L. MERTON. «Christian Freedom and Monastic Formation», *The American Benedictine Review*, vol. xiii, n° 3, 1962, p. 292. Le soulignement l'a été par l'auteur de la présente recherche.

² Pour chacune des citations extraites des audioconférences de Merton, nous avons respecté le langage parlé de Merton, ce qui peut expliquer certaines particularités observables dans nos transcriptions. Nous remercions Mme Monique Piché, conseillère en traduction, d'avoir relu chacune de ces citations afin de nous assurer de leur justesse. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

T. MERTON. *Becoming Our True Self*, conférence donnée le 1-11-1964 et répertoriée sous le titre de *Early Eastern Monastic Spirituality* aux Archives du Centre Thomas Merton, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2230, 1989, face B.

³ T. MERTON. *Renunciation of Desire and Will*, conférence donnée le 24 mars ou le 5 mai 1968 et répertoriée sous le titre de *Cassian* aux Archives du Centre Thomas Merton, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2074, 1988, face A. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

*What is essential in the monastic life is not embedded in buildings, is not embedded in clothing, is not necessarily embedded even in a rule. It is somewhere along the line of something deeper than a rule. It is concerned with this business of total inner transformation. All other things serve that end. I am just saying, in other words, what Cassian said in the first lecture on *puritas cordis*, purity of heart, that every monastic observance tends toward that¹.*

Cette conversion à laquelle est conviée le moine par sa vocation monastique, Merton l'exprime de multiples façons, comme nous pouvons le constater dans le cadre de ses exposés aux novices dont il a la charge. Parfois, il les appelle à atteindre la pureté du cœur, comme il le fait à la suite de Cassien dans son commentaire à la 1^{ère} Conférence de Cassien : *De Monachi Intentione et Fine* au début des années soixante². Une autre fois, il les invite à une véritable rupture intérieure, c'est-à-dire à faire le saut dans un nouvel ordre de réalité comme cela s'est produit à sa conférence du 4-05-1962³. Une autre fois, il les incite à oser le dénuement et la pauvreté intérieure afin de pouvoir se laisser mouvoir directement et immédiatement par Dieu, comme il l'expose dans une de ses conférences de mai 1963⁴. Une autre fois encore, dans son exposé du 22-03-1964, il appelle les moines à véritablement mourir à eux, pour devenir pure réceptivité et pure ouverture à

¹ T. MERTON. «Marxism and Monastic Perspectives», *The Asian Journal of Thomas Merton*, Edited by N. Burton and al., New York, A New Directions Book, 1973 (1968), p. 340. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

² T. MERTON. «Conférence 1-De Monachi Intentione et Fine», *Cassian and the Fathers. Initiation into the Monastic Tradition, Monastic Wisdom Series n° 1*, edited by P. O'Connell, Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 2005, p. 204.

³ T. MERTON. *The Quest. The Quest for the Grail and Conversion of Manners*, conférence donnée le 4-05-1962 et répertoriée sous le titre: de *Conversion of Manners: Goodness*, aux Archives du Centre Thomas Merton, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter Co, Credence Communications, Merton AA3403, 2001, face A.

⁴ T. MERTON. *Renunciation and Contemplation*, conférences données les 12, 19 et 23 mai 1963 et répertoriées sous le titre de *Cassian : Three Renunciations which Lead to Contemplation* aux Archives du Centre Thomas Merton, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter Co, Credence Cassettes, Merton AA 2073, 1987, face A.

Dieu¹. Enfin, le 25-07-1965, il les invite à se vivre complètement à la disposition de Dieu, c'est-à-dire à se placer entre les mains de Dieu, afin de se laisser mouvoir par Lui².

4.1.7 Une vie monastique encadrée par le vœu de conversion des mœurs

Vie monastique et conversion sont à ce point liées dans l'aventure monastique bénédictine que le moine, comme l'exige sa Règle : « promettra devant tous à l'oratoire, persévérance, *bonne vie et mœurs*, et obéissance. » (RB 58, 17)³. Merton accorde une extrême importance à ce vœu de « bonne vie et mœurs », mieux connus dans les milieux bénédictins sous les noms de conversion des mœurs ou conversion des mœurs en langue française et sous les nom de *conversio* ou *conversatio morum* en latin⁴.

¹ T. MERTON. *The Cross : Victory over Death*, conférence donnée le 22-03-1964 et répertoriée sous le titre de : *Preparation for Death* aux Archives du Centre Thomas Merton, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter Co, Credence Cassettes, Merton AA 2455, 1988, face A.

² T. MERTON. *Surrender to God*, conférence donnée le 25-07-1965 et répertoriée sous le titre de : *Philoxenus. Advice to Novices. Lot's Wife* aux Archives du Centre Thomas Merton, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter Co, Credence Cassettes, Merton AA 2904, 1995, face A.

³ SAINT BENOÎT. *La Règle de saint Benoît*, tome I et II, traduction et notes Adalbert de Vogüé, texte et concordance, Jean Neufville, coll. « Sources chrétiennes », n^{os} 181-182, Série des Textes Monastiques d'Occident, n^{os} XXXIV et XXXV, Paris, Cerf, 1972, p. 413-675. Tous les extraits de la *Règle de saint Benoît* que nous incluons dans cette recherche se conformeront à cette traduction française faite par Adalbert de Vogüé osb., une des grandes sommité en ce domaine dans le monde francophone. La mise en relief l'a été par l'auteure de la présente recherche.

⁴ Plusieurs recherches ont été entreprises au XX^e siècle, entre autres par des bénédictins, pour clarifier l'usage ou non par saint Benoît du terme *conversatio* en lieu et place de *conversio* dans sa Règle et pour en préciser le sens. Quelques uns de ces chercheurs, selon l'ordre chronologique. P. SCHMITZ. « Conversatio (conversio) Morum », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*, tome II, 2^{ème} partie, Paris, Beauchesne, 1953, col. 2206-2212; C. MOHRMANN. « Étude sur la langue de S. Benoît », *Benedicti Regula*, texte latin, traduction et concordance par D. P. Schmitz, 4^e édition, Maredsous, (1^{re} édition 1955), 1975, p. XI-XLI; O. LOTTIN. « Le vœu de < conversatio morum > dans la Règle de saint Benoît », *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, tome XXVI, 1959, p. 5-16; J. WINANDY. « Conversatio Morum », *Collectanea Cisterciensia*, n^o 22, 1960, p. 378-386; A. WATHEN. « Conversatio and Stability in the Rule of Benedict », *Monastic Studies*, vol. 11, 1975, p. 1-44; E. DE BHALDRAITHE. « Conversatio. St. Benedict Recovers Early Christian Terminology », *Regulae Benedicti Studia Annuarium Internationalis*, vol. 13, 1984, B. Jaspert (ed.), St. Ottilien, EOS Verlag Erzabtei, 1986, p. 3-15; B. GUEVIN. « Conversatio: The Evidence from two Greek Manuscripts of the RB », *Studia Monastica*, vol. 38, n^o 1, 1996, p. 7-23.

Merton a d'ailleurs pris position face à cette problématique sémantique alors qu'il écrit en 1966 : « *Conversatio* is rather a more precise view of *conversio* with emphasis on the monastic asceticism or the monastic way of life. *Conversio* may be a result of monastic *conversatio*, but it is also and first of all the cause of *conversatio*. The two go together, they influence each other, they are so to speak two sides of the same coin. One is converted from the *conversatio* of the world to that of the monastery, and by the *conversatio* of monastic life one is gradually 'converted' or 'transformed' in the likeness of Christ. » T. MERTON. « Conversatio Morum », [...], 1966, p. 142-143.

Si Merton n'a écrit que deux articles sur le sujet – « Examination of Conscience and Conversatio Morum¹ » et « Conversatio Morum² », il a abordé ce thème à 23 reprises entre le 27-04-1964 et le 10-12-1968 dans le cadre de ses exposés aux moines de son monastère³. Le vœu de conversion des mœurs est très important pour Merton. Des cinq vœux religieux auxquels les moines bénédictins s'engagent - chasteté, conversion des mœurs, obéissance, pauvreté et stabilité - c'est sur le vœu de conversion des mœurs que Merton s'est arrêté le plus souvent dans son enseignement monastique⁴. Il n'hésite d'ailleurs pas à affirmer plus d'une fois que le vœu de conversion des mœurs est le plus important et le plus essentiel des vœux.

C'est ce qu'il affirme en 1966 aux lecteurs et lectrices des *Cistercian Studies* alors qu'il écrit : « The vow of *conversatio morum* is the essential monastic vow, and monastic renewal is only really comprehensible in the light of it.⁵ » Et c'est ce qu'il redit en 1968, aux moines et moniales réunis à Bangkok. Dans le cadre d'une très brève incursion qu'il y fait sur les vœux monastiques, il situe et définit ainsi le vœu de conversion des mœurs :

St. Benedict's concept of *conversio morum*, that most mysterious of our vows, which is actually the most essential, I believe, it can be interpreted as a commitment to total inner transformation of one sort or another – a commitment to become a completely new man. It seems to me that that could be regarded as the end of the monastic life, and that no matter where one attempts to do this, that remains the essential thing.⁶

Autant Merton accorde de l'importance au vœu de conversion des mœurs, autant il dénonce les dérapages, que le XIX^e siècle et Dom John Chapman (1865-1933) au XX^e siècle ont imposés à ce vœu. Soit que ce vœu ait été réduit à une simple transformation

¹ T. MERTON. «Examination of Conscience and Conversatio Morum», *Collectanea Cisterciensia*, vol. 25, 1963, p. 355-369.

² T. MERTON. «Conversatio Morum», [...], 1966, p. 130-144.

³ Liste des enregistrements sonores des conférences données par Merton, Archives du Centre Thomas Merton, Louisville, KY. Liste transmise le 30-08-2006 par l'archiviste en chef du Centre Thomas Merton, le Dr Paul Pearson que nous remercions bien sincèrement.

⁴ Des 692 conférences enregistrées par Merton entre le 27-04-1962 et le 25-11-1968, dix traitent du vœu de stabilité; 13 du vœu de pauvreté; 17 du vœu d'obéissance; 18 du vœu de chasteté et 23 du vœu de conversion des mœurs.

⁵ T. MERTON. «Conversatio Morum», [...], 1966, p. 130.

⁶ T. MERTON. «Marxism and Monastic Perspectives», *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973 (1968), p. 337.

des comportements extérieurs, comme cela a été vécu en certains monastères français¹, et comme le suggère l'expression « monasticity of behavior ² » proposée par Chapman pour définir ce vœu. Soit que ce vœu ait été assujéti à un cadre d'interprétation purement juridique, imposant par le fait même aux moines des choses à faire et à ne pas faire³. Soit que ce vœu ait été réduit à sa seule dimension ascétique⁴. Pour Merton, il ne fait aucun doute que le terme « conversion des mœurs » soit archaïque, qu'il prête à confusion et qu'il doive éventuellement être changé⁵.

Pour mieux en saisir l'esprit, la richesse et la profondeur, il propose un retour aux sources. En 1963, dans la revue *Collectanea Cisterciensa*, éditée par son ordre religieux, il écrit :

The vow of *conversatio morum* implies an intention and desire to seek and to find God in the monastic life [...] in its traditional wholeness, simplicity and purity. Without a genuine monastic spirit the vow of *conversatio morum* tends to become at once incomprehensible and frustrating, a doom and a confusion, relegating the unfortunate monk to a limbo of varied and almost arbitrary « ascetic practices » which are not seen in any living relation to one another or to God, and which represent the monk's given and isolated will to « become more and more perfect every

¹ T. MERTON. *Permanent Conversion to God*, conférence donnée le 2-12-1964 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners* aux Archives du Centre Thomas Merton, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2231, 1988, face B.

² T. MERTON. *Permanent Conversion to God*, conférence donnée le 25-11-1964 et répertorié sous le titre de : *Vow of Conversion of Manners – Conversio and Conversation*, [...], Merton AA 2231, 1988, face A.

³ T. MERTON. *The Patience of Conversion*, conférence donnée le 17-05-1965 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners* aux Archives du Centre Thomas Merton, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2232, 1988, face B; *The Commitment to Conversion*, conférence donnée le 5-05-1968 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners and Early Monks* aux Archives du Centre Thomas Merton, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2233, 1988, face B.

⁴ T. MERTON. *Becoming our True Self*, conférence donnée le 14-10-1964 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2230, 1989, face A.

⁵ T. MERTON. *Permanent Conversion to God*, conférence donnée le 25-11-1964 et répertorié sous le titre de : *Vow of Conversion of Manners – Conversio and Conversation*, [...], Merton AA 2231, face A; «*Conversatio Morum*», [...], 1966, p. 131; *The Commitment to Conversion*, conférence donnée le 5-05-1968 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners and Early Monks* [...], Merton AA 2233, 1988, face B.

Ce terme de *conversatio morum* a été effectivement changé pour celui de *conversion of life*, comme nous avons pu le constater à l'occasion de la réédition, en 1992, de ce même article de Merton «*Conversatio Morum*». Nous ignorons cependant les motivations de l'éditeur à procéder à ce changement de terminologie. T. MERTON. «*Conversion of Life*», *The Monastic Journey by Thomas Merton*, P. Hart (ed.), *Cistercian Studies Series n° 133*, Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 1992 (1968), p. 107-120.

day ». But as soon as the vow of *conversatio morum* is interpreted in the light of authentic tradition, its inner meaning begins to be apparent. It is an awakening to the sound of God's voice calling us to the path of life, to the way of humility and obedience, not merely because they are ascetic exercises, but because they are characteristic of the life of sonship and discipleship which the monk lives in the school of the Lord's service. *Conversatio morum* implies then not only the will to exert oneself in the service of God [...] but also a certain illumination of faith which enables one to find God while serving Him, and to see that in responding to His will one is at the same time entering into His presence and His light¹.

Et en 1966, introduisant son article « *Conversatio Morum* », il poursuit :

The task of monastic renewal today is something more than that of a restoration of an existing discipline, of returning to the strict observance of seventeenth century interpretations of twelfth century customs based on a supposed sixth century monastic practice. [...] Our age of transition and crisis demands a restoration of the monastic idea of *conversatio morum* in its purity and its depth, in a way that is timeless, transcends the peculiarities of age and culture, and is therefore able to be as actual and authentic to us in our time as it was to men in the time of St Benedict. The term indeed is archaic but the reality is as new and as old as the actuality of Gospel².

Ce retour aux sources monastiques, bénédictines et cisterciennes, avec Cassien, saint Benoît et saint Bernard, entre autres, va soutenir Merton dans son effort pour retrouver l'essentiel de ce vœu de conversion des mœurs qu'il tentera constamment de redéfinir au cours des années. Ainsi en 1962, dans un article consacré à la formation monastique, il résume ainsi sa vision du vœu de conversion des mœurs à la suite d'Adam de Perseigne, un cistercien de la seconde moitié du XII^e siècle. Il écrit :

In a word, to summarize the monastic *conversatio* in Christ, it can all be contained in the word humility as it is understood by the Benedictine tradition. Humility in this sense is something much greater than mere modesty and self-depreciation. It is a permanent disposition to live in complete submission to the deepest spiritual realities and to renounce one's own judgment at all times in order

¹ T. MERTON. «Examination of Conscience and Conversatio Morum», [...], 1963, p. 356.

² T. MERTON. «Conversatio Morum», [...], 1966, p. 130.

to follow the will of God. This is what it means to be taught by Christ in the monastic “School of Humility”¹.

En 1965, aux novices à sa charge, il affirme :

So basically, the real key to the vow of conversion of manners is the idea of love. [...] So that if you want to understand what the vow of conversion of manners is, you think of it not in terms of the things that you have to do, but in terms of love. You are going to love God so much that you are not going to do anything contrary to his love. [...] Once again, if you want to get a kind of a short formula of what you do when you make your vow of conversion of manners, you are making a vow to prefer nothing but the love of Christ. That’s pretty big and I don’t see what other way to look at this. This is the only thing².

En 1966, à ses lecteurs et lectrices des *Cistercian Studies*, il écrit :

No need to insist that in spite of the crucial importance of fasting, prayer, solitude, labour, works of charity and so on, all in the life of the monk hangs on the renunciation of self-will, and this is consequently not simply a special obligation of the vow of obedience, as modern thought would insist, but is also an essential note of *conversio morum*. Texts could be multiplied and a whole book could be written on the subject. Let us remember only the Prologue of St. Benedict, which echoes the Master here, as well as his ‘instruments of good works’ and the seventh chapter (humility) and we will get some idea of what *conversio morum* means for a monk of St. Benedict.

[...] ‘St. Bernard teaches us that our profession is that of the Apostles; and that if we cannot raise ourselves entirely to the holiness of these quite divine men, we must imitate them as far as we can in their mortification, their poverty, their humility, their renunciation, their privations. And we must strive to follow Jesus Christ as they did in a total stripping and perfect nakedness’³.

Avant de conclure :

Let us therefore conclude that for St. Benedict the vow of *conversatio morum* is the vow to live as a true monk, in renunciation of the world, in perfect obedience to the voice of Christ. But since there can be many kinds of illusion in the way of

¹ T. MERTON. «Christian Freedom and Monastic Formation», [...], 1962, p. 303.

² T. MERTON. *The Patience of Conversion*, conférence donnée le 17-05-1965 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2232, 1988, face B.

³ T. MERTON. «Conversatio Morum», [...], 1966, p. 137.

the untrained ascetic, St. Benedict wants to make quite clear in what renunciation of the world and monastic *conversatio* essentially consist.

To renounce the world means not only to leave the world physically and to live apart from it, to follow ways that differ from those of the world and to devote oneself to a life of asceticism and prayer which has as its end the glory of God in all things: it is above all the renunciation of *one's own will*¹.

Enfin, à l'hiver 1968, aux moines de son monastère réunis pour l'entendre, Merton réaffirme l'essentiel de la vie monastique et de ces engagements. Commentant des extraits de Cassien sur la vie monastique, il leur affirme :

What this man said is a kind of definition of the monastic state and a definition of what conversion of manners means and what is the heart of it. [...]. This life is the cross. That's the basic thing. You can't get any more basic than that and of course this is baptismal but it is a clear affirmation of what everybody ... Easter night ... you see when we renew our baptismal vow we are renewing our monastic vows too. The monk is a layman who has fully realized that a baptized Christian must absolutely die and rise with Christ and his whole life is a life of dying and rising with Christ. The monk works at that full time².

En résumé

Merton a donc eu « les pieds, le cœur et la tête » **dans la tradition monastique bénédictine cistercienne qui lie étroitement vie monastique et conversion**. Comme nous venons de le voir, Merton a été très préoccupé par la réalité de la conversion des moines, en plus de constamment chercher à retrouver le sens véritable et premier du vœu de conversion des moeurs auxquels tous les moines s'engagent publiquement. C'est donc dans le cadre de ce monachisme bénédictin cistercien et en référence au vœu de conversion des moeurs que Merton livre en tout premier lieu sa théologie de la conversion. Cette théologie faisait tellement corps avec lui qu'elle a laissé des marques

¹ T. MERTON. «*Conversatio Morum*», [...], 1966, p. 143.

² T. MERTON. *The Commitment to Conversion*, conférence donnée par Merton le 5-05-1968 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners and Early Monks*, [...], Merton AA 2233, 1988, face B.

profondes dans toute son œuvre et tout spécialement dans ses écrits et conférences traitant directement ou indirectement du monachisme chrétien occidental.

4.2 Une reprise de la triple clé biblique de Mc 8, 34; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a pour ce premier volet de la recherche

Introduction

Dans ce second temps que nous amorçons et qui se présentera comme le corps de notre argumentaire pour chacun des trois volets de notre recherche, nous soumettons le matériel choisi pour ce premier volet de notre recherche, à notre grille de lecture en cinq points. Ce faisant, nous pourrions vérifier si effectivement Merton y reprend la triple clé biblique de *Mc 8, 34; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a*, et dans un tel cas, nous pourrions dégager la manière dont Merton la reprend. Nous traiterons séparément chacun des cinq composantes de cette grille de lecture – i) le renoncement à soi, ii) la prise de sa croix, iii) la suite du Christ, iv) la nouvelle naissance et v) la nouvelle identité « en Christ » - avant d'en discuter les résultats. Nous demeurons cependant vivement consciente du caractère artificiel de ce traitement séparé des éléments de notre grille de lecture. Nous y avons néanmoins consenti afin de nous permettre de mieux cerner les contours de chacun d'eux. Nous nous réservons toutefois un espace, lors de la discussion des résultats propres à chaque volet de la recherche, pour examiner les interactions entre ces divers éléments. Nous sommes de plus consciente que chacun de ces cinq composantes de notre grille de lecture peut se présenter, à un moment ou l'autre de la vie humaine, comme une voie d'accès privilégiée à la conversion du cœur humain. Aussi, en aucun moment, l'une ou l'autre de ces voies d'accès ne peut se réclamer d'être l'unique accès à la *metanoia* du cœur humain. Bien au contraire, chacune d'elles dépend des autres si elle veut conduire à la perfection de la conversion chrétienne. Aussi le lecteur ne devra nullement se surprendre de l'interdépendance et de l'interpénétration de chacune des composantes de notre grille de lecture.

4.2.1 Le renoncement à soi

Introduction

Ce qui frappe à l'analyse du matériel retenu pour ce premier volet de notre recherche¹, c'est la prédominance qu'y occupe le renoncement et l'extrême importance qu'y accorde Merton. Cette réalité du renoncement est traitée dans les 14 écrits de Merton retenus pour ce volet de la recherche ainsi que dans 38 des 43 conférences sélectionnées. Lorsqu'il s'adresse aux membres des ordres monastiques, Merton aborde le renoncement à soi sous divers aspects, se déplaçant avec souplesse de l'un à l'autre, dans un mouvement de va-et-vient constant qui témoigne de leurs interrelations et interdépendances. Ce n'est qu'à termes que Merton peut dresser un portrait plus complet du renoncement à soi. Afin d'accompagner Merton dans son effort de présenter les grands traits du renoncement à soi, nous traiterons successivement : i) du renoncement à soi : une réalité multi facette, ii) du renoncement à soi : le péché des origines et l'état de pécheur, iii) du renoncement à soi et de l'ascèse monastique : un moyen, iv) du renoncement à soi : dans la ligne des traditions bibliques et monastiques, v) du renoncement à soi : dans la ligne d'une spiritualité kénotique, vi) du renoncement à soi : radicalité et profondeur, vii) du renoncement à soi : renoncement à sa volonté propre, vœu d'obéissance et prise de la croix, viii) du renoncement à soi : accomplissement de la volonté de Dieu.

i) Le renoncement à soi : une réalité multi facette

Multi facettes, le renoncement s'insère dans toutes les sphères de la vie du moine, tel que l'expose Merton dans l'ensemble des écrits et conférences retenus. Ce renoncement touche en tout premier lieu au monde dans et duquel le moine vit en retrait, comme s'il y vivait en véritable marginal². Il touche également l'habitat du moine et son confort physique (vœu de pauvreté), son alimentation (jeûne et abstinence), son autonomie (vœu de pauvreté et d'obéissance), sa mobilité (vœu de stabilité), sa vie affective et sexuelle

¹ Le lecteur est invité à consulter l'Annexe n° 2 : Matériel soumis à l'étude pour chacun des trois volets de la recherche et l'Annexe n° 5 : Tableau du nombre de documents dans lesquels nous retrouvons l'une ou l'autre des cinq composantes de la triple clé biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a pour chacun des trois volets de la recherche.

² T. MERTON. «Thomas Merton's View of Monasticism Informal talk delivered at Calcutta, October 1968», *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973, p. 305.

(vœu de chasteté), ses propres intérêts (vie communautaire) et ses façons de faire, de penser et de vivre (vœu de conversion des mœurs)¹.

ii) Le renoncement à soi : le péché des origines et l'état de pécheur

Le renoncement spécifie toute la vie monastique et lui donne un visage précis, celui d'une vie ascétique. Ce chemin de vie ascétique s'est vu imposé dès les débuts de l'aventure monastique comme une voie privilégiée pour corriger, à sa source, certains réflexes propres du pécheur qu'est l'humain, affirme Merton à maintes occasions. C'est à cause de sa condition pécheresse, mystérieusement explicable par la doctrine du péché originel, poursuit Merton, que l'humain se voit incapable de vivre naturellement ouvert et tourné vers son Dieu présent et agissant en lui, et incapable de se vivre soumis à la volonté de Dieu et dans la mouvance de son Esprit². C'est à cause de ce péché des origines, que Merton s'écrie avec l'apôtre des nations : « Vraiment ce que je fais je ne le comprends pas : car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais. » (*Rm 7, 15*)³

Sans nier l'existence du péché des origines, bien au contraire, Merton prend ses distances face au concept d'une nature humaine déchue, concept soutenu par la scolastique⁴. Il se sent plus à l'aise avec la tradition cistercienne et sa vision bernardienne plus positive de la personne humaine. Aussi, écrira-t-il à ce sujet en 1958 :

St. Bernard never regards human nature as evil, or as the source of evil. On the contrary, what is made by God in His own image and likeness must necessarily be a great good, and the saint declares that it is a real evil for men to ignore the good that is in themselves.

¹ T. MERTON. «Monastic Peace», *The Monastic Journey*, [...], 1992 (1958), p. 62-66.

² T. MERTON. *The Cross : Victory over Death*, conférences données par Merton le 22-03-1964 (faces A et B) et répertoriées sous les titres de : *Preparation for Death* et *Place of a Spiritual Father in the Life of a Monk* [...], Merton AA 2455, 1988, faces A et B.

³ Pour assurer une meilleure fluidité dans la lecture de notre recherche et parce qu'il existe une traduction officielle française de la *Bible de Jérusalem*, nous avons décidé d'inclure dans leur version française de l'édition 1998 de la *Bible de Jérusalem* les citations bibliques auxquelles réfère Merton. Nous avons fait de même lorsque nous citons des extraits de la *Règle de saint Benoît* puisqu'il existe également des traductions françaises officielles de cette *Règle* dont celle d'Adalbert du Vogüé.

T. MERTON. *The Uses of Chastity*, conférence donnée le 5-07-1965 et répertoriée sous le titre de : *Vow of Chastity* aux Archives du Centre Thomas Merton, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2131, 1988, face B.

⁴ T. MERTON. *Surrender to God*, conférence donnée le 8-08-1965 et répertoriée sous le titre de : *Philoxenus on Chastity* [...], Merton AA 2904, 1995, face B.

Indeed, this ignorance of the good that is within us leads into every sin, makes us resemble the beasts rather than God.¹

Même si la nature humaine est foncièrement bonne, comme l'affirme saint Bernard, et même si l'âme humaine héberge effectivement le Christ², le péché des origines ne peut être nié. Il continue à faire des ravages et à déformer l'humain, comme l'affirme Merton dans son commentaire d'un texte monastique éthiopien, alors qu'il partage à ses novices une interprétation originale du péché des origines et de ses méfaits sur la nature humaine.

Il leur affirme à cet effet le 14-10-1964 :

Now the way where the Ethiopian text starts out with it is that man with Adam underwent a wrong kind of conversion, a conversion in the wrong direction. The nature of man was converted to a nature that was not proper to man. So this takes you back to the beginning of the thing and it starts with the principle that we are not what we are suppose to be. So the conversion of manners therefore is going to mean that we become what we ought to be, to be the kind of people that God made us to be. [...] So we have a nature that is not our nature. This is a strict theology. We have a nature that is not proper to us. It is a nature which acts according to what is not good for us. Therefore, sin is regarded as a sort of second nature. So, where do we start then: people whose nature has become, as it were, oriented to sin. Sin is second nature to us.³

Pécheur, poursuit Merton, l'humain se vit incapable d'entrer en sa réelle dépendance de créature vis-à-vis son Dieu. Il n'a pas encore fait l'expérience d'être 'de Dieu', comme le proclame ainsi le psalmiste : « Sachez-le, c'est Yahvé qui est Dieu, il nous a faits et nous sommes à lui, son peuple et le troupeau de son bercail. » (*Ps*100, 3)⁴. Aussi, Merton dit-il à ses novices le 22-03-1964 :

This is the paradox, and the problem of sin is, that actually, we should live this way of total dependence on God, receiving everything from Him and we can't. Why can't we? Because we are thrown back on ourselves and we insist on running the show. We can't help running this show of self as long as he got us by the

¹ T. MERTON. «Monastic Peace», [...], 1992 (1958), p. 51-52.

² T. MERTON. «Christian Freedom and Monastic Formation», [...], 1962, p. 292.

³ T. MERTON. *Becoming Our True Self*, conférence donnée le 14-10-1964 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...]. Merton AA 2230, 1989, face A.

⁴ T. MERTON. *Poverty and Religious Experience*, conférence donnée le 24-07-1963 et répertoriée sous le titre de : *Summing up the Essence of Christian Life*, aux Archives du Centre Thomas Merton, Kansas City, MO, The National Catholic reporter Publishing Co, Credence Communications, Merton AA 3019, 1996, face A.

neck. We will do it as soon as he lets go; we fall back into our self and we become autonomous.¹

Pécheur, affirme Merton, l'humain se voit également incapable de se vivre véritablement libre de tout, pour être pure disponibilité à son Dieu, totale réceptivité à l'amour de Dieu, pour être vraiment qui il est, en totale transparence de l'humanité de Dieu en lui². Plus encore, l'humain se voit s'opposer, souvent bien malgré lui, à la volonté de Dieu sur lui, tout comme cela est arrivé à Pierre lors de son triple reniement, alors même que ce reniement lui avait été explicitement annoncé par son Maître. (*Mt* 26, 34)³ Il n'y a donc aucune surprise à réaliser avec Adam de Perseigne, écrit Merton, que le postulant arrive au monastère, *déformé* par le « vieil homme » en lui, désireux de revêtir « l'homme nouveau », et prêt à travailler avec vigueur et détermination pour corriger et combattre ces déformations imposées par le « vieil homme »⁴.

iii) Le renoncement à soi et l'ascèse monastique : un moyen

Ce sera l'objet de l'ascèse monastique d'aider le novice à combattre ces déviations propres au « vieil homme », déviations qu'Adam de Perseigne décrit ainsi sous la plume de Merton :

What is the deformity of the old man that has to be put away? It is a kind of madness, the *insania vanissimae vetustatis*, irrationality, vanity, deformity of the soul, the madness of an insane love, *amentia insani amoris*. As St. Paul says, it is the condition of a soul "corrupted by the desire of error". (*Ep.* 4, 22)

To become a novice is therefore to seek "therapy" for this *amentia*: this condition of soul which make us love what is unreal.⁵

¹ T. MERTON. *The Cross : Victory over Death*, conférence donnée le 22-03-1964 et répertoriée sous le titre de : *Preparation for Death*, [...], Merton AA 2455, 1988, face A.

² T. MERTON. «A Life Free from Care», *Cistercian Studies*, vol. 5, n° 3, 1970 (1965), p. 223 et *Solitude : Breaking the Heart*, conférence donnée le 20-08-1965 et répertoriée sous le titre de : *Solitary Life – Life Without Care (Departure Address)* aux Archives du Centre Thomas Merton, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2099, 1988, face A.

³ *Mt* 26, 34 : « Jésus lui répliqua : « En vérité je te le dis : cette nuit même, avant que le coq chante, tu m'auras renié trois fois. »

T. MERTON. *The Patience of Conversion*, conférence donnée le 17-05-1965 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2232, 1988, face B.

⁴ T. MERTON. «Christian Freedom and Monastic Formation», [...], 1962, p. 293.

⁵ T. MERTON. «Christian Freedom and Monastic Formation», [...], 1962, p. 293-294.

Ce sera donc la préoccupation première de l'ascèse monastique que d'offrir à chaque moine un cadre de vie favorisant la mise en forme de « l'homme nouveau » en lui, c'est-à-dire, le dégagement du creux de son âme, de cette beauté et de cette bonté inaltérées en lui, bref, le dégagement de son être tel que créé à la ressemblance et à l'image de Dieu¹. Chaque moine devra donc veiller à déloger les obstacles qui l'empêchent de se conformer à l'image du Christ vivant en lui, afin de permettre à la grâce du Christ d'opérer en lui, dit Merton à ses novices.² Le moine s'engagera d'ailleurs publiquement sur cette voie de transformation intérieure par le biais de ses vœux religieux et plus particulièrement par son vœu de conversion des mœurs. Ce sera le but de sa vocation monastique.

Chez Merton, l'ascèse monastique ne vise donc pas à réprimer ou punir une nature humaine vile et viciée. Au contraire, elle cherche à dégager le beau et le bon propre à chaque moine. Elle vise à le désenrouler de sur lui-même pour l'ouvrir à l'autre et à l'Autre, pour l'engager dans le véritable don de soi propre à l'Amour³. Le moine doit progressivement apprendre à se décentrer totalement de lui, apprendre à devenir libre de lui-même, pour être capable de se donner sans attendre de retour quel qu'il soit⁴. C'est à ce dégagement de l'amour que convie Merton lors sa dernière prise de parole le 10-12-1968 :

The whole purpose of the monastic life is to teach men to live by love. The simple formula, which was so popular in the West, was the Augustinian formula of the translation of *cupiditas* into *caritas*, of self-centered love into an outgoing, other-centered love. In the process of this change, the individual ego was seen to be illusory and dissolved itself, and in place of this self-centered ego came the Christian person, who was no longer just the individual but was Christ dwelling in each one. So in each one of us the Christian

¹ T. MERTON. *Surrender to God*, conférence donnée le 8-08-1965 et répertoriée sous le titre de : *Philoxenus on Chastity*, [...] Merton AA 2904, 1995, face B.

² T. MERTON. *The Quest. The Quest for the Grail and Conversion of Manners*, conférence donnée le 1-05-1962 et répertoriée sous le titre de : *Feast of St. Robert*, [...], Merton AA 3403, 2001, face B; *The Holy Rule – On Humility*, conférence donnée le 20-07-1962 et répertoriée sous le titre de : *On Humility* aux Archives du Centre Thomas Merton, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2105, 1988, face B; *Becoming Our True Self*, conférence donnée le 14-10-1964 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2230, 1989, face A.

³ T. MERTON. «A Life Free from Care», [...], 1970 (1965), p. 221.

⁴ T. MERTON. *The Holy Rule – On Humility*, conférence donnée le 20-07-1962 et répertoriée sous le titre de : *On Humility* [...], Merton AA 2105, 1988, face B.

person is that which is fully open to all other persons, because ultimately all other persons are Christ.¹

La vie de renoncement que l'ascèse monastique impose et les multiples facettes qu'elle propose n'ont aucune valeur en soi et ne doivent pas être recherchées pour elles-mêmes. Les renoncements exigés par la vie monastique se situent dans l'ordre des moyens nécessaires à l'obtention d'un but, et non dans celui d'une fin en soi. C'est une évidence pour Merton.

iv) Le renoncement à soi : dans la ligne des traditions bibliques et monastiques

Ce chemin de renoncement est privilégié par le monachisme chrétien dès ses origines, comme le démontre Merton dans sa conférence intitulée : *Cassian : Three Renunciations which lead to Contemplation*². Ce chemin 'royal' est celui que Dieu propose à Abraham et celui que Jésus exige de tous ses disciples. C'est le sens de l'invitation que Yahweh fait à Abraham, poursuit Merton, lorsque « Yahvé dit à Abram : < Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père, pour le pays que je t'indiquerai. > » (*Gn 12, 1*)³. Commentant ce passage vétérotestamentaire proposé par Cassien dans une de ses *Conférences*, Merton identifie les secteurs de renoncement auxquels est convié le moine. Ce dernier, dit-il, doit renoncer à ses possessions (c'est son pays) et à ses façons de faire, d'être, de penser et même de vivre (ce sont sa parenté et la maison de son père)⁴. Ces renoncements aideront le moine à se mettre en marche, comme Abraham, vers ce pays que Dieu lui indiquera.

Renoncer à ces façons de faire, d'être, de penser et de vivre peut vouloir également dire renoncer à l'esprit du monde. Dans le double contexte de l'importance du « quitter le monde » propre à tradition monastique occidentale, et de l'infiltration de cet esprit du

¹ T. MERTON. «Marxism and Monastic Perspectives», *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973 (1968), p. 333-334.

² T. MERTON. *Renunciation and Contemplation*, conférence donnée en mai 1963 et répertoriée sous le titre de : *Cassian : Three Renunciations which Lead to Contemplation*, [...], Merton AA 2073, 1987, face A.

³ T. MERTON. *Renunciation and Contemplation*, conférence donnée en mai 1963 et répertoriée sous le titre de : *Cassian : Three Renunciations which Lead to Contemplation*, [...], Merton AA 2073, 1987, face A.

⁴ T. MERTON. *Renunciation and Contemplation*, conférence donnée en mai 1963 et répertoriée sous le titre de : *Cassian : Three Renunciations which Lead to Contemplation*, [...], Merton AA 2073, 1987, face A.

monde dans les monastères en pleine crise face au vœu d'obéissance, Merton attire l'attention de ses novices sur les ravages de cet esprit du monde et précise ce qu'il entend par l'esprit du monde¹. Pour ce faire, il se range derrière les apôtres Jean (1 Jn 2, 15-17)² et Jacques (Jc 3, 14-17)³.

Aux novices à qui il adressait la parole le 17-05-1965, il affirme :

Let us take a look at what St. John gives you ... this again is behind the spirit of this vow [conversion of manners] «Do not love the world or the things in the world, if anyone loves the world» (1 Jn 2, 15) [...] There are all sorts of things that you can say about the world. It is very good, it is fine, it is progress but the fact remains, there is a point of view from which if you love this, what is called the world, in this sense of the love of the flesh, love of the eyes, if you do this, it is incompatible with the love of the Father. They don't go together and therefore what we have to do is make a decision and no matter what you say about the New Testament, the Gospel, in long run you get back up to this final decision. In the end, the person has to make a decision as to what he is really going to love.⁴

À ses novices, confrontés à la crise actuelle liée à leur vœu d'obéissance, il affirme le 31-05-1965 :

Let's close with a little section on St. James. He has been talking about worldly wisdom. He is talking with his own word of competition (Jc 3, 14-18). [...] Everybody that is coming here leaves it outside but there are relics of it and the chief relic is in this spirit of competition. There remains a spirit of competition, a

¹ T. MERTON. *The Commitment to Conversion*, conférence donnée le 31-05-1965 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners* [...], Merton AA 2233, 1988, face A.

² 1 Jn 2, 15-17 :

15 N'aimez pas le monde, ni ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui ;

16 car tout ce qui est dans le monde, la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'orgueil de la vie, ne vient pas du Père, mais vient du monde.

17 Et le monde passe, et sa convoitise aussi ; mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement.

³ Jc 3, 14-17 :

14 Mais si vous avez dans votre cœur une jalousie amère et de la rivalité, ne vous glorifiez pas et ne mentez pas contre la vérité.

15 Cette sagesse n'est pas celle qui vient d'en haut ; mais elle est terrestre, charnelle, démoniaque.

16 Car là où il y a jalousie et rivalité, il y a du désordre et toute espèce de pratiques mauvaises.

17 La sagesse d'en-haut est d'abord pure, ensuite pacifique, modérée, conciliante, pleine de miséricorde et de bons fruits, sans partialité, sans hypocrisie.

⁴ T. MERTON. *The Patience of Conversion*, conférence donnée le 17-05-1965 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners* [...], Merton AA 2232, 1988, face B.

spirit of rivalry and a spirit of worrying about people getting ahead of us, worrying about other people getting something that we don't have. [...] The way to look at that, the way to handle that is to realize that this is a relic of worldliness and it is something that we can get rid of, and we don't have to be bothered with this sort of thing.¹

Non seulement le moine doit renoncer à l'esprit du monde, mais il doit surtout renoncer à lui-même, poursuit Merton, et ce, afin de tendre à cette pureté de cœur si chère à Cassien et à toute la tradition monastique qu'il a initiée². À cet égard voici ce que Merton confie à ses novices en sa conférence de mai 1963 :

So therefore what he [Cassian] is saying is that conversion of manners that we embrace as monks is embracing a kind of life in which we are progressively stripped from possessions, from our way of handling things and from our thought so that we are left, spiritually speaking, naked and poor and in a position where we can be moved immediately and directly by God. [...] "into the land which I will show thee." [...] It is putting ourselves into a position where we are led by God. We are led to the place that He will show us, where we can't get by ourselves [...] so that the perfection then of the life that we have come to live is to be led into a land that we haven't even sought. This is the real perfection of life. Now this goes to remember the first *Conference of Cassian* about purity of heart. [...]

The three renunciations are the preparing for sowing and this is the harvest and the kingdom of God. This is the purity of heart. He says that the *scopost* of the monastic life is purity of heart and you are completely cleaned out from anything that would be in the way of God and then the seed is sown. When we come to the monastic life we become good ground and the seed is sown and no weeds and the seeds have the full chance to grow and the harvest comes.³

Cette vie de renoncement demandée par Yahweh à Abraham, et bien sûr à sa descendance, est aussi exigée par Jésus à qui veut le suivre. Le chapitre 19 de l'*Évangile de Matthieu* le certifie, affirme Merton, alors que Jésus lui-même invite à la chasteté

¹ T. MERTON. *The Commitment to Conversion*, conférence donnée le 31-05-1965 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2233, 1988, face A.

² T. MERTON. «Cassian's Conference 1 : De Monachi Intentione et Fine», *Thomas Merton : Cassian and the Fathers. Initiation into the Monastic Tradition, Monastic Wisdom Series n° 1*, Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 2005, p. 204-205.

³ T. MERTON. *Renunciation and Contemplation*, conférence donnée par Merton en mai 1963 et répertoriée sous le titre de : *Cassian : Three Renunciations which Lead to Contemplation*, [...], Merton AA 2073, 1987, face A.

(Mt 19, 10-12)¹ et à la pauvreté (Mt 19, 21. 27)². Cette vie de renoncement marque toute l'ascèse bénédictine poursuit Merton³.

v) Le renoncement à soi : dans la ligne d'une spiritualité kénotique

Cette ascèse, qu'encadre la *Règle* bénédictine, vise à aider le moine à gravir les échelons de l'humilité (*RB* 7), affirme Merton. Ainsi, à l'exemple du Christ qui s'est anéanti lui-même (*Ph* 2, 6-8)⁴, le moine doit chercher à se vider de lui-même⁵ et prendre la dernière place, comme l'y invite Jésus dans la parabole lucanienne sur le choix des places (*Lc* 14, 8-11)⁶. Cette parabole unique à l'évangéliste Luc, résume à elle seule, affirme

¹ Mt 19, 10-12 :

10 Ses disciples lui dirent : Si telle est la responsabilité de l'homme à l'égard de la femme, il n'est pas avantageux de se marier.

11 Il leur répondit : Tous ne comprennent pas cette parole, mais seulement ceux à qui cela est donné.

12 Car il y a des eunuques qui le sont dès le sein de leur mère ; il y en a qui le sont devenus par (la main) des hommes, et il y en a qui se sont rendus eunuques, à cause du royaume des cieux. Que celui qui peut comprendre comprenne.

² Mt 19, 21 et 27 :

21 Jésus lui dit : Si tu veux être parfait va, vends ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux. Puis viens, et suis-moi.

27 Alors Pierre prit la parole et lui dit : Voici que nous avons tout quitté et que nous t'avons suivi, qu'en sera-t-il pour nous ?

T. MERTON. *The Quest. The Quest for the Grail and Conversion of Manners*, conférence donnée le 4-05-1962 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners : Goodness*, [...], Merton AA 3403, 2001, face A et *The Uses of Chastity*, conférence donnée le 7-06-1962 et répertoriée sous le titre de : *On Chastity : Christian Virginity*, [...], Merton AA 2131, 1988, face A.

³ T. MERTON. *The Holy Rule – On Humility*, conférence donnée par Merton le 11-07-1962 et répertoriée sous le titre de : *Holy Rule*, [...], Merton AA 2105, 1988, face A.

⁴ *Ph* 2, 6-8 :

6 lui dont la condition était celle de Dieu, il n'a pas estimé comme une proie à arracher d'être égal avec Dieu,

7 mais il s'est dépouillé lui-même, en prenant la condition d'esclave, en devenant semblable aux hommes ; après s'être trouvé dans la situation d'un homme,

8 il s'est humilié lui-même en devenant obéissant jusqu'à la mort, la mort sur la croix.

⁵ T. MERTON. *Becoming Our True Self*, conférence donnée par Merton le 14-10-1964, et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...] Merton AA 2230, 1989, face A.

⁶ *Lc* 14, 8-11 :

8 Lorsque tu es invité par quelqu'un à des noces, ne va pas occuper la première place, de peur qu'une personne plus considérée que toi n'ait été invitée,

9 et que celui qui vous a invités l'un et l'autre ne vienne te dire : Cède-lui la place. Tu aurais alors la honte d'aller occuper la dernière place.

10 Mais, lorsque tu es invité, va te mettre à la dernière place, afin qu'au moment où viendra celui qui t'a invité, il te dise : Mon ami, monte plus haut. Alors ce sera pour toi un honneur devant tous ceux qui seront à table avec toi.

11 En effet quiconque s'élève sera abaissé, et celui qui s'abaisse sera élevé.

Merton, toute la *Règle de saint Benoît*¹. En invitant le moine à grandir en se faisant petit, cette parabole, confie Merton à ses novices, traduit bien la spiritualité kénotique qui a inspiré saint Benoît et sa *Règle*, spiritualité qui façonne aujourd'hui encore, la spiritualité bénédictine. Cette spiritualité kénotique, Merton la présente ainsi à son auditoire :

So underlying this [Lc 14, 8-11] is this idea of self emptying and this again is St. Benedict quite in there with kenotic spirituality. It's a kenotic spirituality, spirituality of emptying. Why? Because Christ emptied Himself. This is the spirituality of the cross and the importance of this particular emphasis on descending is crucial in the monastic life, because of the danger in the monastic life that practice of virtue and asceticism may very easily become an ascent. If we look at our crucifixion as a self emptying then we will be protected against the danger of acquiring virtues and getting into the first place ascetically because this is a danger St. Benedict had in mind.²

La radicalité inhérente à cet évidement de soi, à ce renoncement à soi, transparait également en cette réalité de la capitulation de soi ou reddition devant Dieu. C'est le « surrender to God », sur lequel Merton revient à plusieurs reprises et qu'il réitère à sept occasions au moins dans sa conférence intitulée : *Hermits : Breaking the Heart, N.C.R.*³. Merton, y commentant une histoire hassidique de Martin Buber sur le voleur expérimenté, invite ses novices à ne pas perdre de temps, et à se laisser « briser la serrure du cœur » par Dieu, tout comme le voleur expérimenté, par souci d'efficacité, décide de tout simplement briser la serrure de la porte pour entrer en la demeure, au lieu de perdre son temps à « ré essayer » avec d'autres clés.

vi) Le renoncement à soi : radicalité et profondeur

Cette radicalité de renoncement à soi à laquelle est convié le moine par sa vocation monastique, et le chrétien par sa vocation baptismale, tous la vivront ultimement au moment de leur mort, affirme Merton. Car, c'est à ce moment crucial où chacun se voit dépouillé de tout ce qui est mortel en lui, qu'il fait l'expérience de cette partie

¹ T. MERTON. *The Holy Rule – On Humility*, conférence donnée par Merton le 11-07-1962 et répertoriée sous le titre de : *Holy Rule*, [...], Merton AA 2105, 1988, face A.

² T. MERTON. *The Holy Rule – On Humility*, conférence donnée par Merton le 11-07-1962 et répertoriée sous le titre de : *Holy Rule*, [...], Merton AA 2105, 1988, face A.

³ T. MERTON. *Solitude Breaking the Heart*, conférence donnée par Merton le 28-01-1968 et répertoriée sous le titre de : *Hermits : Breaking the Heart, N.C.R.*, [...], Merton AA 2099, 1988, face B.

indestructible de lui que Merton décrit ainsi : « this one thing which is our reality and which God preserves for ever and which nobody can touch. [...] that little grain of gold, the “spark of the soul”.¹ » Cette partie indestructible de soi est ce lieu secret des profondeurs humaines où l’humain peut trouver son Dieu, et à partir duquel il peut se vivre véritablement libre. C’est ce que confie Merton à ses confrères en décembre 1965 alors qu’il réfléchit, à la suite de Rilke², sur l’étonnante espérance des juifs, bestialement parqués en camps de concentration lors de la seconde guerre mondiale. Voici ce qu’il leur dit :

They [the Jews] had to discover that when everything is taken away you can still be free. In fact, the freedom you have when everything has been taken away is the real freedom. And this is what I mean about monastic life and asceticism: this is what we are here to find out. [...] It is good sometimes to be cornered and have everything taken away in order to be forced. Most people don’t reach this kind of freedom unless they are forced. Nobody is going to let everybody take everything immediately, just like that. We don’t even know how to do it. Even while doing it, we preserve for ourselves a nice little ring of security where we have the dashboard operating in full force and all the dials right there. But you have to give up even the dashboard.

This deep religious freedom comes only with grace and the love of God and faith in the presence of God.

[...] But when you conceive God as a protecting nearness which does not permit final destruction, what is the implication of that? When do you get to know this particular God for real? This is the God of the Psalms, who is nearer to us at the point which is just before final destruction. Remember the imagery in the Psalms about the man who is just about to go under and he didn’t, and it seemed like the limit and it wasn’t. When you go down and down and down, and everything is taken away and taken away and taken away till you get down to the last little bit of you that is left before the whole thing is snuffed out, *there* you find God. God is where this little seed of you, this little kernel of gold, is left. Real freedom is the freedom to be able to come and go to that center, and to be able to do without everything that is not immediately connected with it. Because when you die, that is all that is left.

¹ T. MERTON. «The Ascetic Life, Experience of God and Freedom», *Cistercian Studies*, vol. 9, n° 1, 1974 (1965), p. 64 et *True Freedom*, conférence donnée par Merton le 19-12-1965 et répertoriée sous le titre de : *Freedom and Spontaneity*, aux Archives du Centre Thomas Merton, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2803, 1995, face B.

² Rainer Maria Rilke est un poète autrichien décédé en 1926.

When we die, everything is destroyed except what is important, this one thing which is our reality and which God preserves for ever and which nobody can touch. [...] But you have to be in contact with that deep inner centre. And we do not normally get into that contact unless we are sometimes brought to the edge of what looks like destruction. In other words, we have to be facing the reality of the possible destruction of everything else in order to know that this will not be destroyed. You have to experience the difference. If a person once has access to this centre he is absolutely as free as a person can be. Nothing can touch that.¹

vii) Le renoncement à soi : renoncement à sa volonté propre, vœu d'obéissance et prise de sa croix

Un tel renoncement à soi, dans une telle radicalité et à une telle profondeur, exige du moins un entraînement de tous les jours. L'ensemble des moyens proposés par l'ascèse monastique converge tous vers ce même but qu'est le renoncement à soi. Mais une place privilégiée est accordée par Merton au renoncement à sa volonté, renoncement inhérent au vœu d'obéissance, puisque ce vœu exige la soumission de sa volonté à celle d'un tiers, accueilli dans la foi comme représentant véritable du Christ². En effet, pour Merton, le vœu d'obéissance s'avère être le plus exigeant des vœux parce qu'il atteint le moine en ce lieu très profond et très intime de lui qu'est sa volonté³. De tous les vœux, poursuit Merton, c'est celui qui, avec les années, devient le plus difficile à vivre car, dit-il, l'on ne s'habitue jamais à soumettre sa volonté à celle d'un autre et à se voir progressivement dépouillé de ce à quoi l'on tient le plus. Ce vœu d'obéissance implique en lui-même une dimension sacrificielle évidente comme d'ailleurs l'ensemble des vœux et des actes de renoncement⁴. Aussi, renoncement et prise de la croix ne peuvent qu'être intimement liés, comme l'affirme Merton aux moines de son monastère quelques mois avant son décès :

Now the thing that this particular desert father reported by Cassian, the basic thing he emphasizes, the purpose of the idea is living the

¹ T. MERTON. «The Ascetic Life, Experience of God and Freedom», [...], 1974 (1965), p. 63-64 et *True Freedom*, conférence donnée par Merton le 19-12-1965 et répertoriée sous le titre de : *Freedom and Spontaneity* [...], Merton AA 2803, 1995, face B.

² T. MERTON. *Obedience. A Means of Letting Go*, conférence donnée entre les 5-02-1964 et 5-08-1964, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2616, 1992, face B.

³ T. MERTON. *Obedience. A Means of Letting Go*, conférence donnée entre les 5-02-1964 et 5-08-1964, [...], Merton AA 2616, 1992, face B.

⁴ T. MERTON. *Obedience. A Means of Letting Go*, conférence donnée entre les 5-02-1964 et 5-08-1964, [...], Merton AA 2616, 1992, face A.

being united with the cross of Christ, the death, resurrection of Christ in our life means, translated into practical action, means the renunciation of our own desires, the renunciation of our own will, of course this is pretty standard in all ascetic theology. [...]

What does the cross mean in the *Rule of St. Benedict*? [...] It doesn't mean martyrdom [...]. Obedience, renunciation of one's own will, humility. [...] So it's humility, obedience, self-renunciation, renunciation of one's own will. [...] And in St. Benedict and in western monasticism generally that is what the cross has up to dying to one's own desires in order to be led by the Spirit. [...].

This is the cross of Christ and you are going to renounce all you desire and of course that's behind the theology of the vow of poverty, chastity and obedience. These are particular specified ways of renouncing desires. You renounce the desire for property, you renounce the desires for family life and married love and the desire for your own autonomy.¹

viii) Le renoncement à soi : accomplissement de la volonté de Dieu

Si le moine renonce à sa volonté, affirme Merton, c'est pour l'obtention d'un bien supérieur². Et ce bien supérieur, c'est l'accomplissement de la volonté de Dieu sur soi. Plus encore, c'est de réussir à suffisamment faire corps avec cette volonté de Dieu, que celle-ci n'est plus exogène, mais endogène, c'est-à-dire vécue comme sa volonté propre. C'est le sens des propos de Merton à ses novices, le 26-08-1964 alors qu'il leur dit :

The higher good that I get from renouncing my own will is that God's will is done in me. Now there is the thing, there is another aspect of it that is very important is that God's will is done in me not as the will of somebody outside me but as my own will. This is the most important thing. If you miss this thing, the whole thing is missed. It is not a greater good for me simply to renounce my own freedom, my own free exercise of my will, in order to have God's will imposed on me from the outside. [...] The greater good is that I renounce my will in order to freely embrace God's will, in order to make God's will my own or in order to have God makes my will

¹ T. MERTON. *Renunciation of Desire and Will*, conférence donnée le 7-07-1968 et répertoriée sous le titre de : *Redwoods. Cassian : Renunciation of Our Own Desires and Own Will*, aux Archives du Centre Thomas Merton, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2074, 1988, face B.

² T. MERTON. *The Vow of Conversion*, conférence donnée le 26-08-1964 et répertoriée sous le titre de : *Vow of Conversion of Manners*, aux Archives du Centre Thomas Merton, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2228, 1988, face B.

his will. In other words so that my act of freedom becomes God's act in me. [...]

The thing is, that I should want the thing that God wants. I am not only doing the thing He wants, but I want what He wants. That is the higher good. If I do the thing that God wants, that's enough but it is not only renunciation, it is not really the cross, willing it as my own will. In other words, to be a saint is a person that when he does his own will, he is doing the will of God. What does make the distinction clear? It is the origin of it. The root of it is in God, not in myself. [...]

So that what I do when I renounce my will is that I renounce simply acting according to my own will. I become free in such a way that my free act starts in God and I complete it in me. This is the greater good. This is the good we are striving for. This is really a greater good. The good because it means to say that I renounce my own will as a sort of separate being batting around in an outer space somewhere and I become an instrument of God's will, so that my will and the will of Christ become one.¹

En résumé

En bref, si nous voulons résumer la pensée de Merton sur cette incontournable réalité du **renoncement** dans le monachisme chrétien occidental, nous pouvons affirmer que la pensée mertonienne s'inscrit dans la droite ligne de la tradition monastique chrétienne qui accorde à l'ascèse une place de premier plan. Pour Merton, comme pour les Pères monastiques à l'origine de l'aventure monastique et des aventures bénédictine et cistercienne, la vie de renoncement, à laquelle s'engage le moine, touche à la fois à son environnement, aux divers secteurs de sa vie physique, psychique et spirituelle et aux divers niveaux de sa personne et ce, jusqu'à toucher à son « moi profond »². **Profondeur et radicalité** marquent donc cette vie de renoncement. Malgré toute son importance, l'ascèse monastique se situe cependant dans l'ordre des **moyens** et non dans l'ordre d'une fin. En effet, toute cette ascèse monastique vise à aider l'ascète à entrer en sa « Terre promise » (Gn 12, 1), à l'aider à devenir cet « homme nouveau », à devenir cet humain créé à l'image de Dieu et à la ressemblance du Christ. Cette vie de renoncement, si caractéristique de la vie monastique, s'avère donc être la pierre angulaire de ce chemin de

¹ T. MERTON. *The Vow of Conversion*, conférence donnée le 26-08-1964 et répertoriée sous le titre de : *Vow of Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2228, 1988, face B.

² Merton ne définit pas vraiment ce qu'il entend par le « moi profond ».

transformation intérieure, de ce chemin de conversion personnelle, qui mènera le moine à son accomplissement comme personne humaine créée par Dieu et qui le mènera à sa plénitude d'être et à sa pleine stature, en le libérant des obstacles inhérents à sa condition de pécheur. Le moine, par vocation, se voit donc appelé à vivre une véritable mutation, un véritable passage vers des horizons nouveaux, ce qui ne peut s'opérer sans douleur. À l'exemple du Christ, il est appelé à prendre sa croix, la croix des multiples morts que lui impose sa vie de renoncement.

4.2.2 La prise de la croix

Introduction

Si la réalité du renoncement domine les écrits et conférences de Merton consacrés au monachisme chrétien, la croix y occupe une place centrale et Merton y revient à de nombreuses reprises. Cette réalité de la croix est traitée dans 10 des 14 écrits mertonniens, retenus pour ce volet de la recherche, et dans 22 des 43 conférences sélectionnées¹. Ces inévitables croix qui parsèment la vie humaine et bien sûr la vie du moine, Merton l'aborde sous divers aspects, tous complémentaires les uns des autres, et appelés à ne former qu'un seul ensemble d'éléments tous aussi importants les uns que les autres. Nous en ferons le tour en traitant successivement de : i) la prise de la croix : un survol, ii) vivre ses croix dans la *patientia Christi*, iii) vivre ses croix dans la foi et l'espérance, iv) vivre ses croix dans l'acceptation et la joie, v) vivre ses croix en union au Christ crucifié, vi) ses croix : lieu de rencontre du Christ, vii) ses croix : lieu de jaillissement de vie et de fécondité, viii) ses croix : lieu de conversion profonde, ix) la croix : au cœur de la spiritualité monastique, x) la croix : au cœur du vœu de conversion des mœurs, xi) croix, renoncement à soi et suite du Christ, xii) et la croix : au-delà des souffrances.

¹ Le lecteur est invité à consulter l'Annexe n° 2 : Matériel soumis à l'étude pour chacun des trois volets de la recherche et l'Annexe n° 5 : Tableau du nombre de documents dans lesquels nous retrouvons l'une ou l'autre des cinq composantes de la triple clé biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a pour chacun des trois volets de la recherche.

i) La prise de la croix : un survol

La croix, pour Merton, se veut l'expression des souffrances inhérentes à la vie humaine et propres à l'ascèse monastique. Sans aucune valeur en soi, elle ne doit pas être recherchée pour elle-même, poursuit Merton. La croix ne devient féconde que vécue en lien avec la croix du Christ : « scandale pour les Juifs et folie pour les païens » (1 Co 1, 23), rappelle Merton à la suite de l'apôtre des nations¹. C'est, lorsque greffées à la croix du Christ, que les croix supportées par les moines prennent tout leur sens, parce que, affirme Merton à ses novices, c'est par la croix du Christ que le salut a été introduit dans le monde². Aussi, Merton rappelle-t-il souvent aux futurs moines, qu'ils doivent prendre part à la passion du Christ, qu'ils doivent participer à ses souffrances, partager sa passion, communier à ses souffrances. En bref, ils doivent chercher à imiter le Christ dans sa propre étreinte de la croix³. C'est la raison pour laquelle Merton fait siennes ces paroles de l'apôtre Paul aux habitants de Philippiques :

⁸ Et même je considère tout comme une perte à cause de l'excellence de la connaissance du Christ-Jésus, mon Seigneur. A cause de lui, j'ai accepté de tout perdre, et je considère tout comme des ordures, afin de gagner Christ, ⁹ et d'être trouvé en lui, non avec une justice qui serait la mienne et qui viendrait de la loi, mais avec la justice qui est (obtenue) par la foi en Christ, une justice provenant de Dieu et fondée sur la foi. ¹⁰ Mon but est de le connaître, lui, ainsi que la puissance de sa résurrection et la communion de ses souffrances, en devenant conforme à lui dans sa mort. (*Ph* 3, 8-10)⁴

ii) Vivre ses croix dans la *patientia Christi*

Et, c'est pour cette même raison que Merton, en 1965, s'arrête longuement avec ses novices sur la patience du Christ⁵, la *patientia Christi*¹. Cette *patientia Christi*, les moines

¹ T. MERTON. *The Fully Human Being*, conférence donnée le 10-06-1965 et répertoriée sous le titre de : *Chinese Thoughts*, aux Archives du Centre Thomas Merton, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2906, 1995, face B.

² T. MERTON. *The Holy Rule – On Humility*, conférence donnée le 20-07-1962 et répertoriée sous le titre de *On Humility*, [...], Merton AA 2105, 1988, face B.

³ T. MERTON. *Becoming Our True Self*, conférence donnée le 14-10-1964 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2230, 1989, face A.

⁴ T. MERTON. *The Quest. The Quest for the Grail and Conversion of Manners*, conférence donnée le 1-05-1962 et répertoriée sous le titre de : *Feast of St. Robert*, [...], Merton AA 3403, 2001, face B.

⁵ T. MERTON. *The Patience of Conversion*, conférence donnée le 10-05-1965 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners* [...], Merton AA 2232, 1988, face A.

y sont conviés par leur vœu de conversion des mœurs. Elle fait d'ailleurs l'objet de leur supplication matinale dans le cadre de cette courte prière d'inspiration paulinienne : « May the Lord direct our heart and our body in the charity of God and in the patience of Christ.² » (2 Th 3, 5) C'est dans son commentaire à cette brève prière inscrite sur les murs du monastère, que Merton lève le voile sur le véritable sens de l'engagement monastique à revêtir cette *patientia Christi*. Il leur dit alors :

If you want to know what you're doing around here, this is what you are doing. Our hearts and our bodies, the interior and the exterior, the whole man in the charity of God, love of God and the patience of Christ, the whole story right there. The love of God, our whole life, tending towards God, our whole life directed towards God as to its final end. This is conversion of manners. And the patience of Christ means more than just sort of sitting there and holding it in without letting it out when you want to say something. This *patientia Christi*, if you take it in its deepest meaning, what does it lead you to? «Suffering». The passion of Christ, the patience of Christ in his fullest sense is the patience of Christ in his passion. So therefore, it is always getting back to the same central thing to live the vow of conversion of manners is to live the life of love of God which is set on the cross and sharing the cross of Christ and the patience of Christ on the cross. This ties it nicely.³

Eu égard à cette nécessité de revêtir la *patientia Christi*, Merton rappelle l'exigence de leur *Règle* de vie, ainsi formulée par leur fondateur à la fin du « Prologue » de sa *Règle* : « by patience we participate to the passion of Christ. » (*RB*, Prologue, 50)⁴ Cette *patientia Christi* revêt suffisamment d'importance pour avoir incité Merton à définir le vœu de conversion des mœurs comme un vœu de patience ou de *patientia Christi*. C'est ce qu'il atteste aux jeunes moines en formation alors qu'il leur dit :

So that's one of the standard thing. You make a vow of conversion of manners, strictly speaking you should be very clear as to the fact that you are explicitly making a vow of patience. Otherwise it doesn't go to work. You don't find this in the books, but this is

¹ *Patientia*, ae f. Action de souffrir, d'endurer, de supporter. H. GOELZER. *Dictionnaire latin français*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 424 .

² T. MERTON. *The Patience of Conversion*, conférence donnée le 10-05-1965 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners* [...], Merton AA 2232, 1988, face A.

³ T. MERTON. *The Patience of Conversion*, conférence donnée le 10-05-1965 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners* [...], Merton AA 2232, 1988, face A.

⁴ T. MERTON. *The Patience of Conversion*, conférence donnée le 10-05-1965 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners* [...], Merton AA 2232, 1988, face A.

certainly 9/10 of it. Because, if a person is not patient, he simply cannot keep this vow. This is the basic thing. The patience that is required, that is, laying down in the ground world, is that on which conversion of manners will be built. You can't really be transformed unless you have the patience to simply put up with a lot of stuff, because otherwise it is a prevention from being transformed.¹

Cette *patientia Christi* s'avère également suffisamment centrale à la vie monastique pour que Merton y revienne, en attirant l'attention de son auditoire sur un autre passage biblique de l'apôtre Pierre (1 *Pi* 1, 3-8)² dans lequel le premier pasteur de l'Église rappelle aux chrétiens les épreuves qu'ils sont appelés à traverser. À partir de ces quelques versets pétriniens, Merton insiste sur le fait que tous, encore aujourd'hui, ont effectivement à traverser de multiples épreuves (1 *Pi* 1, 6).

iii) Vivre ses croix dans la foi et l'espérance

Cependant, Merton souligne avec insistance avec l'apôtre Pierre que ces épreuves ne peuvent être vécues que dans la foi et l'espérance. Une foi et une espérance qui jaillissent du Christ ressuscité. Commentant ce passage néotestamentaire de l'apôtre Pierre, il dit à ses novices :

The whole thing is here (1 *Pi* 1, 3-8). What is that saying? What is the point? You got patience there, trials. He is giving you, he is not simply saying you got to bear with trials, but he is saying that you have to be able to bear with trials and what is it? He says it in three

¹ T. MERTON. *The Patience of Conversion*, conférence donnée le 10-05-1965 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners* [...], Merton AA 2232, 1988, face A.

² 1 *Pi* 1, 3-8 :

³ Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christ : dans sa grande miséricorde, il nous a engendrés de nouveau par la Résurrection de Jésus Christ d'entre les morts, pour une vivante espérance,

⁴ pour un héritage exempt de corruption, de souillure, de flétrissure, et qui vous est réservé dans les cieux, à vous

⁵ que, par la foi, la puissance de Dieu garde pour le salut prêt à se manifester au dernier moment.

⁶ Vous en tressaillez de joie, bien qu'il vous faille encore quelque temps être affligés par diverses épreuves,

⁷ afin que, bien éprouvée, votre foi, plus précieuse que l'or périssable que l'on vérifie par le feu, devienne un sujet de louange, de gloire et d'honneur, lors de la Révélation de Jésus Christ.

⁸ Sans l'avoir vu vous l'aimez ; sans le voir encore, mais en croyant, vous tressaillez d'une joie indicible et pleine de gloire,

T. MERTON. *The Patience of Conversion*, conférence donnée le 10-05-1965 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners* [...], Merton AA 2232, 1988, face A.

or four different ways. It's the resurrection, it's the living hope which comes from resurrection. Those two words: living hope are very important. Later on, he [...] gives you another description of living hope, but more in terms of faith. It is Christ present in our life even though we don't see him. This is another way of saying the same thing. Living hope. The living hope comes to us from the fact that Christ who has risen dwells in us even though we don't see him. We don't have to see him. This is one of the key concept of the monastic life on conversion of manners. Living by faith: «Christ whom we don't see» (1 *Pi* 1, 8). That's a key thought here «whom we don't see». This idea of not seeing is another essential in conversion of manners. You live according to something you don't see but you believe, because you have a living hope in this presence of Christ whom you love and whom you don't see.¹

iv) Vivre ses croix dans l'acceptation et la joie

Les souffrances de la vie en général et de la vie monastique en particulier ne doivent être cependant ni subies, ni vécues négativement, ni évitées, écrit Merton à une carmélite à l'occasion de ses engagements définitifs². Ces souffrances doivent être acceptées, écrit Merton aux lecteurs et lectrices de *Cistercian Studies*, avec lesquels il réfléchit sur le vœu de conversion des mœurs. Il leur dit alors :

There can be no doubt that one of the most important aspects of *conversatio morum* is the persevering determination to bear with patience and courage all the trials one may meet in the monastic life, carrying one's cross and following Christ. True monastic *conversatio* is not possible without a radical and generous disposition to accept all the sufferings and tribulation willed for one in God's divine plan, since these are a consequence of one's response to His call, and therefore play an important part in one's vocation. It is in a sense precisely to these trials that one has been called by grace, so that fidelity to grace demands this acceptance. Evasion and rebellion would be a failure of monastic *conversatio*, and might lead to loss of one's vocation.³

¹ T. MERTON. *The Patience of Conversion*, conférence donnée le 10-05-1965 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners* [...], Merton AA 2232, 1988, face A.

² T. MERTON. <Letter to a Carmelite Nun on Her Final Vows> dans : Sister Vera Marie, o.c.d. «Thoughts on Retreats for Nuns», *Review for Religious*, vol. 23, July, 1964, p. 479-480.

³ T. MERTON. «*Conversatio Morum*», [...], 1966, p. 134.

Plus encore, poursuit Merton, ces épreuves, et les souffrances qui leur sont associées, doivent être vécues dans la joie, comme il l'exprime clairement en s'aidant d'une citation d'Éphrem (†373), un père de l'Église :

«In all things that come upon him, in tribulation of all kinds, in need, and bodily care ... sickness and conflict ... struggle with evil spirits ... insults from other men ... in all these things he who desires to please the Lord must consequently rejoice and love and exult and be fervent with the zeal of the Lord and approach Him with perfect conduct – *cum perfectis moribus ad eum accedat.*»
This is *conversio morum!*¹

v) Vivre ses croix en union au Christ crucifié

Par dessus tout, ces souffrances ne doivent pas être traversées seul, mais avec le Christ ressuscité, victorieux de la mort et du péché, poursuit Merton, dans la suite de son message à cette carmélite, au seuil de son engagement perpétuel. C'est, unis au Christ crucifié, que les moines doivent vivre leur vie, affirme Merton, en endossant cette parole de l'apôtre Paul aux Galates : « Pour moi, que jamais je ne me glorifie sinon dans la croix de notre Seigneur Jésus Christ, qui a fait du monde un crucifié pour moi et de moi un crucifié pour le monde. » (*Ga* 6, 14)

Aussi, dit-il à ses novices :

But the real point of renunciation and mortification, which is not juridical, is spiritual. It is an ascetic proposition. [...] Something you centered your whole life on in the desire to be united with Christ crucified which we can't put on juridical terms. [...] So what a monk does? A monk is a man whose whole life is given to mortification in a sense of imitation of Christ dying to this world and to its deeds and desires so you are in the word of the apostle: «crucified to this world and this world to you» (*Ga* 6, 14).²

et ajoute-il au public plus vaste des *Collectanea Cisterciensia* :

Finally, *conversatio morum* means a consciousness of one's union with Christ crucified in the ordinary works and duties of the

¹ T. MERTON. «*Conversatio Morum*», [...], 1966, p. 136. Cette mise en italique est incluse dans le texte original paru dans *Cistercian Studies*.

² T. MERTON. *The Commitment to Conversion*, conférence donnée le 5-05-1968 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners and Early Monks*, [...], Merton AA 2233, 1988, face B et *Renunciation of Desire and Will*, conférence donnée soit le 24-03-1968, soit le 5-05-1968 et répertoriée sous le titre de : *Cassian*, [...], Merton AA 2074, 1988, face A.

monastic life: perseverance in patience being a mark of fidelity to the teaching of the Master in the monastic school.¹

vi) Ses croix : lieu de rencontre du Christ

Si Merton engage ses novices à vivre leur croix avec le Christ, il fait prendre conscience à la vaste famille monastique que, d'une part, leurs croix s'avèrent être un lieu privilégié de rencontre avec le Christ et que, d'autre part, en ce lieu de souffrance, le Christ leur révélera l'inimaginable sagesse de la croix. C'est ce qu'il leur écrit en 1962 dans son article sur la formation monastique « Christian Freedom and Monastic Formation ».

Dans la seconde section de cet article, intitulée « The New Life », il écrit :

Finally, and this is most important, inseparable from the teaching of the *dura et aspera* is the teaching that Christ is the way. In other words, the negative content of this ascetic teaching is merged with the positive content which is more important – Jesus himself is with us, leads us, helps us, and sustains us in the difficulties of life. To seek them is to seek him. In finding the cross, for love of him, we find Christ himself.

If we find Christ in our difficulties, we find joy, liberty and consolation.²

Et, dans la troisième section titrée « Christ is the Way », il poursuit :

The *Magister Christus*, who teaches in his school of charity, desires by his teaching to lead us to that height of perfection which is the wisdom of the Cross, the wisdom that consists in giving ourselves totally and completely for love of him.³

vii) Ses croix : lieu de jaillissement de vie et de fécondité

Merton amène donc ses lecteurs et lectrices à reconsidérer leurs croix en Christ de sorte qu'elles ne les plongent plus dans la mort mais s'avèrent être, en Lui, une mystérieuse, quoique paradoxale, source de vie. Un nouveau binôme s'impose à cause de cet événement unique, dans l'histoire de l'humanité, qu'a été la mort du Christ Jésus sur une croix, affirme Merton⁴. La croix du Christ, plantée au cœur du monde il y a plus de 2000

¹ T. MERTON. «Examination of Conscience and Conversatio Morum», [...], 1963, p. 356.

² T. MERTON. «Christian Freedom and Monastic Formation», [...], 1962, p. 300.

³ T. MERTON. «Christian Freedom and Monastic Formation», [...], 1962, p. 303-304

⁴ T. MERTON. «A Life Free From Care», [...], 1970 (1965), p. 223-225.

ans, a changé le cours de son histoire, rappelle Merton¹. Cette croix a le pouvoir de transformer la mort, les morts, en vie, confie-t-il à ses novices le 22-03-1964 dans une conférence intitulée *Preparation for Death*². En Christ, ce signe ultime de la mort, qu'est la croix, devient le symbole de la victoire sur la mort, le signe incontestable de la Vie plus forte que la mort, poursuit Merton. Aussi dira-t-il à ses auditeurs, en parlant de l'ultime fin de la vie terrestre qu'impose la mort :

Death is a beginning not an end. Because of the cross, we are redeemed and death is the beginning of a new life and with death we enter into a new life in Christ and so therefore death is not the end whereas without the cross well you have to jiggle around a little bit with this idea of death in order to make something of it. [...]

What the cross does in order to make death a victory is not only that it makes death a kind of an occasion for going in a totally new life but life is found in the acceptance of death itself.³

Les croix donc, acceptées et vécues en Christ, deviennent semences de vie. Leur fécondité est incontestable. Cette fécondité, Merton l'expose d'une façon bien concrète dans la réflexion sur les vœux monastiques qu'il propose à ses novices. S'inspirant du parallèle que fait saint Ammonas⁴ entre la mort biologique et les morts imposées par les vœux monastiques, Merton rappelle à ses auditeurs que leurs vœux les conduisent à mourir à eux-mêmes en vue de ce bien supérieur de se voir transformer au plus profond d'eux-mêmes, en et par la personne du Christ. Voilà l'essentiel de leur vocation monastique. À cet égard, il leur dit :

So the monk freely imposes upon himself fasting, sexual abstinence that's again is a form of accepting before end the deprivation which you can called death deprivation [...]

¹ T. MERTON. *The Vow of Conversion*, conférence donnée par Merton le 19-08-1964 et répertoriée sous le titre de : *Vow of Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2228, 1988, face A.

² T. MERTON. *The Cross : Victory over Death*, conférence donnée le 22-03-1964 et répertoriée sous le titre de : *Preparation for Death*, [...], Merton AA 2455, 1988, face A.

³ T. MERTON. *The Cross : Victory over Death*, conférence donnée le 22-03-1964 et répertoriée sous le titre de : *Preparation for Death*, [...], Merton AA 2455, 1988, face A.

⁴ Saint Ammonas, écrit Merton, est le successeur de saint Antoine comme abbé de Pispir. T. MERTON. «To Etta Gullick», *The Hidden Ground of Love. The Letters of Thomas Merton on Religious Experience and Social Concerns*, W. H. Shannon (éd.), New York, Farrar, Straus, Giroux, 1985, p. 365.

Certains des enseignements de Merton à partir des écrits de saint Ammonas ont été récemment publiés dans : T. MERTON. *Pre-Benedictine Monasticism. Initiation into the Monastic Tradition 2, Monastic Wisdom Series n° 9*, P. F. O'Connell (éd.) Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 2006, p. 191-208.

Here's where I think he [Ammonas] brings very well the fact that life begins to appear in this kind of death. You give up possessions, you give up bodily functions [chastity, fasting], and what so ever you give up independence. But at this point you are not dead, you are not a corpse, you continue to have needs, and you continue to fulfill your needs, and these needs are living needs. So you are living but you are living in a totally different way and the thing about it is you are living in a way man is meant to live and in the way that the cross is there to make us live and how is that? How is man meant to live? In Christ. What does that mean? How does Christ live? Well he is God. What is his relationship to God? A relation of love in which he receives everything from the Father. A relation of total submission and dependence upon the Father in which you receive everything up.

This is the way we are meant to live. So having died to an independent self we begin to live a life of total receptivity in which we are not the ones who reach out and grab what we need but we are given what we need, when we need it, and this, in point of fact, is the way we want to live and this is the way we can live. This is the paradox and the problem of sin is that we should actually live this way on total dependence on God, receiving everything from Him and we can't.¹

Et il poursuit:

So the monastic life is really made up of [...] an inner attitude which is the attitude of dying to self so you receive everything from God, so it is an attitude of openness to God. [...] That makes you, puts you into a position of being dead with regard to certain fundamental things so you have to be dependant on God and receive from God. [...]

You can't have a contemplative life except insofar as you die to self and the self gets out of the way and you reopen to God and you are able to receive from God. [...] We've got to be realistic about it. There is no point of living the monastic life unless you get right down into what he [Ammonas] calls the radical openness, radical means in the root [...] when you get to the root of the trouble and the root of the trouble is sin which is tied up with death and you get that very root which is death itself and you find life. We get down into the root of ourselves where death is. That is the point where you find life. [...] So that the moment of meeting death is the

¹ T. MERTON. *The Cross : Victory over Death*, conférence donnée le 22-03-1964 et répertoriée sous le titre de : *Preparation for Death*, [...], Merton AA 2455, 1988, face A.

moment of meeting Christ and that's what the monastic life does for us and that's absolutely the only thing where we are living for.¹

viii) Ses croix : lieu de conversion profonde

Sans avoir à être recherchées pour elles-mêmes², les croix, en Christ, se présentent donc comme des chemins obligés, aptes à porter des fruits de conversion profonde, des fruits de transformations majeures parce que, par grâce, elles viennent toucher à la racine du péché en l'humain. Chargées de tuer le « moi », confie Merton à ses novices, le 22-03-1964, les croix, librement acceptées, vont les aider à entrer en cette humilité si caractéristique de la spiritualité bénédictine et balise essentielle de leur vie monastique³. Aussi, leur partage-t-il en juillet 1962 cette confiance, dans un exposé consacré à l'humilité dans la *Règle de saint Benoît* :

Coming back to St. Benedict, to the whole question of humility, it's really our bread and butter, humility. We have to understand it properly. That's the thing and it is not always easy because when anything is much of a standard topic this may be the hardest thing to understand in monastic life. When so much is said about it, it can get to be an obstacle. [...] Perhaps the less said about it, the better but we should say something about it and try to get to the thing straight. For example, humility certainly is, it's by humility according to the real monastic tradition it's by humility that we share the passion of Christ, by humility that we really share the cross. [...]. The cross is our salvation and humility is the real essence of it.⁴

ix) La croix : au cœur de la spiritualité monastique

La croix occupe une place tellement centrale dans la tradition monastique et bénédictine, affirme Merton, qu'elle en colore toute la spiritualité. Voilà ce qui motive Merton à

¹ T. MERTON. *The Cross : Victory over Death*, conférence donnée le 22-03-1964 et répertoriée sous le titre de : *Preparation for Death*, [...], Merton AA 2455, 1988, face A.

² T. MERTON. *The Vow of Conversion*, conférence donnée par Merton le 19-08-1964 et répertoriée sous le titre de : *Vow of Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2228, 1988, face A.

³ T. MERTON. *The Holy Rule – On Humility*, conférence donnée le 20-07-1962 et répertoriée sous le titre de : *On Humility* [...], Merton AA 2105, 1988, face B et *The Cross : Victory over Death*, conférence donnée le 22-03-1964 et répertoriée sous le titre de : *Place of a Spiritual Father in the Life of a Monk*, [...], Merton AA 2455, 1988, face B.

⁴ T. MERTON. *The Holy Rule – On Humility*, conférence donnée le 20-07-1962 et répertoriée sous le titre de : *On Humility* [...], Merton AA 2105, 1988, face B

qualifier la spiritualité monastique, de spiritualité kénotique et à la présenter comme une spiritualité de la croix. Aussi, confie-t-il à ses auditeurs le 11-07-1962 :

So underlying this [Lc 14, 8-11] is this idea of self emptying and this again is St. Benedict quite in there with kenotic spirituality. It's a kenotic spirituality, a spirituality of emptying. Why? Because Christ emptied Himself. This is the spirituality of the cross and the importance of this particular emphasis of descending is crucial in the monastic life.¹

Pour Merton, comme pour les traditions monastiques et bénédictines, la croix est plantée au cœur de la vie monastique. La croix spécifie la vie monastique tout comme elle a marqué, dans le sang des premiers martyrs, les débuts du christianisme². Au martyre de sang, facilement identifiable à la croix du Christ, a succédé une nouvelle forme de martyre que se sont imposés les milieux monastiques, celle de mourir au monde en s'en retirant, et celle de mourir à sa volonté par le vœu d'obéissance, rappelle Merton³. Dans la ligne de la tradition monastique, Merton identifie donc vie monastique et croix. Il parle de la vie monastique comme d'un sacrement de la croix, d'un lieu privilégié où le moine s'enfonce dans le mystère de la croix. Voilà l'essentiel de ses propos, tenus quelques mois avant son décès, alors qu'il affirmait :

The life of the monk is one under the sacrament of the cross or the mystery of the cross. That early term sacrament or mystery doesn't just refer to the seven sacraments but refers to the presence of a theological reality in our life and the cross is the central reality of the monastic life. It has to be understood by each one and experienced by each one in his own authentic term. That is kind of central to the monastic life but it has to be a deep interior thing not an exterior thing, something really interior. The person has to know what it means to himself.⁴

¹ T. MERTON. *The Holy Rule – On Humility*, conférence donnée le 11-07-1962 et répertoriée sous le titre de : *Holy Rule*, [...], Merton AA 2105, 1988, face A.

² T. MERTON. *Renunciation of Desire and Will*, conférence donnée le 7-07-1968 et répertoriée sous le titre de : *Redwoods. Cassian : Renunciation of Our Own Desires and Own Will*, [...], Merton AA 2074, 1988, face B.

³ T. MERTON. *Renunciation of Desire and Will*, conférence donnée le 7-07-1968 et répertoriée sous le titre de : *Redwoods. Cassian : Renunciation of Our Own Desires and Own Will*, [...], Merton AA 2074, 1988, face B.

⁴ T. MERTON. *The Commitment to Conversion*, conférence donnée le 5-05-1968 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners and Early Monks*, [...], Merton AA 2233, 1988, face B.

Convaincu de la centralité de la croix dans la vie monastique, Merton s'émerveille de la place que lui accordent les responsables du monastère oriental de Bede Griffiths¹, à l'occasion des engagements monastiques de leurs futurs moines. Merton attire l'attention de ses novices, sur le fait qu'au jour de la consécration monastique en ce monastère oriental, les futurs moines se signent de la croix au nom de la sainte Trinité. Pour Merton, ce rite du signe de la croix revêt un sens particulier en ce jour de consécration à Dieu. En effet, ce rite signifie que le moine engage sa vie dans l'étreinte de la croix. C'est ce que Merton affirme à ses moines en septembre 1964, alors qu'il leur décrit la cérémonie de cette consécration monastique :

He signed with the sign of the cross in the name of the most Holy Trinity. This is important and I think the essence of this is embracing the life of the cross. If I desire to come close to God, how do I become close to God: by the cross and so to be signed with the cross. See the Church signs the Christian with the sign of the cross. This is a real fundamental basic thing and a monk is a man who has been signed by the Church with the sign of the cross.²

x) La croix : au cœur du vœu de conversion des mœurs

La croix spécifie à un point tel la vie monastique que c'est dans le cadre de leur vœu de conversion des mœurs que les bénédictins s'engagent librement et délibérément à faire de la croix le centre de leur vie. C'est ce qu'affirme Merton dans le cadre de propos aux novices sur le vœu de conversion des mœurs³. Ainsi, leur présente-t-il le vœu de conversion des mœurs comme : « a vow to make the cross at the center of your life [...],

¹ Bede Griffiths (1906-1993) est un moine bénédictin camaldolésien anglais qui s'est converti au catholicisme en 1932. En 1955, il quitte l'Angleterre pour l'Inde où il fondera une communauté monastique adaptée à la culture religieuse indienne. Il a été très préoccupé par les questions d'inculturation du christianisme et appelait la rencontre spirituelle de l'Orient et de l'Occident. D. S. TOOLAN. «The Other Half of our Soul : Dom Bede Griffiths (1906-1993)» *America*, vol. 168, Edition 20, 06/05/93 – 06/12/93, 1993.

² T. MERTON. *Conversion in Christ*, conférence donnée le 2-09-1964 et répertoriée sous le titre de : *Vow of conversion of Manners*, aux Archives du Centre Thomas Merton, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2229, 1988, face A.

³ T. MERTON. *The Vow of Conversion*, conférences données les 19-08-1964 et 26-08-1964, et répertoriées sous le titre de : *Vow of Conversion of Manners* [...], Merton AA 2228, 1988, faces A et B.

a vow of the cross, [...] a vow to build our own life on the cross, [...] to embrace the cross.¹ »

Aussi, les incite-t-il, aux termes de cet exposé sur leur vœu de conversion des mœurs, à revenir à l'essentiel de leur engagement monastique : « which is the life of the cross and the sacrament of the cross.² » Et il leur rappelle encore l'année suivante que leurs vies se déroulent en une succession ininterrompue de morts et résurrections. Elles constituent la marque de l'action de Dieu³.

xi) Croix, renoncement à soi et suite du Christ

Or, Merton rappelle constamment qu'une des plus grandes croix à porter est celle du renoncement à sa volonté propre, du renoncement à soi, de l'évidement de soi exigé à l'humain, en vertu de sa condition de créature, plus encore, en vertu de sa condition de créature sauvée. Mais aucun de ces renoncements ne peut se vivre hors de la croix. Aucune conversion, aucune transformation intérieure ne peut être vécue sans passer par la croix rappelle avec insistance Merton. La croix est inhérente à tout chemin de renoncement. C'est une évidence pour les Pères du désert⁴. Elle est constitutive du renoncement lui-même. Croix et renoncement sont donc indissociables, tout comme le sont, la prise de la croix et la suite du Christ. En effet, affirme Merton, la suite du Christ dans laquelle engage nécessairement le vœu de conversion des mœurs implique de suivre le Christ également sur son propre chemin de croix, de l'imiter aussi en sa propre prise de la croix⁵. Le moine est de fait ainsi appelé à suivre le Christ crucifié, rappelle Merton à la grande famille monastique⁶, et aussi appelé à vivre les sacrifices imposés par ses

¹ T. MERTON. *The Vow of Conversion*, conférence donnée le 26-08-1964 et répertoriée sous le titre de : *Vow of Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2228, 1988, faces B.

² T. MERTON. *The Vow of Conversion*, conférence donnée le 26-08-1964 et répertoriée sous le titre de : *Vow of Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2228, 1988, faces B.

³ T. MERTON. *Sanctity*, conférence donnée le 31-10-1965 et répertoriée sous le titre de : *All Saints – Sanctity*, aux Archives du Centre Thomas Merton, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2459, 1988, face A.

⁴ T. MERTON. «The Wisdom of the Desert», *The Wisdom of the Desert. Sayings from the Desert Fathers of the Fourth Century*, New York, A New Directions Book, 1960, p. 7.

⁵ T. MERTON. *Becoming Our True Self*, conférence donnée par Merton le 14-10-1964 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2230, 1989, face A.

⁶ T. MERTON. «Christian Freedom and Monastic Formation», [...], 1962, p. 305.

renoncements et par la vie elle-même, **uni** au sacrifice ultime du Christ, leur affirme-t-il dès 1958¹.

Si renoncement, prise de la croix et suite du Christ constituent un ensemble d'éléments très étroitement liées et interreliés, c'est à la croix que Merton accorde la place centrale. Cette affirmation sans équivoque, Merton la présente à ses novices le 19 août 1964 au moment où il cherche une fois de plus à définir leur vœu de conversion des mœurs². C'est après avoir exploré quelques extraits bibliques susceptibles de bien camper leur vœu de conversion des mœurs que Merton s'arrête sur l'extrait biblique de l'évangéliste Marc, précisant les conditions pour suivre Jésus (*Mc 8, 34-38*). C'est à l'occasion de son commentaire sur ces quelques versets que Merton met en évidence la place de premier rang que doit occuper la croix, non seulement dans la vie du moine, mais également dans celle de tous les chrétiens. Aussi affirme-t-il à ses novices au sujet de leur vœu de conversion des mœurs :

But the first thing is the real heart of this matter is this passage here [*Mc 8, 34*] because *the heart of this passage is that idea of the cross*. So the vow of conversion of manners is the vow to embrace the cross in some form or the other at least. It does not mean a vow to absolutely to seek, to search great sufferings, but it does mean a vow to sincerely face and accept the cross when it seems clear that God wants us to face it. When I make of vow of conversion of manners, I have made a vow to live, to base my life on the cross, in whatever form it takes.³

xii) La croix : au-delà des souffrances

Cette croix, poursuit Merton, dépasse cependant le seul volet de la souffrance. Elle doit impliquer également et nécessairement un second volet, la foi en la croix du Christ, la foi en la puissance salvifique de la croix. Aussi, ajoute-t-il :

The cross means much more than suffering, but it is absolutely the essential thing. If I send off my life on the cross, what does it really mean? Not only that I am going to suffer what I have to suffer but

¹ T. MERTON. «Monastic Peace», *The Monastic Journey*, [...], 1992 (1958), p. 66.

² T. MERTON. *The Vow of Conversion*, conférence donnée le 19-08-1964 et répertoriée sous le titre de : *Vow of Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2228, 1988, faces A.

³ T. MERTON. *The Vow of Conversion*, conférence donnée le 19-08-1964 et répertoriée sous le titre de : *Vow of Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2228, 1988, faces A. La mise en italique a été faite par l'auteure de la présente recherche.

what does it means besides that and even more than that? Faith in the cross. Faith in the power of the cross. To build my life on the cross means to build my life on faith in the power of the cross.

The cross is the center of history. It is one thing that has to give life meaning for a Christian and this cross being planted into the center of history changes the meaning of all the history. The cross being planted in all my life by my baptism and my vows change the meaning of my life. My life has to be based on faith of the power of the cross in my life. This is your vow of conversion of manners.¹

En résumé

Pour résumer la pensée mertonienne sur la prise de la croix dans la vie monastique chrétienne, nous pouvons avancer que, dans ses écrits et conférences traitant du monachisme occidental, Merton accorde à la **croix une place centrale et fondamentale**. Pour lui, c'est la croix, dans la croix du Christ, qui définit à la fois, la vie monastique depuis ses origines, le vœu de conversion des mœurs auquel s'engagent les membres des familles bénédictines, et la spiritualité bénédictine. Aussi, Merton se plaît-il à rappeler l'invitation du fondateur de l'ordre bénédictin à ses disciples, à la toute fin du « Prologue » de sa *Règle*, de « partager[ons] les souffrances du Christ par la patience » (*RB Prologue*, 50). Si partager les souffrances du Christ veut dire imiter le Christ en croix, comme l'ont vécu très explicitement les premiers martyrs, partager les souffrances du Christ ne veut certainement pas dire chez Merton rechercher la croix pour elle-même, ni multiplier les croix. Ces croix n'ont aucune valeur en soi, si ce n'est qu'en leur lien à la croix salvifique du Christ : « scandale pour les Juifs et folie pour les païens » (1 Co 1, 23). Donc, partager les souffrances du Christ, dans la pensée de Merton, veut dire accueillir et vivre les inévitables croix propres à la vie humaine, à l'ascèse monastique et au chemin de transformation intérieure et ce, **uni au Christ crucifié**, avec l'assurance de la **fécondité de ses croix en Christ** et dans l'espérance du jaillissement de la vie au creux de ces morts. Pour Merton, cette prise de la croix ne peut cependant être dissociée, ni de la vie de renoncement à laquelle le moine s'est engagé librement et publiquement par vœux - elle en est la conséquence - ni de la radicalité de son appel à suivre le Christ et ce, jusqu'à sa mise en croix.

¹ T. MERTON. *The Vow of Conversion*, conférence donnée le 19-08-1964 et répertoriée sous le titre de : *Vow of Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2228, 1988, faces A.

4.2.3 La suite du Christ

Introduction

Si les moines, comme nous l'avons vu précédemment, optent pour une vie de renoncement et acceptent les croix que leur imposent la vie en général et leur engagement monastique en particulier, c'est parce qu'un jour, ils se sont engagés à l'égard de la personne du Christ. Cet engagement à son égard les a amenés à Le suivre très concrètement. Merton traite de cette suite du Christ dans 7 des 14 écrits mertonniens retenus pour ce volet de la recherche, et dans 21 des 43 conférences sélectionnées¹. Il l'aborde sous différents angles. Nous en avons retenu neuf que nous présenterons successivement après avoir dressé très brièvement dans sa globalité le portrait mertonien de cette suite du Christ. Nous traiterons donc de la suite du Christ sous les aspects suivants, suivre le Christ : i) Lui appartenir, ii) être appelé, iii) sa radicalité, iv) L'aimer et Le préférer, v) croire en Lui, vi) Lui être fidèle, vii) L'imiter, viii) L'imiter jusqu'à la croix, ix) se donner à Lui et renoncer à sa volonté propre.

i) Suivre le Christ : en survol

Lorsque Merton s'adresse aux membres des ordres monastiques, il leur rappelle constamment qu'après avoir été saisis par le Christ ressuscité (*Ph* 3, 12) et ayant entendu son appel (*Mc* 1, 17; 8, 34), ils se sont un jour engagés à Le suivre, Lui le Berger des bons pâturages (*Ps* 100 3, 4) et « le Seigneur des morts et des vivants » (*Rm* 14, 9). Pour Merton et pour la tradition monastique dans laquelle il s'inscrit, seul cette suite du Christ peut justifier l'option de vie monastique et l'ascèse qu'elle suppose. Aussi, aborde-t-il cette essentielle et indispensable suite du Christ dans un grand nombre d'écrits et conférences retenus pour ce volet de la recherche. Dans la pensée mertonienne, comme dans la pensée bénédictine, suivre le Christ veut dire non seulement se mettre à son école (*RB* Prologue, 50), L'écouter (*RB* Prologue, 1) et L'imiter, mais également s'engager dans une relation personnelle avec Lui, L'aimer d'un amour de préférence (*RB* 4, 21)

¹ Le lecteur est invité à consulter l'Annexe n° 2 : Matériel soumis à l'étude pour chacun des trois volets de la recherche et l'Annexe n° 5 : Tableau du nombre de documents dans lesquels nous retrouvons l'une ou l'autre des cinq composantes de la triple clé biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a pour chacun des trois volets de la recherche.

même si on ne le voit pas (1 P 1, 8), allant jusqu'à participer et communier à sa passion et à ses souffrances (*RB Prologue*, 50). Cette suite du Christ s'inscrit donc chez Merton dans l'axe d'une relation bien vivante, réelle, concrète et incarnée au Christ vivant.

ii) Suivre le Christ : Lui appartenir

Sans le Christ, et sans « le Christ [...] mort et revenu à la vie pour être Seigneur des morts et des vivants » (*Rm* 14, 9)¹, il ne peut y avoir de suite du Christ. Voilà une évidence que Merton s'est plu à rappeler à ses novices en 1964, alors qu'il les entretenait sur leur vœu de conversion des mœurs. C'est dans son commentaire à cet extrait épistolaire de Paul aux Romains (*Rm* 14, 7-12)², qu'il venait de leur lire, que Merton insiste auprès des novices : « The basic thing here is this idea that we belong to God, we belong to Christ and this is the central thing in the vow of conversion of manners. This is just what a Christian has to do.³ »

Ce rappel de leur appartenance au Christ Rédempteur et au Dieu Créateur, Merton y avait déjà insisté l'année précédente dans un long commentaire du *Ps* 100, 3-4⁴. Cet extrait vétérotestamentaire, il l'avait spécialement choisi pour présenter en synthèse l'essence même de la vie chrétienne⁵. Tout au long de cet exposé, Merton insiste à la fois sur cette appartenance au Dieu Créateur et au Christ venu dans le monde. Il y insiste fortement sur

¹ T. MERTON. *The Vow of Conversion*, conférence donnée le 26-08-1964 et répertoriée sous le titre de : *Vow of Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2228, 1988, face B.

² *Rm* 14, 7-12 :

- 7 En effet, nul d'entre nous ne vit pour soi-même, comme nul ne meurt pour soi-même ;
- 8 si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur, et si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur. Donc, dans la vie comme dans la mort, nous appartenons au Seigneur.
- 9 Car le Christ est mort et revenu à la vie pour être le Seigneur des morts et des vivants.
- 10 Mais toi, pourquoi juger ton frère ? et toi, pourquoi mépriser ton frère ? Tous, en effet, nous comparâtrons au tribunal de Dieu,
- 11 car il est écrit : Par ma vie, dit le Seigneur, tout genou devant moi fléchira, et toute langue rendra gloire à Dieu.
- 12 C'est donc que chacun de nous rendra compte à Dieu pour soi-même.

³ T. MERTON. *The Vow of Conversion*, conférence donnée le 26-08-1964 et répertoriée sous le titre de : *Vow of Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2228, 1988, face B

⁴ *Ps* 100, 3-4 :

- 3 Sachez-le, c'est Yahvé qui est Dieu, il nous a faits et nous sommes à lui, son peuple et le troupeau de son berceau.
- 4 Venez à ses portiques en rendant grâce, à ses parvis en chantant louange, rendez-lui grâce, bénissez son nom !

⁵ T. MERTON. *Poverty and Religious Experience*, conférence donnée le 24-07-1963 et répertoriée sous le titre de : *Summing up the Essence of Christian Life*, [...], Merton AA 3019, 1996, face A.

cette vie « en Christ », centre de la vie chrétienne et centrale à la vie chrétienne. Aussi, affirme-t-il à son auditoire :

We've got to live the mystery of Christ. We are baptized in Christ and we are living in Christ and Christ is living in us and this is a fact and it is *the fact* of our life. This is the reality that we are living. [...]

All that you got in Christian tradition is just the same thing over and over again, generation after generation of people suddenly wake up and realize that God has come into the world, Christ has died for the world on the cross and is risen from the dead and we live in Him and this is all. It is the whole history of the world, it is simply generation after generation discovering this each in his own way and now it is our turn and it is our turn now to realize what it is to have Christ living in us. We live in the risen Christ.¹

iii) Suivre le Christ : être appelé

Si chrétiens et moines s'engagent à la suite du Christ, c'est que d'une part, à l'exemple de l'apôtre Paul, ils ont été saisis par le Christ (*Ph* 3, 12)² et que d'autre part, Jésus les y a invités personnellement comme ce fut le cas pour les apôtres Pierre et André au bord de la mer de Galilée (*Mc* 1, 17)³, et pour tous ceux qui étaient un jour rassemblés autour de lui (*Mc* 8, 34)⁴. C'est ce qu'affirme Merton à ses novices en 1962 et en 1964 dans le cadre d'exposés sur le vœu de conversion des mœurs. C'est dans son commentaire à ces deux extraits de l'évangéliste Marc que Merton souligne cette interpellation de Jésus à le suivre, et qu'il l'intègre au vœu de conversion des mœurs.

Commentant ce premier extrait de l'évangéliste Marc (*Mc* 1, 16-20), Merton affirme à son auditoire :

¹ T. MERTON. *Poverty and Religious Experience*, conférence donnée le 24-07-1963 et répertoriée sous le titre de : *Summing up the Essence of Christian Life*, [...], Merton AA 3019, 1996, face A. La mise en italique l'a été par l'auteur de la présente recherche.

² *Ph* 3, 12 : « Non que je sois déjà au but, ni déjà devenu parfait; mais je poursuis ma course pour tâcher de saisir, ayant été saisi moi-même par le Christ Jésus. »

T. MERTON. *The Quest. The Quest for the Grail and Conversion of Manners*, conférence donnée le 1-05-1962 et répertoriée sous le titre de : *Feast of St. Robert*, [...], Merton AA 3403, 2001, face B.

³ *Mc*, 1, 17 : « Et Jésus leur dit : < Venez à ma suite et je vous ferai devenir pêcheurs d'hommes > ».

T. MERTON. *The Vow of Conversion*, conférence donnée le 19-08-1964 et répertoriée sous le titre de : *Vow of Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2228, 1988, face A.

⁴ *Mc* 8, 34 : « Appelant à lui la foule en même temps que ses disciples, il leur dit : < Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix, et qu'il me suive. > »

T. MERTON. *The Vow of Conversion*, conférence donnée le 19-08-1964 et répertoriée sous le titre de : *Vow of Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2228, 1988, face A.

The conversion of manners does not necessarily mean only conversion from sin to virtue. It means, that we are doing one thing, the Lord comes along and he says: «Follow me» and then they drop what they were doing for something else. That is conversion of manners, the whole thing of conversion of manners in its nutshell.¹

Et commentant le second extrait de ce même Évangile (*Mc 8, 34*), Merton poursuit :

You got all the elements now of conversion of manners. So what does conversion of manners first of all mean? Now, it is becoming a perfect Christian. [...] So my vow of conversion of manners means a vow to follow Christ perfectly as a perfect Christian, as a perfect disciple of Christ, making use of the monastic life as my way of doing it.²

iv) Suivre le Christ : un chemin de radicalité

À son long commentaire du verset 34 de *Mc 8*, ce verset invite tous disciples à se renier, à prendre leur croix et à suivre Jésus, Merton ajoute une réflexion autour des versets 35 et 38³. Ce faisant, Merton souligne encore plus la radicalité impliquée dans cette suite du Christ et complète la portée de *Mc 8, 34*. Le disciple du Christ doit consentir à perdre sa vie pour le Christ et son *Évangile* (*Mc 8, 35*) et doit se positionner clairement face au Christ et ce, avec force et vérité (*Mc 8, 38*). C'est ce que Merton fait ressortir dans son commentaire à ces deux versets :

¹ *Mc 1, 16-20* :

16 Comme il passait sur le bord de la mer de Galilée, il vit Simon et André, le frère de Simon, qui jetaient l'épervier dans la mer ; car c'étaient des pêcheurs.

17 Et Jésus leur dit : « Venez à ma suite et je vous ferai devenir pêcheurs d'hommes. »

18 Et aussitôt, laissant les filets, ils le suivirent.

19 Et avançant un peu, il vit Jacques, fils de Zébédée, et Jean son frère, eux aussi dans leur barque en train d'arranger les filets ;

20 et aussitôt il les appela. Et laissant leur père Zébédée dans la barque avec ses employés, ils partirent à sa suite.

T. MERTON. *The Vow of Conversion*, conférence donnée le 19-08-1964 et répertoriée sous le titre de : *Vow of Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2228, 1988, face A.

² T. MERTON. *The Vow of Conversion*, conférence donnée le 19-08-1964 et répertoriée sous le titre de : *Vow of Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2228, 1988, face A.

³ *Mc 8, 35. 38* :

35 Qui veut en effet sauver sa vie la perdra, mais qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile la sauvera.

38 Car celui qui aura rougi de moi et de mes paroles dans cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'homme aussi rougira de lui, quand il viendra dans la gloire de son Père avec les saints anges.

«Who wants to save his life, will lose it; but whoever will lose his life for my sake and for the gospel, will save it.» (*Mc* 8, 35) That's the vow of conversion of manners. This means not looking at my own interest first. This is perfectly legitimate for a man outside the world, he can build his life on that. We have to build our life on something else, on the willingness to lose our life for Christ's sake. It means you have to let go of the important things when it is demanded for the sake of Christ. [...] The great thing is this renunciation of self and the willingness of let go of self.

Finally the last thing is: «Whoever is ashamed of me, and of my words, in this adulterous and sinful generation.» (*Mc* 8, 38) What does this means? If the Lord has said something, and this is something that he wants us to do, it is a question of not backing down just because this does not happen to be popular in the world. Now of course there again this is a thing that all monks have to think about because it is a question of witness in the face of the world to the real fundamental Christian values.¹

Cette radicalité, dans la suite du Christ, Merton y revient un an plus tard dans la poursuite de ses réflexions sur le vœu de conversion des mœurs. Il y insiste alors auprès de ses novices sur le caractère sans équivoque de leur option pour le Christ et il les confronte à l'interpellation insistante de Jésus, reprise dans les trois synoptiques : « Qui n'est pas avec moi est contre moi. » (*Mt* 12, 30; *Mc* 9, 40 et *Lc* 11, 23). Il leur dit :

What we have to do is make a decision and no matter what you say about the New Testament, the Gospel, in long run you get back up to this final decision. In the end, the person has to make a decision as to what he is really going to love. You can be out there and make your decision. It can be O. K. but it may be equivocal and so with our vow of conversion of manners, the idea is to make it unequivocal. What all Christian life ultimately gets to is the decision for or against Christ. You can pick it up at any point you like, but you follow it down to the root and the root is simply that: «He that is not for me is against me.»²

Quelques mois plus tard, prenant exemple sur la mésaventure de la femme de Loth transformée en statue de sel, pour avoir tourné son regard vers la cité qu'elle venait de quitter, il confronte ses auditeurs à l'obligation de ne pas porter le regard de leur cœur vers ce monde qu'ils ont quitté. Une telle tentation serait indigne des disciples de Jésus,

¹ T. MERTON. *The Vow of Conversion*, conférence donnée le 19-08-1964 et répertoriée sous le titre de : *Vow of Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2228, 1988, face A.

² T. MERTON. *The Patience of Conversion*, conférence donnée le 17-05-1965 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2232, 1988, face B.

selon les paroles mêmes de Jésus, rapportées par l'évangéliste Luc : « Quiconque a mis la main à la charrue et regarde en arrière est impropre au Royaume de Dieu. » (*Lc 9, 62*)¹

v) Suivre le Christ : L'aimer et Le préférer

Cette radicalité d'engagement face à la personne du Christ n'est rendue possible que dans le cadre d'une relation d'amour avec le Christ. Merton rappelle cette condition *sine qua non* dans le cadre d'autres propos sur le vœu de conversion des mœurs, tenus en mai 1965. Le 10-05-1965, commentant ces quelques versets de la *Première Épître de Pierre* 1 *Pi* 1, 3-8 ² sur l'amour et la fidélité à l'égard du Christ, il s'arrête, entre autres, au verset 8 et souligne à trois reprises la nécessité d'aimer le Christ³. Plus encore, le 17-05-1965, il place ses novices devant cette exigence centrale et fondamentale de leur *Règle*, sorte de clé interprétative de leur vœu de conversion des mœurs qui les appelle à « ne rien préférer à l'amour du Christ. » (*RB 4, 21*)⁴. C'est ce qu'il affirme dans une nouvelle tentative de définir le vœu de conversion des mœurs, alors qu'il leur dit :

Once again, if you want to get a kind of a short formula what you do when you make your vow of conversion of manners, you are making a vow «to prefer nothing but the love of Christ». That's pretty big and I don't see what other way to look at this. This is the only thing. If you say your vow of conversion of manners obliges you to be faithful in matters of silence and closure and something like that, you don't get the idea of it. [...]. It is a matter of your own heart. [...] So therefore that's the spirit of the vow of

¹ T. MERTON. *Surrender to God*, conférence donnée le 25-07-1965 et répertoriée sous le titre de : *Philoxenus. Advices to Novices. Lot's Wife, [...]*, Merton AA 2904, 1995, face A.

² 1 *Pi* 1, 3-8 :

- 3 Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christ : dans sa grande miséricorde, il nous a engendrés de nouveau par la Résurrection de Jésus Christ d'entre les morts, pour une vivante espérance,
- 4 pour un héritage exempt de corruption, de souillure, de flétrissure, et qui vous est réservé dans les cieux, à vous
- 5 que, par la foi, la puissance de Dieu garde pour le salut prêt à se manifester au dernier moment.
- 6 Vous en tressaillez de joie, bien qu'il vous faille encore quelque temps être affligés par diverses épreuves,
- 7 afin que, bien éprouvée, votre foi, plus précieuse que l'or périssable que l'on vérifie par le feu, devienne un sujet de louange, de gloire et d'honneur, lors de la Révélation de Jésus Christ.
- 8 Sans l'avoir vu vous l'aimez ; sans le voir encore, mais en croyant, vous tressaillez d'une joie indicible et pleine de gloire,

³ T. MERTON. *The Patience of Conversion*, conférence donnée le 10-05-1965 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners, [...]*, Merton AA 2232, 1988, face A.

⁴ T. MERTON. *The Patience of Conversion*, conférence donnée le 17-05-1965 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners, [...]*, Merton AA 2232, 1988, face B.

conversion of manners, to seek to live the monastic life with the kind of furor which makes a person prefer. Get the idea of preference. Your vow of conversion of manners implies not just a certain thing that you do or don't do but preference for the things that are proper to the monk, preference for the things that are proper to the love of Christ.¹

vi) Suivre le Christ : croire en Lui

Ces derniers propos de Merton se terminent sur l'invitation à ses auditeurs de lire un extrait de la *Première Épître de Jean* dans lequel l'apôtre incite ses lecteurs à deux reprises à « demeurer dans le Christ² ». Cet amour préférentiel pour le Christ, précise Merton, ne peut cependant se vivre hors de la foi, car le Christ ne se révèle pas sur un mode sensible. Ce fait de vivre dans la foi, Merton le rappelle avec grande insistance aux novices, en empruntant les paroles de l'apôtre Pierre : « Sans l'avoir vu vous l'aimez » (1 Pi 1, 8), qu'il reprend à plusieurs reprises, en *leitmotiv* à l'intérieur de son exposé. Commentant ce verset néotestamentaire, Merton confie alors à ses auditeurs :

This is one of the key concept of the monastic life on conversion of manners. Living by faith. «Christ whom we don't see» (1Pi 1, 8). That's a key thought here. «Whom we don't see». This idea of not seeing is another essential [...] in conversion of manners. You live according to something you don't see, but you believe because you have a living hope in this presence of Christ whom you love and whom you don't see. If you want to catch that, lets see what it means. It gives you a whole lot. There is a great deal in there, because once you see this, there is this business of I give myself to Christ «whom I don't see». [...] It gives you a button you can press because it means to say when you get yourself into a bind, when things do not seem to make sense, when they seem to be all wrong and so forth, you have a way to break through it, which is the active will by which you renew your wilful dedication to the love of Him «you don't see». [...]

I am doing this because «I love Christ whom I don't see». I don't have to see Him and I don't want to see Him in a certain sense. I

¹ T. MERTON. *The Patience of Conversion*, conférence donnée le 17-05-1965 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2232, 1988, face B.

² 1 Jn 2, 27-28 :

²⁷ Quant à vous, l'onction que vous avez reçue de lui demeure en vous, et vous n'avez pas besoin qu'on vous enseigne. Mais puisque son onction vous instruit de tout, qu'elle est véridique, non mensongère, comme elle vous a instruits, demeurez en lui.

²⁸ Oui, maintenant, demeurez en lui, petits enfants, pour que, s'il venait à paraître, nous ayons pleine assurance, et non point la honte de nous trouver loin de lui à son Avènement.

don't need to see. What I want to do is believe and I make this belief and I say yes and there is power given to us when we do this and a person makes this active consent. He gets a deal of hidden secret grace. It is a power that helps him to break through.¹

Amour et foi, voilà deux des ingrédients essentiels à ceux qui ont décidé d'engager leur vie à la suite de Jésus. Ce sont des ingrédients sans lesquels il est impossible de véritablement suivre le Christ. Merton fait remarquer que, non seulement ces ingrédients sont présents dans la spiritualité bénédictine depuis ses origines², mais que saint Benoît les a même intégrés à sa *Règle*, affirmant en finale du « Prologue » : « As we progress in our monastic life (*processu vero conversationis*) and in faith, our hearts shall be enlarged, and we shall run with unspeakable sweetness of love in the way of God's commandments.» (*RB Prologue*, 49)³. Ces ingrédients, Merton les a bien intégrés à sa vie personnelle, ce qui lui a permis de livrer cette confidence à ses confrères quelque onze mois avant son décès :

Let us realize that the Lord has called us to a very great and beautiful life although it is completely with and in Him and that is the beauty of it, to live this life with and in Him, a life of complete trust and complete rest in Him.⁴

vii) Suivre le Christ : Lui être fidèle

Cet amour sincère et cette foi vivante en la personne du Christ amènent ceux et celles qui entendent l'appel du Christ à s'engager en toute leur personne dans cette suite du Christ. Multi facettes cet engagement implique d'abord la fidélité à la personne du Christ et à son enseignement. Cette fidélité à la personne du Christ et à son enseignement, Merton la rappelle aux lecteurs et lectrices de l'*American Benedictine Review* et des *Collectanea Cisterciensa*, alors qu'il réfléchit sur la vie monastique et sur le vœu de conversion des mœurs et présente, avec les mots mêmes de saint Benoît, le monastère comme une école où l'on se vit en fidélité aux enseignements du Maître⁵, parce que le monastère est une

¹ T. MERTON. *The Patience of Conversion*, conférence donnée le 10-05-1965 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2232, 1988, face A.

² T. MERTON. «Monastic Peace», *The Monastic Journey*, [...], 1992 (1958), p. 51.

³ T. MERTON. «Examination of Conscience», [...], 1963, p. 357, nbp 2.

⁴ T. MERTON. *Solitude : Breaking the Heart*, conférence donnée le 28-01-1968 et répertoriée sous le titre de : *Hermits : Breaking the Heart*, N. C. R., [...], Merton AA 2099, 1988, face B.

⁵ T. MERTON. «Examination of Conscience and Conversatio Morum», [...], 1963, p. 357.

« *schola Christi*¹ » (*RB* Prologue, 1 et 45). Ce maître, avait précisé antérieurement Merton, c'est le Christ, et ses enseignements sont contenus dans la *Parole de Dieu*². Voilà ce qu'il affirmait en 1958, dans un écrit bref, édité par l'Abbaye de Gethsemani et publié après son décès dans une monographie intitulée : *The Monastic Journey*. Commentant les tous premiers mots de la *Règle de saint Benoît*, Merton y avait alors écrit :

The first word of the Rule opens our ears to the inward promptings of the Holy Spirit: <*Ausculta!* – Listen, my son, to the precepts of the master!> Who is the master? The Gospels tell us: <One is your master, Christ> and St Benedict himself adds, <he that hath ears to hear, let him hear what the Spirit says to the Churches>. The whole Benedictine life is a life of faith in the word of God, received into the faithful heart like the seed in good ground, to bring forth fruit in patience.³

À travers ce commentaire, nous constatons que chez Merton, la fidélité au Christ et à ses enseignements passe par la fidélité à la *Parole de Dieu*. Aussi, n'est-il pas surprenant de réaliser la place centrale qu'elle occupe dans la pensée mertonienne. Comme nous pouvons l'observer très souvent, soit dans ses écrits, soit dans ses conférences, Merton, tout comme l'a d'ailleurs fait saint Benoît dans sa *Règle*⁴, s'inspire de la *Parole de Dieu*, y réfère, s'y appuie, et invite ses lecteurs et auditeurs à la méditer longuement, à s'en nourrir, à s'y appuyer et à la prier intensément⁵.

viii) Suivre le Christ : L'imiter

Afin de vivre sa fidélité au Christ, le moine est invité par Merton, dans le cadre de plusieurs de ses exposés, à s'engager très sérieusement et fermement sur la voie de l'imitation du Christ. « Christ is the way⁶ », rappelle Merton. Plus encore, poursuit-il, le Christ est le modèle parfait de l'humain accompli comme le soutient l'apôtre Paul dans sa *Première Lettre aux Corinthiens* alors que l'apôtre des nations leur présente le Christ

¹ T. MERTON. «Christian Freedom and Monastic Formation», [...], 1962, p. 294.

² T. MERTON. «Monastic Peace», *The Monastic Journey*, [...], 1992 (1958), p. 51.

³ T. MERTON. «Monastic Peace», *The Monastic Journey*, [...], 1992 (1958), p. 51.

⁴ Plus de 125 citations bibliques ont été repérées dans la *Règle de saint Benoît*.

⁵ T. MERTON. *Becoming our True Self*, conférence donnée le 14-10-1964 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2230, 1989, face A.

⁶ T. MERTON. «Christian Freedom and Monastic Formation», [...], 1962, p. 301-305.

comme : « sagesse venant de Dieu, justice, sanctification et rédemption. » (1 Co 1, 30)¹
 Or, maintient Merton à la suite de Paul, le Christ a quitté sa forme de Dieu, sa nature divine pour prendre celle d'un homme, et plus encore d'un domestique (*Ph 2, 6-8*)². De même, le moine, par son vœu de conversion des mœurs, doit lui aussi suivre le Christ en cette mutation très profonde de sa nature et l'imiter parce que, comme l'explique Merton, « He gives us the pattern of the way we should follow if we want to become what God wants us to be.³ »

C'est ce que Merton expose à ses novices en 1964, alors qu'il cherche une fois de plus à mieux leur faire saisir le sens de leur vœu de conversion des mœurs. S'inspirant à cet effet d'un texte ancien de la tradition monastique éthiopienne, il leur définit ainsi leur vœu de conversion des mœurs, y soulignant le chemin de radicale transformation personnelle qu'elle implique :

Now there's the theology of the conversion of manners according to the Ethiopian fellows. Man, his nature becomes a source of wrong, of acts that are against him, acts that do him harm. This has to be healed in some way. How is it healed? It was healed by the son of God converting his nature. A conversion of the son of God. A conversion of the Word. The Word converted his manner. And what was the conversion that the Word of God underwent? In the words of St. Paul, in the incarnation, in *Ph 2, 6-8*, He was changed and took the form of a servant. Now this is conversion of manners in the incarnation. The Word becoming man, taking the form of a servant. Now you have two parts of the puzzle. You need a third part and you've got our conversion of manners.

Our conversion of manners consists of changing back to our original nature but in a very special way, by *imitating* the son of God made man. So therefore the son of God comes to earth in the form of a servant in the form of man and he gives us the pattern of

¹ T. MERTON. *The Fully Human Being*, conférence donnée le 10-06-1965 et répertoriée sous le titre de : *Chinese Thought*, [...], Merton 2906, 1995, face B.

² *Ph 2, 6-8* :

6 Lui étant dans la forme de Dieu n'a pas usé de son droit d'être traité comme un dieu

7 mais il s'est dépouillé prenant la forme d'esclave. Devenant semblable aux hommes et reconnu à son aspect comme un homme

8 il s'est abaissé devenant obéissant jusqu'à la mort à la mort sur une croix.

T. MERTON. *Becoming our True Self*, conférence donnée le 14-10-1964 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2230, 1989, face A.

³ T. MERTON. *Becoming our True Self*, conférence donnée le 14-10-1964 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2230, 1989, face A.

the way we should follow if we want to become what God wants us to be.

And therefore what conversion of manners means then according to this is just simply what? *Following Christ*. The following of Christ. If at any particular moment you want to know what conversion of manners means in your life, it means Christ likeness. [...] Our conversion of manners means to live in a Christ likeway. As he took on the form of the servant and showed us the path that we have to follow, that we take on the form of Christ.¹

Concrètement, les moines sont invités à imiter le Christ aimant, humble, pauvre, dépouillé de lui-même² et évidé de lui-même³; le Christ serviteur (*Jn* 13, 1-20)⁴; le Christ dépossédé de tout, même de lui-même, le Christ mort à lui, ouvert à son Père, obéissant, soumis à la volonté du Père et dépendant de sa bienveillance⁵; le Christ souffrant⁶; le Christ crucifié pour ce monde et mourant à ce monde⁷; le Christ mourant en croix⁸.

ix) Suivre le Christ : L'imiter jusqu'à la croix

Comme nous l'avons vu à la section précédente, Merton accorde à la croix une place centrale. Aussi, n'est-il pas surprenant de réaliser avec quelle insistance Merton incite les futurs moines à imiter ce Christ souffrant, crucifié et mourant. Dépassant cependant cette seule imitation du Christ souffrant, Merton engage ses novices à s'unir aux souffrances et

¹ T. MERTON. *Becoming our True Self*, conférence donnée le 14-10-1964 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2230, 1989, face A. Les mises en italiques l'ont été par l'auteur de la présente recherche.

² T. MERTON. «Christian Freedom and Monastic Formation», [...], 1962, p. 302-305.

³ T. MERTON. *The Holy Rule – On Humility*, conférence donnée le 11-07-1962 et répertoriée sous le titre de : *Holy Rule*, [...], Merton AA 2105, 1988, face A.

⁴ *Jn* 13, 1-20 : Le lavement des pieds.

T. MERTON. *Conversion in Christ*, conférence donnée le 2-09-1964 et répertoriée sous le titre de : *Vow of Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2229, 1988, face A.

⁵ T. MERTON. *The Cross : Victory over Death*, conférence donnée le 22-03-1964 et répertoriée sous le titre de : *Preparation for Death*, [...], Merton AA 2455, 1988, face A.

⁶ T. MERTON. «Christian Freedom and Monastic Formation», [...], 1962, p. 304.

⁷ T. MERTON. «The Wisdom of the Desert», *The Wisdom of the Desert*, [...], 1960, p. 7. *The Commitment to Conversion*, conférence donnée le 31-05-1965 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2233, 1988, face A.

⁸ T. MERTON. *The Quest. The Quest for the Grail and Conversion of Manners*, conférence donnée le 1-05-1962 et répertoriée sous le titre de : *Feast of St. Robert*, [...], Merton AA 3403, 2001, face B.

au sacrifice du Christ mis en croix¹, à participer aux souffrances et à la passion du Christ², comme les y invite d'ailleurs leur fondateur, au dernier verset du « Prologue » de sa *Règle*, alors qu'il écrit : « Ainsi, n'abandonnant jamais ce maître, persévérant au monastère dans son enseignement jusqu'à la mort, nous partagerons les souffrances du Christ par la patience. » (*RB Prologue*, 50). Cette participation, voire cette communion au sacrifice du Christ, qui se situe d'ailleurs en droite ligne avec la tradition monastique naissante³, rappelle Merton, les moines la vivront plus spécifiquement par le biais des renoncements propres à leurs vœux monastiques et par le biais de l'incontournable chemin de l'humilité monastique et bénédictine (*RB 7*).

Rappelons que la vie monastique et les vœux, auxquels sont soumis ses membres, contraignent les moines à quitter le monde, ses aspirations et ses valeurs⁴, et les obligent à renoncer à la propriété, à leur volonté propre, à tout engagement affectif et à toute activité sexuelle⁵, pour vivre pauvre, obéissant, chaste, disponible et ouvert à tout ce qui favorise le passage, en eux, du « vieil homme » à « l'homme nouveau »⁶. Ce lien entre croix et engagement monastique est à ce point étroit que Merton rappelle que déjà, à l'époque de Cassien, le nouvel arrivant au monastère était soumis au rite de la prise de l'habit. Or, au moment de recevoir du père abbé l'habit religieux, le postulant s'entend

¹ T. MERTON. «Monastic Peace», *The Monastic Journey*, [...], 1992 (1958), p. 66; *The Quest. The Quest for the Grail and Conversion of Manners*, conférence donnée le 1-05-1962 et répertoriée sous le titre de : *Feast of St. Robert*, [...], Merton AA 3403, 2001, face B.

² T. MERTON. *The Holy Rule – On Humility*, conférence donnée le 20-07-1962 et répertoriée sous le titre de : *On Humility*, [...], Merton AA 2105, 1988, face B; *The Patience of Conversion*, conférence donnée le 10-05-1965 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2232, 1988, face A.

³ T. MERTON. *The Commitment to Conversion*, conférence donnée le 5-05-1968 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners and Early Monks*, [...], Merton AA 2233, 1988, face B.

⁴ T. MERTON. *Renunciation of Desire and Will*, conférence donnée le 7-07-1968 et répertoriée sous le titre de : *Redwoods. Cassian : Renunciation of Our Own Desires and Own Will*, [...], Merton AA 2074, 1988, face B.

⁵ T. MERTON. «Monastic Peace», *The Monastic Journey*, [...] 1992 (1958), p. 66; *The Uses of Chastity*, conférence donnée le 7-06-1962 et répertoriée sous le titre de : *On Chastity : Christian Virginity*, [...], Merton AA 2131, 1988, face A; *Renunciation of Desire and Will*, conférence donnée le 7-07-1968 et répertoriée sous le titre de : *Redwoods. Cassian : Renunciation of Our Own Desires and Own Will*, [...], Merton AA 2074, 1988, face B.

⁶ T. MERTON. «Christian Freedom and Monastic Formation», [...], 1962, p. 293; *Becoming Our True Self*, conférence donnée le 14-10-1964 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2230, 1989, face A.

dire : « you are now embracing the cross and this is the cross of Christ and you are going to renounce all your desires.¹ »

Rappelons également que Merton lie très étroitement, et ce dans la plus pure tradition monastique, croix, suite du Christ et humilité². C'est ce qui justifie l'insistance de Merton sur la place centrale qu'occupe, dans la suite du Christ, non seulement la croix mais également l'humilité. Cela, Merton le partage à ses auditeurs au moment où il s'efforce de bien cerner pour eux le sens de l'humilité bénédictine, qu'il leur propose de définir ainsi :

It's by humility, according to the real monastic tradition. It's by humility that we share the passion of Christ, by humility that we really share the cross. The cross is our salvation and humility is the real essence of it. Why is that? It should be pretty obvious to see. Why is that? Why is humility central in this following of Christ? The cross is salutary suffering, it's salvific suffering. The cross is participation into the sufferings of Christ, and normally we participate in the sufferings of Christ by suffering ourselves.³

x) Suivre le Christ : se donner à Lui et renoncer à sa volonté propre

Cette participation, voire cette communion, aux souffrances et à la mort du Christ que suppose la suite du Christ n'a cependant de sens que si elle s'inscrit dans une relation personnelle, intime, profonde, réelle, vivante, amoureuse au Christ, rappelle Merton⁴. Voilà pourquoi, Merton, commentant le verset 34 de *Mc 8*, rappelle que le chrétien, par sa consécration baptismale, et le moine, par sa consécration monastique⁵, sont appelés à diriger « all the love and attention of the heart on Christ alone.⁶ » L'expression de cet amour < exclusif > prend la forme du don de leur personne et de leur vie à Dieu et au

¹ T. MERTON. *Renunciation of Desire and Will*, conférence donnée le 7-07-1968 et répertoriée sous le titre de : *Redwoods. Cassian : Renunciation of Our Own Desires and Own Will*, [...], Merton AA 2074, 1988, face B.

² T. MERTON. *The Holy Rule – On Humility*, conférence donnée le 20-07-1962 et répertoriée sous le titre de : *On Humility*, [...], Merton AA 2105, 1988, face B.

³ T. MERTON. *The Holy Rule – On Humility*, conférence donnée le 20-07-1962 et répertoriée sous le titre de : *On Humility*, [...], Merton AA 2105, 1988, face B.

⁴ T. MERTON. *The Commitment to Conversion*, conférence donnée le 31-05-1965 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2233, 1988, face A.

⁵ T. MERTON. *The Commitment to Conversion*, conférence donnée le 31-05-1965 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2233, 1988, face A.

⁶ T. MERTON. «*Conversatio Morum*», [...], 1966, p. 135.

Christ¹. Cet amour et cette attention du cœur, au Christ, les conduisent à sacrifier leur volonté propre pour que seule la volonté du Christ se réalise en eux et à travers eux. Ainsi, leur volonté et celle du Christ seront unies pour ne faire désormais plus qu'un, rappelle Merton à ses novices le 28 août 1964.

En renonçant ainsi à leur volonté propre, les moines et les chrétiens tendent à devenir de parfaits instruments entre les mains de « Celui qu'ils aiment sans l'avoir vu » (1 Pi 1, 8).

Aussi, Merton peut-il affirmer :

All the lights are green and every thing that goes through me starts in Him and ends in Him and I am simply put up in the middle of this thing as his instrument. [...] My conversion of manners is simply to give to Him what He has coming to him, my will, my heart, my mind. Every thing that I have belongs to Him but I have to give it to Him.²

Et même, Merton peut aller jusqu'à dire :

God's will is done in me *not as the will of somebody outside me, but as my own will*. This is the most important thing. If you miss this thing, the whole thing is missed.³

Dans cette perspective du don d'eux-mêmes et de leur vie au Christ, les moines et les chrétiens peuvent faire leur, ce passage de l'*Épître aux Romains* (Rm 14, 7-9.11) qui résume à lui seul, souligne Merton, à la fois l'engagement propre des moines par leur vœu de conversion des mœurs, et celui des chrétiens par leur consécration baptismale :

⁷ En effet, nul d'entre nous ne vit pour soi-même, comme nul ne meurt pour soi-même; ⁸si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur, et si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur. Donc, dans la vie comme dans la mort, nous appartenons au Seigneur. ⁹Car le Christ est mort et revenu à la vie pour être le Seigneur des morts et des vivants. [...] ¹¹car il est écrit : *Par ma*

¹ T. MERTON. *Permanent Conversion to Christ*, conférence donnée le 25-11-1964 et répertoriée sous le titre de : *Vow of Conversion of Manners – Conversio and Conversation*, [...], Merton AA 2231, 1988, face A.

² T. MERTON. *The Vow of Conversion*, conférence donnée le 26-08-1964 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2228, 1988, face B.

³ T. MERTON. *The Vow of Conversion*, conférence donnée le 26-08-1964 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2228, 1988, face B. La mise en italique l'a été par l'auteur de la présente recherche.

vie, dit le Seigneur, tout genou devant moi fléchira, et toute langue rendra gloire à Dieu. (Rm 14, 7-9.11)¹

Or, si les chrétiens et les moines se soumettent ainsi à la seigneurie du Christ, rappelle encore une fois Merton, c'est en vertu du pouvoir unique que la croix confère au Christ sur toute créature au ciel et sur la terre. C'est ce qu'expose Merton aux futurs moines, alors qu'il leur dit :

And He [Christ] has a right to this. [...]. We are giving this to Him because we owe it to Him, because He has gained the right to this on the cross, as if He hadn't already before. He has it as our Creator. It got it for two reasons, now as our Redeemer, dying on the cross. Christ has attained by another title the complete right on every thing I got, my will, my heart, my mind...²

En résumé

Pour récapituler les propos de Merton sur la suite du Christ, tel que vécue dans le monachisme chrétien occidental, nous pouvons affirmer que seul la personne du Christ justifie la vie monastique, l'ascèse qu'elle propose et les croix qu'elle suppose. C'est parce que le moine a été saisi par le Christ (*Ph* 3, 12), qu'il choisit de « **ne rien préférer à l'amour du Christ** » (*RB* 4, 21). Ce Christ : « Seigneur des morts et des vivants » (*Rm* 14, 9), seul révélateur de la condition et de la nature humaines, seul chemin de mutation profonde de la personne humaine, seul capable de la conduire à son accomplissement total. Voilà pourquoi, en vertu de leur engagement baptismal d'abord, et de leur vœu de conversion des mœurs ensuite, les membres de la grande famille bénédictine décident de Lui consacrer toute leur vie. Cette consécration de leur vie au Christ, ils la vivent en se laissant instruire par Lui, en cherchant à L'imiter, en participant et communiant non seulement à sa vie mais également à ses souffrances, et en se laissant dépouiller du « vieil homme », voire d'eux-mêmes, afin de naître à cet « homme nouveau » qu'ils sont appelés à devenir en Christ. Pour Merton, suivre le Christ dans la vie monastique, comme dans la vie chrétienne, c'est donc s'engager sur un long chemin

¹ T. MERTON. *The Vow of Conversion*, conférence donnée le 26-08-1964 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2228, 1988, face B. La mise en italique est présente dans la version 1998 de la *Bible de Jérusalem*.

² T. MERTON. *The Vow of Conversion*, conférence donnée le 26-08-1964 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2228, 1988, face B.

de réelle, profonde, radicale et douloureuse transformation de sa personne en vue de cette nouvelle naissance de laquelle Jésus entretient Nicodème. C'est cette nouvelle naissance qui permettra tant aux moines qu'aux chrétiens de prendre la forme du Christ.

4.2.4 La nouvelle naissance

Introduction

Engagé sur un long chemin de transformation personnelle à la suite du Christ, le croyant est conduit plus ou moins consciemment sur le chemin de sa propre renaissance. Cette renaissance occupe une place capitale dans la pensée mertonienne alors qu'il l'aborde dans 12 des 14 écrits retenus pour ce volet de la recherche, et dans 23 des 43 conférences sélectionnées¹. Merton fournit un effort évident pour amener à la fois ses lecteurs et ses auditeurs, à mieux cerner la réalité sous-tendue par la métaphore de la « nouvelle naissance ». Aussi, Merton l'aborde-t-il sous différentes facettes complémentaires, tout en s'inspirant lui-même des métaphores pauliniennes du « vieil homme » et de « l'homme nouveau ». Dans la foulée de la réflexion mertonienne sur la nouvelle naissance dans le christianisme, nous avons dégagé neuf facettes caractéristiques de cette « nouvelle naissance » que nous identifions ainsi : i) la nouvelle naissance : sur le chemin de la conversion, ii) la nouvelle naissance : un retour à la nature originelle, iii) la nouvelle naissance : une vie de dépendance filiale vis-à-vis Dieu, iv) la nouvelle naissance : par la double voie de l'humilité et de l'amour, v) la nouvelle naissance : le nécessaire renoncement à soi pour un dépassement de soi, vi) la nouvelle naissance : vers une parfaite liberté, vii) la nouvelle naissance : devenir une « créature nouvelle » en et par Dieu, viii) la nouvelle naissance : prendre la forme du Christ, ix) et la nouvelle naissance : quitter le « vieil homme » pour revêtir « l'homme nouveau ».

¹ Le lecteur est invité à consulter l'Annexe n° 2 : Matériel soumis à l'étude pour chacun des trois volets de la recherche et l'Annexe n° 5 : Tableau du nombre de documents dans lesquels nous retrouvons l'une ou l'autre des cinq composantes de la triple clé biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a pour chacun des trois volets de la recherche.

i) La nouvelle naissance : sur le chemin de la conversion

En décidant d'engager leur vie à la suite du Christ, moines et chrétiens choisissent d'avancer sur un chemin de transformation personnelle, rappelle Merton, transformation de toute leur personne, non seulement exigée par le Christ, mais également provoquée et induite par Lui. Dans la ligne des traditions bénédictine et cistercienne, Merton accorde une extrême importance à ce chemin de transformation personnelle qui constitue, à son avis, le but premier de la vocation monastique et l'objet exclusif du vœu de conversion des moeurs. Un tel chemin de transformation doit obligatoirement dépasser le simple domaine des comportements extérieurs auxquels s'était malheureusement vu confiné le vœu de conversion des moeurs dans un passé récent, déplore Merton à plus d'une occasion. Au contraire, poursuit-il, moines et chrétiens sont appelés à un radical changement en profondeur de leur personne. Ce changement, auquel ils consentent, affirme Merton, et sur lequel les moines travaillent à temps plein, les amènera à se désenrouler de sur eux-mêmes, à se décentrer d'eux, afin de devenir disponibles à Dieu (1 *Sm* 3, 16)¹, afin de naître à l'amour et d'entrer en une pleine liberté. Se laissant diriger et mouvoir par Dieu (*Gn* 12, 1; 2 *Th* 3, 5)², poursuit Merton, ils prendront progressivement la forme du Christ (*Ph* 2, 6-8) et reviendront ainsi à leur nature originelle. Devenant ainsi semblables à Lui, ils adviendront comme « homme nouveau », comme « créature nouvelle » engagée dans la vie de l'Esprit (*Rm* 8), dans le cadre de laquelle, la justification par la foi supplante la justification par la loi, et dans le cadre de laquelle, la seule loi de l'amour s'impose. Ainsi, moines et chrétiens sont appelés à naître à nouveau (*Jn* 3, 7) et à entrer dans la conscience, dans la vérité et la profondeur de qui ils sont.

Pour Merton, l'ordonnance de la vie monastique à la conversion personnelle, c'est-à-dire à la transformation personnelle, ne fait aucun doute. Ce qu'il affirmait à ses novices en 1962³, Merton le réaffirme sans hésitation aux représentants des moniales et moines du monde entier, réunis à Bangkok le 10-12-1968 en rencontre interreligieuse. Les

¹ 1 *Sm* 3, 16 : « Me voici! ».

² *Gn* 12, 1 : « Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père, pour le pays que je t'indiquerai. »

2 *Th* 3, 5 : « Que le Seigneur dirige vos cœurs vers l'amour de Dieu et la constance du Christ. »

³ T. MERTON. *The Quest. The Quest for the Grail and Conversion of Manners*, conférence donnée le 4 - 05-1962 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 3403, 2001, face A.

entretenant sur le but du monachisme chrétien en Occident, il aborde le vœu de conversion des mœurs, qu'il présente comme le moyen privilégié pour assurer le succès de l'engagement monastique à se convertir. Aussi, leur présente-t-il ainsi les objectifs respectifs du monachisme bénédictin et du vœu de conversion des mœurs qui lui est associé :

St. Benedict's concept of *conversio morum*, that most mysterious of our vows, which is actually the most essential, I believe, it can be interpreted as a commitment to become a completely new man. It seems to me that that could be regarded as the end of the monastic life, and that no matter where one attempts to do this, that remains the essential thing.¹

De plus, il leur rappelle la visée chrétienne de ce chemin de transformation personnelle et collective, caractérisé par le passage de la centration sur soi, à la centration sur l'autre, et par l'ouverture et la libération de l'amour en soi, jusqu'à devenir ce Christ demeurant et vivant en soi. Il leur dit alors :

The period of monastic formation is a period of cure, of convalescence. When one makes one's profession, one has passed through convalescence and is ready to begin to be educated in a new way – the education of the "new man". The whole purpose of the monastic life is to teach men to live by love. The simple formula, which was so popular in the West, was the Augustinian formula of the translation of *cupiditas* into *caritas*, of self-centered love into an outgoing, other-centered love. In the process of this change, the individual ego was seen to be illusory and dissolved itself, and in place of this self-centered ego came the Christian person, who was no longer just the individual but was Christ dwelling in each one. So in each one of us the Christian person is that which is fully open to all other persons, because ultimately all other persons are Christ.²

¹ T. MERTON. «Marxism and Monastic Perspectives», *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973 (1968), p. 337.

² T. MERTON. «Marxism and Monastic Perspectives», *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973 (1968), p. 333-334.

ii) La nouvelle naissance : un retour à la nature originelle

Ce long et radical chemin de transformation personnelle auquel sont conviés tous les chrétiens, et les moines à un niveau de plus grande profondeur¹, affirme Merton, doit d'abord les ramener à leur nature originelle, en imitant le Fils², et les conduire dans la vérité de qui ils sont, comme créatures dépendantes de leur Créateur. C'est le message que Merton livre à ses novices dans son commentaire du *Ps* 100, 3-4. Il y rappelle que Dieu a créé le monde et que par conséquent les humains Lui appartiennent et doivent se vivre en totale, confiante et ouverte soumission à Dieu. Nous ne nous appartenons pas, affirme Merton. Aussi, insiste-t-il; si Dieu est notre Créateur et s'« il nous a fait et nous sommes à lui, son peuple et le troupeau de son bercail » (*Ps* 100, 3), alors : « He [God] takes care of us [...]. He is leading us to where there's real nourishment and real food for our souls, where there were something that's going to make us live.³ »

iii) La nouvelle naissance : une vie de dépendance filiale vis-à-vis de Dieu

Merton invite donc ses auditeurs à prendre ce *risque* de véritablement croire que Dieu, leur Berger, s'occupe d'eux. Dieu prend soin d'eux, aussi dure, obscure et contrariante que soit leur route.⁴ Aussi Merton les pousse-t-il, non seulement à voir « la volonté du bon plaisir de Dieu ⁵ » en tout ce qui leur arrive, mais aussi à s'y soumettre consciemment et de bon gré. Comme être créé, l'humain en général et le moine en particulier, poursuit Merton, sont appelés à entrer effectivement en une réelle dépendance vis-à-vis Dieu,

¹ T. MERTON. *Poverty and Religious Experience*, conférence donnée le 24-07-1963 et répertoriée sous le titre de : *Summing up the Essence of Christian Life*, [...], Merton AA 3019, 1996, face A.

² T. MERTON. *Becoming Our True Self*, conférence donnée le 14-10-1964 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2230, 1989, face A. Dans son effort pour définir une fois de plus le vœu de conversion des mœurs, Merton affirme à ses auditeurs : «Our conversion of manners consists in changing back to our original nature but in a very special way, by imitating the son of God made man. So therefore, the son of God comes to earth in the form of a servant, in the form of man, and he gives us the pattern of the way we should follow if we want to become what God wants us to be.»

³ T. MERTON. *Poverty and Religious Experience*, conférence donnée le 24-07-1963 et répertoriée sous le titre de : *Summing up the Essence of Christian Life*, [...], Merton AA 3019, 1996, face A.

⁴ T. MERTON. *Poverty and Religious Experience*, conférence donnée le 24-07-1963 et répertoriée sous le titre de : *Summing up the Essence of Christian Life*, [...], Merton AA 3019, 1996, face A.

⁵ «God's will of good pleasure».

T. MERTON. *Conversion*, conférence donnée le 25-07-1962 et répertoriée sous le titre de : *Humility*, aux Archives du Centre Thomas Merton, Kansas City, MO, The National Catholic reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2106, 1988, face A.

attendant tout de Lui, et s'y référant en toute chose. Ils font alors l'expérience de leur non-absoluité, affirme Merton¹. En d'autres termes, ils sont amenés à réaliser qu'ils ne sont pas Dieu, et sont incités fortement à se vivre comme n'étant pas eux-mêmes, Dieu. C'est alors qu'ils peuvent faire l'expérience de la véritable nature de leur lien à Dieu, qui en est un de totale dépendance filiale. C'est ce que Merton expose à ses novices dans le cadre d'une réflexion sur leur vœu de pauvreté.

S'arrêtant sur la finalité de ce vœu, il leur dit :

The reason for poverty is that man has a tendency to arrogate everything to himself and even to attribute to himself his own being. He is the sufficient reason for its own existence and everything exists for him. And this is selfishness and this is not true. It's absolutely not true. It has no value whatsoever. It's just completely false. [...] What a man has to do is to break out of this, to get back into his right relation with God which is a *relation of complete dependence*. There is an autonomy and a liberty in man but that too is given to him by God, as God is his father and man is God's son. So God gives him these things, but he's got to remember that he is a son and so the most essential thing is the real spiritual thing for poverty is to teach us to live as children of God, as children who depend on God [...] who receive things from God.²

Poussant encore plus loin sa réflexion sur cette relation de totale dépendance à Dieu, Merton rappelle à ses novices, en juillet 1965, le grand énoncé théologique paulinien que le salut ne s'obtient pas par le respect de la loi mais par le don de la foi³. C'est dans le cadre d'un exposé sur les difficultés inhérentes au vœu de chasteté que Merton insiste sur ce fait indéniable que quelque effort que fournisse un moine, il ne peut se sauver lui-même. Le salut est pur don de Dieu, à qui croit en Lui. Il n'est le fruit, ni du cadre de vie monastique, ni de l'ascèse qui s'y pratique. Voilà le message que Merton livre à ses auditeurs à l'occasion de son commentaire à cet extrait de la *Lettre de Paul aux Romains*

¹ T. MERTON. *Conversion*, conférence donnée le 28-08-1962 et répertoriée sous le titre de : *Benedictine Humility*, [...], Merton AA 2106, 1988, face B.

² T. MERTON. *The Vow of Poverty*, conférence donnée entre le 27 avril et le 31 décembre 1962 et répertoriée sous le titre de : *Poverty : Community/Personal in the Sixth Degree of Humility*, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2102, 1988, face B. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

³ T. MERTON. *The Uses of Chastity*, conférence donnée le 5-07-1965 et répertoriée sous le titre de : *Vow of Chastity*, [...], Merton AA 2131, 1988, face B.

(Rm 7, 14-25)¹. S'inspirant d'une réflexion théologique de Bultmann sur ce passage épistolaire trop souvent interprété littéralement affirme Merton, il déclare :

But this gives us a deeper view of the thing because what he [Bultmann] is saying is, supposing I lived such a perfect ascetic life, there is no longer temptation in my life whatever and I am perfectly pure in body, mind, soul, spirit and everything. I am never bothered by anything and I am right on top of it all the time and I am always in control of everything. What he is saying is so you've done that you still haven't done anything. It still nothing from the point of view of God because what you have intended to do by that, you have intended to liberate yourself from the servitude of corruption. That is to say, this life that is subject to the whole condition of worldly life, which means the elements of this world and all these other things that St. Paul talks about. Listen you haven't liberated yourself. When you are through with this you are still where you started, a nice guy and you are living a nice life. [...] You have not liberated yourself. You haven't gone anywhere. The only thing that can liberate you is the grace of God through Jesus Christ our Lord. [...]

What matters is having a great deal of faith and a great deal of trust, total trust in Christ because the thing that St. Paul keeps bringing up so clearly and Bultmann brings it out in St. Paul is this idea that we have got to do is beg God and put our trust totally in

¹ Rm 7, 14-25 :

- 14 En effet, nous savons que la Loi est spirituelle ; mais moi je suis un être de chair, vendu au pouvoir du péché.
- 15 Vraiment ce que je fais je ne le comprends pas : car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais.
- 16 Or si je fais ce que je ne veux pas, je reconnais, d'accord avec la Loi, qu'elle est bonne ;
- 17 en réalité ce n'est plus moi qui accomplis l'action, mais le péché qui habite en moi.
- 18 Car je sais que nul bien n'habite en moi, je veux dire dans ma chair ; en effet, vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir :
- 19 puisque je ne fais pas le bien que je veux et commets le mal que je ne veux pas.
- 20 Or si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui accomplis l'action, mais le péché qui habite en moi.
- 21 Je trouve donc une loi s'imposant à moi, quand je veux faire le bien : le mal seul se présente à moi.
- 22 Car je me complais dans la loi de Dieu du point de vue de l'homme intérieur ;
- 23 mais j'aperçois une autre loi dans mes membres qui lutte contre la loi de ma raison et m'enchaîne à la loi du péché qui est dans mes membres.
- 24 Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort ?
- 25 Grâces soient à Dieu par Jésus Christ notre Seigneur ! C'est donc bien moi qui par la raison sers une loi de Dieu et par la chair une loi de péché.

God and not in any systems or means including the monastic vow, including the vows.¹

iv) La nouvelle naissance : par la double voie de l'humilité et de l'amour

Afin de pouvoir faciliter l'entrée en ce chemin de dépendance filiale à Dieu, les moines bénédictins, à l'invitation de leur fondateur, doivent emprunter la voie royale de l'humilité. C'est cette voie qui résume toute la vie monastique et l'ascèse bénédictine, rappelle Merton à ses novices en 1962². D'où la place centrale accordée à ce chapitre sur l'humilité, dans la *Règle de saint Benoît (RB 7)*. Or ce chemin d'humilité, poursuit Merton en s'inspirant de la parabole lucanienne de la dernière place (*Lc 14, 8-11*), incite à opter pour la voie de la petitesse, celle de la dernière place exigée par Jésus lui-même³. On ne peut grandir qu'en se faisant petit. Voilà ce que Merton confie à son auditoire, le 11-07-1962. Après avoir dressé un bref historique de l'exploitation de l'image du gravisement de l'échelle dans la vie spirituelle⁴, Merton conclut :

Humility is most crucial in this because there is only one way to ascend and there's a paradoxical way to ascend. And what is this way to ascend? It's paradoxical. It's by descending. The whole heart of this chapter on humility is in this idea that you ascend by descending. So that if you ascend, if you find yourself ascending without descending you're mistaken. [...] The whole Rule of St. Benedict is in that. [...] You ascend by descending. [...] We have to ascend by descending.⁵

Et, il poursuit dans le même sens, à la suite de Pierre de Celles († 1183), en comparant la communauté monastique à une mère qui, par le biais de l'humilité, forme à la ressemblance du Christ. Aussi, dit-il à ses auditeurs le 20-07-1962 :

¹ T. MERTON. *The Uses of Chastity*, conférence donnée le 5-07-1965 et répertoriée sous le titre de : *Vow of Chastity*, [...], Merton AA 2131, 1988, face B.

² T. MERTON. *The Holy Rule – On Humility*, conférence donnée le 11-07-1962 et répertoriée sous le titre de : *Holy Rule*, [...], Merton AA 2105, 1988, face A.

³ T. MERTON. *The Holy Rule - On Humility*, conférence donnée le 11-07-1962 et répertoriée sous le titre de : *Holy Rule*, [...], Merton AA 2105, 1988, face A.

⁴ Merton rappelle que plusieurs spirituels, dont saint Jean Climaque, saint Jérôme, saint Benoît et saint Bernard, ont exploité la métaphore de la montée de l'échelle dans la vie spirituelle. T. MERTON. *The Holy Rule*, conférence donnée le 11-07-1962 et répertoriée sous le titre de : *Holy Rule*, [...], Merton AA 2105, 1988, face A.

⁵ T. MERTON. *The Holy Rule - On Humility*, conférence donnée le 11-07-1962 et répertoriée sous le titre de : *Holy Rule*, [...], Merton AA 2105, 1988, face A.

He [Peter of Celles] speaks of the monastery as a mother. The monastic community is a mother in which we are gradually, slowly formed in the likeness of Christ by *humility*. And I think that's a very practical way of looking at that. [...] The monastery is a mother, where we are taught littleness and where we become little. And becoming little, we are formed in the likeness of Christ and in the proportion we are little, we are formed in the likeness of Christ. In the monastery, littleness is essential to the monastic life. You can't really be a really good monk and be a big "shot" in the monastery in this particular sense. [...] The real way is the way of self-effacement, of a kind of self-forgetfulness, being simple and being little and obscure.¹

Or humilité et amour se trouvent étroitement liés dans la pensée bénédictine, affirme Merton. D'une part, parce que l'humilité bénédictine exprime et actualise une facette fondamentale de l'amour². D'autre part, parce que saint Benoît lui-même l'affirme en finale de son chapitre sept, sur l'humilité, alors qu'il y écrit : « Lors donc que le moine aura gravi tout ces degrés d'humilité, il arrivera à cet amour de Dieu qui est parfait et qui met en dehors la crainte. » (*RB* 7, 67)³. Aussi, Merton propose aux moines en formation, d'aborder cette réalité de l'humilité sous l'angle de l'amour⁴, que ce soit l'amour de Dieu ou l'amour de leurs frères. En effet, l'amour, en exigeant la décentration de soi, pousse à recevoir l'autre et l'Autre, le cœur ouvert, en pure gratuité, sans mouvement d'appropriation ou de retour sur soi, sans réflexe de comparaison et sans sentiment de jalousie, confie Merton à son auditoire.

v) La nouvelle naissance : le nécessaire renoncement à soi pour un dépassement de soi

Pour aider les moines à s'engager sur le chemin de la petitesse et sur celui d'une réelle ouverture dans l'amour, la tradition monastique, rappelle Merton, propose, par les vœux monastiques, un cadre de vie à l'intérieur duquel les moines sont amenés à mourir

¹ T. MERTON. *The Holy Rule - On Humility*, conférence donnée le 20-07-1962 et répertoriée sous le titre de : *On Humility*, [...], Merton AA 2105, 1988, face B. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

² T. MERTON. *The Holy Rule - On Humility*, conférence donnée le 20-07-1962 et répertoriée sous le titre de : *On Humility*, [...], Merton AA 2105, 1988, face B.

³ T. MERTON. «Examination of Conscience and Conversatio Morum», [...], 1963, p. 355, nbp 1a.

⁴ T. MERTON. *The Holy Rule - On Humility*, conférence donnée le 20-07-1962 et répertoriée sous le titre de : *On Humility*, [...], Merton AA 2105, 1988, face B.

véritablement à eux-mêmes¹. Leur vie de renoncement, comme nous l'avons vu précédemment, les amène à se vivre comme le Christ, dépouillés d'eux-mêmes, voire anéantis, disposés à tout recevoir de Dieu, à se recevoir de Lui, à accueillir concrètement tout comme venant réellement de Dieu, se voyant mus, non plus par leur désirs, mais par l'Esprit². Ainsi, affirme Merton, le moine est conduit à se vivre « in a way man is meant to live³ », c'est-à-dire comme un fils à l'exemple du Fils, et plus encore, un fils dans le Fils. Cette façon différente de vivre, Merton la décrit ainsi à ses novices, le 22-03-1964, y soulignant l'inévitable place de la croix :

You are living in a totally different way and the thing about it is you are living in a way man is meant to live and in the way that the cross is there to make us live and how is that? How is man meant to live? In Christ. What does that means? How does Christ live? Well he is God. What is his relationship to God? A relation of love, in which he receives everything from the Father. A relation of total submission and dependence upon the Father, in which you receive everything . [...]

This is the way we are meant to live. So having died to an independent self we begin to live a life of total receptivity in which we are not the ones who reach out and grab what we need but we are given what we need, when we need it, and this, in point of fact, is the way we want to live and this is the way we can live.[...]

So the monastic life is really made up of [...] an inner attitude which is the attitude of dying to self, so you receive everything from God, so it is an attitude of openness to God.

Ce changement intérieur, radical et complet qu'exige le vœu de conversion des mœurs, poursuit Merton quelques mois plus tard, pousse le moine à dépasser sa condition humaine d'*homo*⁴, pour devenir ce *vir* que Merton définit ainsi :

¹ T. MERTON.: *The Cross : Victory over Death*, conférence donnée le 22-03-1964 et répertoriée sous le titre de : *Preparation for Death*, [...], Merton AA 2455, 1988, face A.

² T. MERTON. *Renunciation of Desire and Will*, conférence donnée le 7-07-1968 et répertoriée sous le titre de : *Redwoods. Cassian : Renunciation of Our Own Desires and Own Will*, [...], Merton AA 2074, 1988, face B.

³ T. MERTON. *The Cross : Victory over Death*, conférence donnée le 22-03-1964 et répertoriée sous le titre de : *Preparation for Death*, [...], Merton AA 2455, 1988, face A.

⁴ C'est à l'occasion de son commentaire de *Ép* 4, 7-13 que Merton souligne l'existence des deux mots latins : *homo* et *vir*, que le français traduit inadéquatement par le seul mot « homme ». C'est pour bien faire saisir à ses auditeurs le concept de *vir*, que Merton prend le soin de définir chacun de ces deux termes *homo* et *vir*. «*Homo* is the race, the species, human being. He is a human being, a member of the human race. [...] The word *vir*, people tied up rightly or wrongly [...], with virtues, with virtue, with

A man who can choose, a man who can decide, a man who can make a good or bad decision [...], a man who can will the good and usually a man who is fully *vir* is one who has his heart set on the good.¹

Cherchant à devenir ce *vir*, c'est-à-dire cet humain dont le cœur est véritablement tourné vers le bien, le moine, même en des conditions d'adversités qui le touchent très personnellement, et ce dans une totale confiance en Dieu qui permet que lui arrive tout ce qui lui arrive, cherchera non seulement à vouloir le bien de cet « autre », mais il posera des gestes concrets ordonnés au bien de cet adversaire, poursuit Merton². Ce faisant, le moine se voit invité à détourner son regard de lui-même, et à le poser sur autrui en vue du bien propre de cet « autre », rappelle Merton. Le moine doit ainsi tendre à se vivre en état de constante décentration de lui-même. Pour ce faire, affirme Merton en mai 1965, il doit laisser Dieu s'emparer de lui, de son corps, de son âme, de son esprit, comme le propose cette courte prière du bréviaire, inspirée de 2 Th 3, 5 : « May the Lord direct our heart and our body in the charity of God and in the patience of Christ.³ » À l'exemple d'Abraham, le moine doit donc se laisser conduire vers le pays que Yahweh lui indiquera (Gn 12, 1)⁴. Cette « Terre promise », inconnue de soi et inaccessible par soi-même, surgit

11-1964 et répertoriée sous le titre de : *Early Eastern Monastic Spirituality*, [...], Merton AA 2230, face B.

¹ T. MERTON. *Becoming Our True Self*, conférence donnée par Merton le 1-11-1964 et répertoriée sous le titre de : *Early Eastern Spirituality*, [...], Merton AA 2230, face B.

² Pour illustrer ses propos, Merton raconte quelques anecdotes savoureuses, typiques de la vie des premiers Pères du désert et de la vie de moines bouddhistes. L'une de ces histoires anecdotiques relatée par Merton se termine étonnamment ainsi : « I am so happy, it is a great day, he tells the other abbot. The fellow was stilling my water jug and I hide and let him get away. And Abbot says no, you should not have done that. You should have come out from the hut and you should have given it to him, because now he got your water jug and have a bad conscience. This is a typical desert Father story. This is real conversion of manners. All this guy is thinking is the good of this brother conscience. » T. MERTON. *Becoming Our True Self*, conférence donnée par Merton le 1-11-1964 et répertoriée sous le titre de : *Early Eastern Spirituality*, [...], Merton AA 2230, face B.

³ T. MERTON. *The Patience of Conversion*, conférence donnée le 10-05-1965 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2232, 1988, face A.

⁴ T. MERTON. *Renunciation and Contemplation*, conférence donnée en mai 1963 et répertoriée sous le titre de : *Cassian : Three Renunciations Which Lead to Contemplation*, [...], Merton AA 2073, 1987, face A.

au creux de ce cœur pur, affirme Merton à la suite de Cassien, ce cœur « completely cleaned out from everything that would be in the way of God. ¹»

vi) La nouvelle naissance : vers une parfaite liberté et disponibilité

Cette entière disponibilité à Dieu, animée de la même pureté d'élan que celui du jeune Samuel (1 *Sm* 3, 16), doit marquer la vie du moine, confie Merton à ses confrères en décembre 1965 ². Voilà pourquoi, affirme Merton, aux termes d'une réflexion sur la liberté : parce que seul la liberté est apte à tisser l'environnement matriciel de cette disponibilité, comme Merton l'expose à son auditoire :

That brings us to the idea of availability: of being at the disposal of reality and God and truth and people. Asceticism should put a person into a state of freedom where he is ready to die, ready to go forth, and meet the Bridegroom at any moment. [...] We have to be so free that we can just step across the line and that's it. That is what real freedom is: that is the aim and it is worthwhile. If we are ready for that, we are ready to respond to any grace that comes, anything God asks of us. It is like when you are ordained and the Prior reads out your name and you say "Adsum", here I am, I'm ready. This is God calling you through the Church and you responding. The great example of this is Samuel in the Old Testament. Ready for what? Not ready for the call of duty, or ready to advance, but ready for the call itself, the appeal that is addressed to the person in his uniqueness. Each one of us has a call that God is going to address to us personally, to nobody else, and we have to be ready for it.³

Et Merton de définir ainsi la liberté :

That is a good definition of freedom: to be moved by what is most properly ours, that is to say, by what is most personal and intimate to us – and that, to get down to it, is the love of God. What moves us most personally is the love of God, and anything that prevents

¹ T. MERTON. *Renunciation and Contemplation*, conférence donnée en mai 1963 et répertoriée sous le titre de : *Cassian : Three Renunciations Which Lead to Contemplation*, [...], Merton AA 2073, 1987, face A.

² T. MERTON. «The Ascetic Life, Experience of God and Freedom», [...], 1974 (1965), p. 58. Merton aborde également cette réalité de la pleine disponibilité à Dieu dans : *Surrender to God*, conférence donnée le 25-07-1965 et répertoriée sous le titre de : *Philoxenus. Advices to Novices, Lot's Wife*, [...], Merton AA 2904, 1995, face A.

³ T. MERTON. «The Ascetic Life, Experience of God and Freedom», [...], 1974 (1965), p. 58.

this and subjects us to a movement other than this intimate, personal movement is taking away our freedom.¹

Avant de conclure sur ce qu'il considère être la seule véritable liberté :

When you go down and down and down, and everything is taken away and taken away and taken away till you get down to the last little bit of you that is left before the whole thing is snuffed out, *there* you find God. God is where this little seed of you, this little kernel of gold, is left. Real freedom is the freedom to be able to come and go to that center, and to be able to do without everything that is not immediately connected with it.

[...] But you have to be in contact with that deep inner centre. And we do not normally get into that contact unless we are sometimes brought to the edge of what looks like destruction. In other words, we have to be facing the reality of the possible destruction of everything else in order to know that this will not be destroyed. You have to experience the difference. If a person once has access to this centre he is absolutely as free as a person can be. Nothing can touch that.²

Or, liberté et humilité sont si étroitement liées, qu'elles ne constituent qu'une seule et même entité, poursuit Merton. C'est ce qu'il affirme à ses confrères aux termes de son exposé, tout en poursuivant sa réflexion sur la liberté à ce même niveau de profondeur que l'on pourrait qualifier de profondeur d'être. Il leur affirme alors :

Another word for this freedom is perfect humility; because it means a complete detachment from everything that seems to be ourself but is not this. This is the one thing in ourself that we don't know. We know it and we don't know it. We cannot reach it by any amount or any kind of study or analysis or digging. Not even the devil can reach it. Only God can reach it, and this is the real "us". You can't have freedom to choose this: this is where all the freedom comes from. [...] You have to school yourself, in everything you do, to choose in relation to what lets this be. This is what the life of prayer is: learning never to make choices that throw a lot of static into the reception that comes from that centre. [...] If you choose to handle things in a certain way you will keep constantly in contact with this centre of freedom. Choosing is not just a question of "I am able to choose this or I am able to choose that." I choose with a view to something which I don't choose. I choose in relation to what *is*. Hence the capacity to respond to what is really real, and this is the real freedom.

¹ T. MERTON. «The Ascetic Life, Experience of God and Freedom», [...], 1974 (1965), p. 60.

² T. MERTON. «The Ascetic Life, Experience of God and Freedom», [...], 1974 (1965), p. 64.

Another name for this little grain is your “being”. It is your own reality, which is God’s gift to you, what God has willed you to have.¹

vii) La nouvelle naissance : devenir une « créature nouvelle » en et par Dieu

Au cœur de son aventure monastique et par le biais de son engagement par le vœu de conversion des mœurs, le moine est appelé, à termes, à devenir cette « créature nouvelle » dont parle Pierre de Celles et sur laquelle s’arrête longuement Merton dans un de ses exposés sur le vœu de conversion des mœurs². S’inspirant du récit de la création exploité par Pierre de Celles pour décrire le processus de conversion, Merton insiste sur la justesse, la richesse et l’impact de cette analogie proposée par ce contemporain de saint Bernard. Alors que le récit de la création met en scène et en interaction Dieu et la terre vide, vague, couverte d’abîmes et de ténèbres (*Gn* 1, 2), le processus de conversion, devant conduire à la « nouvelle création », doit également mettre en scène Dieu et l’humain en sa terre vide, vague, en son abîme et ses ténèbres. Dieu, insiste Merton, ne doit aucunement être évacué de ce processus de conversion. Ce n’est qu’en et par Dieu que l’humain pourra prendre forme et sortir de son abîme et de ses ténèbres. C’est ce que Merton fait ressortir dans son exposé du 16-09-1964 alors qu’il commente cette analogie de Pierre de Celles entre le processus de conversion et l’œuvre de création. Il dit alors à ses novices :

So this man [Peter of Celles] starts with that. And now this empty earth is what? is the body and the soul is the impenetrable abyss, and the incomprehensible light is God. So our conversion of manners therefore consists in getting these three things together. There’s got to be, the earth has to be somehow formed to be made fruitful. This deep darkness of the soul has to be given light and the light is to be the light of God, and it’s got to cease to be an incomprehensible light. The light of God has to come and dwell with man and so this darkness and emptiness has to become a paradise [...] but God has to be living in paradise with man. This is a very nice way to put it. This is the way the fathers of the monastic life look at it.

¹ T. MERTON. «The Ascetic Life, Experience of God and Freedom», [...], 1974 (1965), p. 64-65. La mise en italique l’a été par l’éditeur de cet article ou le responsable de la transcription de l’audiocassette.

² T. MERTON. *Conversion in Christ*, conférence donnée le 16-09-1964 et répertoriée sous le titre de : *Vow of Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2229, 1988, face B.

So therefore, how are you going to do this now? What is going to be? This is your program. You've got emptiness and nothingness and you've got God. So the program of conversion of manners then in terms of this is what? The question is [...] Our life is a wasteland. Here is the conversion of manners said in these rather poetic terms. You come to the monastery with your life as a kind of vacant lot with tin cans, weeds and kids playing soft ball. This vacant lot that you have, which is also the scene of all kinds of beatings and fights. It has to become a cultivated place with trees, fruit trees. It's got to be not a shadowy dark place behind a billboard but it's got to be full of light, wide open, peaceful etc..

And this is the program of our life then [...] What it expresses is actually the idea of bringing a complete kind of order and light into our life. So it tells you something about what the vow of conversion means.¹

viii) La nouvelle naissance : prendre la forme du Christ

Or, il ne fait aucun doute pour Merton que moines et chrétiens en leur chemin de « re-création », doivent prendre la forme du Christ. Ils doivent se laisser devenir semblables à Lui : « l'homme nouveau », comme le souligne Merton². Cette obligation pour les moines, de prendre la forme du Christ, Merton y revient constamment. Il en fait une sorte de *leitmotiv* qui vient ponctuer à la fois ses conférences et ses écrits.

En 1962, alors que Merton partage aux lecteurs et lectrices de *l'American Benedictine Review*, la vision d'Adam de Perseigne, sur la formation monastique, il souligne la nécessité pour le moine de laisser transparaître le Christ en lui. Aussi affirme-t-il :

To form a novice is, then, to draw out the inner spiritual form implanted in his soul by grace: to educate – that is to say, to “bring out” – *Christ in him*. It is not a matter of imposing on the novice a rigid and artificial form from without, but of encouraging the growth of life and the radiation of light within his soul, until this life and light gain possession of his whole being, inform all his

¹ T. MERTON. *Conversion in Christ*, conférence donnée le 16-09-1964 et répertoriée sous le titre de : *Vow of Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2229, 1988, face B.

² T. MERTON. *Becoming Our True Self*, conférence donnée par Merton le 14-10-1964 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2230, 1989, face A.

actions with grace and liberty, and bear witness to Christ living in him.¹

Alors qu'en 1966, retraçant pour les lecteurs et lectrices des *Cistercian Studies* l'évolution du sens de leur vœu de conversion des mœurs depuis sa première mention dans la *Règle de saint Benoît* (RB 58, 17), il en dévoile la véritable finalité, en termes de ressemblance au Christ. Il écrit : « One is converted from the *conversatio* of the world to that of the monastery, and by the *conversatio* of monastic life one is gradually 'converted' or 'transformed' in the likeness of Christ. ²»

Cette ressemblance au Christ, Merton y insiste en plusieurs de ses conférences, mettant en relief certains traits essentiels, fondamentaux de cette ressemblance, gravitant majoritairement autour du renoncement à soi et de l'effacement. C'est celui de la petitesse exigée par Jésus lui-même, dans le cadre de la parabole sur le choix des places (Lc 14, 7-11)³. Celui de l'humble service, réclamé par Jésus à ses apôtres, à la veille de sa montée au Calvaire, à l'occasion du lavement des pieds (Jn 13, 1-15)⁴. Celui du dépouillement, de l'abaissement, voire de l'anéantissement, vécu par le Christ lui-même, comme le proclame de façon saisissante l'apôtre Paul dans sa *Lettre aux Philippiens* (Ph 2, 6-8)⁵. Merton accorde une extrême importance à cet anéantissement du Fils qui « étant dans la forme de Dieu n'a pas usé de son droit d'être traité comme un dieu ». (Ph 2, 6) Voilà pourquoi, il rappelle à ses novices, dans la suite de son commentaire à cet extrait épistolaire, le sens de leur vœu de conversion des mœurs, qu'il lie à cet anéantissement du Christ. Il le définit ainsi :

Our conversion of manners consists in changing back to our original nature but in a very special way by imitating the son of God made man. So therefore the son of God came on earth in the form of a servant, in the form of a man and he gives us the pattern of the way we should follow if we want to become what God wants us to be. And therefore what conversion of manners means then

¹ T. MERTON. «Christian Freedom and Monastic Formation», [...], 1962, p. 292. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

² T. MERTON. «Conversatio Morum», [...], 1966, p. 142-143.

³ T. MERTON. *The Holy Rule – On Humility*, conférence donnée le 20-07-1962 et répertoriée sous le titre de : *On Humility*, [...], Merton AA 2105, 1988, face B.

⁴ T. MERTON. *Conversion in Christ*, conférence donnée le 2-09-1964 et répertoriée sous le titre de : *Vow of Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2229, 1988, face A.

⁵ T. MERTON. *Becoming Our True Self*, conférence donnée par Merton le 14-10-1964 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2230, 1989, face A.

according to this is just simply what? Following Christ. The following of Christ.¹

ix) La nouvelle naissance : quitter le « vieil homme » pour revêtir « l'homme nouveau »

En se laissant ainsi prendre la forme du Christ et en se donnant, par le cadre de vie monastique et le vœu de conversion des mœurs, les conditions et les moyens pour véritablement Lui ressembler, le moine se voit ainsi engagé sur le chemin de sa « renaissance ». C'est « la nouvelle naissance » dont Merton entretient ses lecteurs japonais en 1967, dans sa « Préface » à l'édition japonaise de son livre *The New Man*², et dont il prévoyait entretenir ses compatriotes dans son essai : « Rebirth and the New Man in Christianity³ » (1968), publié après son décès. En cette « nouvelle naissance », le moine se voit quitter progressivement le « vieil homme » qu'il est, pour revêtir, devenir cet « homme nouveau », vivant de la vie nouvelle du Christ, affirme Merton à ses novices en 1962⁴. En cette nouvelle naissance, le moine se voit peu à peu dépouillé de son « vieux moi » pour devenir le « vrai moi » qu'il est, reprend Merton en 1965⁵. En somme, en empruntant les paroles de l'apôtre Pierre, citées et commentées par Merton, nous pouvons affirmer que les moines, et bien sûr tous les croyants, sont et doivent se laisser « engendrés de nouveau par la Résurrection de Jésus Christ d'entre les morts, pour une vivante espérance, pour un héritage exempt de corruption, de souillure, de flétrissure ». (1 Pi 1, 3-4)⁶

¹ T. MERTON. *Becoming Our True Self*, conférence donnée par Merton le 14-10-1964 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2230, 1989, face A.

² T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, R. E. Daggy (ed.), Oakville, Ontario, Mosaic Press, 1981, p. 109-116; *The New Man*, New York, Farrar, Straus & Cudahy, 1961, 248 p.

³ T. MERTON. «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 289-296.

⁴ T. MERTON. *The Quest. The Quest for the Grail and Conversion of Manners*, conférence donnée le 1-5-1962 et répertoriée sous le titre de : *Feast of St. Robert*, Merton AA 3403, 2001, face B.

⁵ T. MERTON. *Surrender to God*, conférence donnée le 25-07-1965 et répertoriée sous le titre de : *Philoxenus. Advices to Novices, Lot's Wife*, [...], Merton AA 2904, 1995, face A.

⁶ T. MERTON. *The Patience of Conversion*, conférence donnée le 10-05-1965 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2232, 1988, face A. La mise en italique l'a été par l'auteur de la présente recherche.

En résumé

En bref et pour résumer la pensée de Merton sur la nouvelle naissance dans le christianisme, nous pouvons affirmer que, dans ses écrits et conférences consacrés au monachisme chrétien occidental, Merton présente « la nouvelle naissance » comme le fruit d'un long processus de transformation personnelle soutenue, dans le cas du moine, par le cadre de vie monastique. Travaillant à plein temps à sa conversion et engagé en cela par son vœu de conversion des mœurs, le moine se laisse dépouiller du « vieil homme » pour prendre la forme du Christ, ce Christ à la suite duquel il s'est un jour engagé à devenir, « en Christ », cet « homme nouveau ». Mourant progressivement à lui-même, il est peu à peu décentré de lui. Il se voit entrer en une plus grande disponibilité à Dieu (*Gn* 12, 1; *1 Sm* 3, 16) et une réelle ouverture à l'Esprit. Il devient capable de se tourner en pure gratuité vers l'autre et l'Autre. Pétri d'amour, libre dans l'amour et l'humilité, il revêt ce cœur pur, si cher à Cassien, et la tenue de l'humble serviteur (*Jn* 13, 1-15). Il ose sa vie **en totale dépendance à son Dieu** (*Ps* 100, 3-4), en qui il croit véritablement, sur lequel il fonde sa vie et **de qui il reçoit tout et se reçoit lui-même**. Ce n'est qu'aux termes de ce long et parfois très pénible engendrement au cours duquel le moine prend et se laisse prendre progressivement la forme du Christ, qu'il est ramené à sa nature originelle et que, devenant semblable au Christ, il pourra affirmer avec l'apôtre Paul : « et ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi. » (*Ga* 2, 20a)

4.2.5 La nouvelle identité « en Christ »

Introduction

Prendre la forme du Christ, revêtir sa nouvelle identité « en Christ », constitue la visée du chemin de conversion sur lequel s'engage le moine, par vœu, et ce, dès les premiers moments de son aventure monastique. Merton accorde une réelle importance à cette nouvelle identité « en Christ » qu'il traite dans 12 des 14 de ses écrits retenus pour ce volet de la recherche et dans 20 des 43 conférences sélectionnées¹. Merton réfléchit

¹ Le lecteur est invité à consulter l'Annexe n° 2 : Matériel soumis à l'étude pour chacun des trois volets de la recherche et l'Annexe n° 5 : Tableau du nombre de documents dans lesquels nous retrouvons l'une ou l'autre des cinq composantes de la triple clé biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a pour chacun des trois volets de la recherche.

abondamment sur cette nouvelle identité « en Christ ». Il la présente sous divers traits à ces lecteurs et auditeurs. Nous en avons retenu dix. Nous les exposons tour à tour après en avoir dressé un portrait en survol. Nous aborderons donc l'expression mertonienne de cette nouvelle identité « en Christ », sous les traits suivants : i) dans le mouvement du mystère de Dieu fait homme, ii) au-delà de la seule ressemblance extérieure au Christ, iii) dans le devenir soi-même « Christ », iv) dans le devenir soi-même « Christ » par l'action de l'Esprit Saint, v) dans laisser le Christ vivre en soi, vi) dans le double mouvement du Christ en soi et de soi « en Christ », vii) dans la voie du renoncement à soi, viii) dans le renoncement à sa volonté propre pour devenir expression de la volonté de Dieu, ix) vers le chemin d'accomplissement de soi et de complétude humaine, x) et sur la voie d'une riche fécondité personnelle et collective.

i) La nouvelle identité « en Christ » : un survol

Dans la pensée de Merton, cette « nouvelle naissance », dont il est question dans le christianisme, et qui amène progressivement le chrétien à prendre la forme du Christ et à Lui ressembler, doit le conduire à devenir véritablement ce « Christ », vivant en lui. Le moine, comme le chrétien d'ailleurs, est appelé non seulement à revêtir le Christ, mais il est appelé à devenir ce « Christ » vivant en lui. C'est-à-dire que les croyants doivent laisser le Christ, qui les habite et demeure réellement en eux, vivre en eux et à travers eux. Ils doivent Le laisser transparaître en eux. Ainsi, ayant renoncé à leur volonté, à leur désirs, à leurs façons de voir, de penser et d'agir et même à « eux-mêmes », ils peuvent laisser le Christ vouloir, agir, aimer, penser à travers eux et même « être » à travers eux. Les chrétiens se voient ainsi incorporés à l'action rédemptrice du Christ. Ils deviennent d'autres « Christ ». C'est leur nouvelle identité. En cette nouvelle identité, ils entrent en leur fécondité. Leur esprit et l'Esprit du Christ ne font plus qu'un (1 Co 6, 17; Rm 8, 14-17). Plus encore, affirme Merton, tous ensemble, en leur nouvelle identité christique, ils « constituer[ont] cet Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ. » (*Ép* 4, 13)

ii) La nouvelle identité « en Christ » : dans le mouvement du Christ fait homme

Si moines et chrétiens sont appelés de par leur vocation baptismale, et leur vocation monastique pour les moines, à une nouvelle identité « en Christ », Merton rappelle avec une extrême justesse, à deux reprises, que le Christ lui-même s'est identifié à l'humain en son mystère d'incarnation. Il le rappelle une première fois alors qu'il s'entretient avec ses confrères sur la miséricorde divine. Il leur écrit alors en 1958 :

How shall we sing *Lord have mercy* if our eyes have never been opened to our need for mercy? But what will be the rending of our heart when we recognize that it is Christ Himself, in us, who cries out for mercy – and that He cries not only to the Father, but to us. Yes, it is Christ Himself who has identified Himself with us and begs us to begin by having mercy on ourselves, not now for our own sake but for His! Such is the love of God for us, so great is its mystery, and so far beyond the capacity of our hearts to comprehend! He who could have punished us, instead forgives us. But His is a strange way of forgiveness: He identifies Himself with us and asks us, as it were, to begin by forgiving ourselves. In doing this for Him, we are, as it were, forgiving Him. If we forgive Him, He forgives us. Then He gives us peace with ourselves – because we are at peace with Him.¹

Il leur rappelle une seconde fois, alors qu'il poursuit auprès des moines en formation sa réflexion sur le vœu de conversion des mœurs. Il lève alors le voile, à partir de *Ph 2, 6-8*, sur l'insoupçonnée visitation de Dieu en l'incarnation de son Fils. Il leur confie alors le 14-10-1964 :

Now there's the theology of the conversion of manners according to the Ethiopian fellows. Man, his nature becomes a source of wrong, of acts that is against him, acts that do him harm. This has to be healed in some way. How is it healed? It was healed by the son of God converting his nature. A conversion of the son of God. A conversion of the Word. The Word converted his manner. And what was the conversion that the Word of God underwent? In the words of St. Paul, in the incarnation, in *Ph 2, 6-8*, He was changed and took the form of a servant. Now this is conversion of manners in the incarnation.²

¹ T. MERTON. «Monastic Peace», *The Monastic Journey*, [...], 1992 (1958), p. 72.

² T. MERTON. *Becoming Our True Self*, conférence donnée par Merton le 14-10-1964 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2230, 1989, face A.

Cette identification de Dieu à l'humain, en son Fils, a ouvert le chemin de l'identification de l'humain à Dieu, prétend ainsi Merton.

iii) La nouvelle identité « en Christ » : au-delà de la seule ressemblance extérieure au Christ

En utilisant l'extrait de la lettre de Paul aux Galates « et ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi » (*Ga 2, 20a*), pour décrire à ses confrères du milieu monastique la finalité de la vocation monastique¹, Merton précise le sens réel et la véritable portée du chemin de conversion sur lequel est engagé le moine en sa suite du Christ. Cette conversion, écrit-il quelques années plus tard aux lecteurs et lectrices de *The American Benedictine Review*, implique un changement intérieur si complet, qu'il vise à laisser transparaître en soi, à laisser émerger de soi, le « Christ ». Ainsi prendre la forme du Christ, devenir semblable à Lui, ne doit pas se limiter à revêtir le Christ, comme si l'on revêtait un survêtement ressemblant au Christ. Cela n'impliquerait qu'un changement cosmétique, sans s'avérer être une véritable conversion.

iv) La nouvelle identité « en Christ » : devenir soi-même « Christ »

Au contraire, prendre la forme du Christ doit donner lieu à un changement intérieur, radical de sa personne, qui fait véritablement devenir « Christ ». C'est ce que Merton affirme à ces mêmes lecteurs, en 1962, alors qu'il leur dit :

To give oneself over to this new life [the monastic life] is to 'do penance' in the full sense of the word, that is to say, to 'change' (*metanoiein*) completely from within. Such is the traditional concept of the monastic vocation.

[...]

To form a novice is, then, to draw out the inner spiritual form implanted in his soul by grace: to educate – that is to say, to “bring out” – Christ in him. It is not a matter of imposing on the novice a rigid and artificial form from without, but of encouraging the growth of life and the radiation of light within his soul, until this life and light gain possession of his whole being, inform all his

¹ T. MERTON. «Monastic Peace», *The Monastic Journey*, [...], 1992 (1958), p. 76.

actions with grace and liberty, and bear witness to Christ living in him.¹

C'est ce qu'il affirme à ces confrères dans une conférence sur la sainteté, donnée à l'occasion de la Toussaint en 1965 :

In all this, it is a question of constant action of the Holy Spirit substituting Himself for us and it is the Holy Spirit substituting Himself for myself. That is the thing and this is the one thing that we do have to learn. It's how it's felt not to have a self and have the Holy Spirit as yourself. Well this none of us know anything about. This is a hard thing to learn but nevertheless we are here to learn and this is what all the standard thing that you do when you give up yourself, you renounce yourself and so forth. There are all your little ways in which you can practice this and then the big way, you can't practice it. He practices it in you.

[...] Our life consisted in tending toward this kind of self forgetfulness in which the Holy Spirit acts in us without us.²

C'est ce qu'il redit à ses novices en 1965 lors de sa dernière conférence avant son passage à la vie érémitique. Il leur déclare alors :

Each one of us has an irreplaceable vocation to be Christ; and the Christ that I am supposed to be has got to be *my* version of Christ, and if I don't fulfil that, there is going to be something missing for ever and ever in the Kingdom of Heaven. Each one of us knows this and feels this.³

Enfin, c'est ce qu'il réaffirme dans sa toute dernière prise de parole du 10-12-1968, alors qu'il tente de faire saisir à des moines et moniales d'autres traditions spirituelles ce qu'est être < chrétien > :

In the process of this change, the individual ego was seen to be illusory and dissolved itself, and in place of this self-centered ego

¹ T. MERTON. «Christian Freedom and Monastic Formation», [...], 1962, p. 292.

² T. MERTON. *Sanctity*, conférence donnée le 31-10-1965 et répertoriée sous le titre de : *All Saints – Sanctity*, [...], Merton AA 2459, 1988, face A.

³ T. MERTON. «A Life Free from Care», [...], 1970 (1965), p. 219; *Solitude Breaking the Heart*, conférence donnée le 20-08-1965 et répertoriée sous le titre de : *Solitary Life – Life Without Care. (Departure Address)*, [...], Merton AA 2099, 1988, face A. La mise en italique l'a été soit par le responsable de la transcription de l'audiocassette, soit par l'éditeur de cette article.

came the Christian person, who was no longer just the individual but was Christ dwelling in each one.¹

v) La nouvelle identité « en Christ » : devenir soi-même « Christ » par l'action de l'Esprit saint

Tout au long des exposés oraux et écrits de la dernière décennie de sa vie, Merton précise et reprecise ce qu'il entend par devenir le « Christ ». Il y attire l'attention sur le rôle essentiel de l'Esprit dans ce devenir : « Christ ». Déjà en 1958, il écrit à ses confrères :

When we celebrate the holy liturgy, Christ prays in us, His Holy Spirit adores and loves in us. Light to understand what we sing and what we do is given to us supernaturally by the Holy Spirit Himself. His grace transforms us in Christ so that our inmost souls begin to take on the likeness of Christ and our hearts share in the love and self-surrender with which, on earth, He offered Himself to the Father for the sins of the world.²

Et, il leur précise, en empruntant d'autres paroles de l'apôtre Paul (1 Co 6, 17)³, que c'est l'Esprit même du Christ qui s'empare véritablement de l'esprit du moine pour le mouvoir de son propre Souffle. Abordant la question du renoncement à la liberté, exigé dans l'ascèse monastique, il écrit :

The 'renunciation' of freedom made by the monk is a sacrifice of a lower and more material kind of autonomy in order to attain to a higher and more spiritual autonomy – the autonomy of one who is so closely united to the Holy Spirit that the Spirit of God moves him as *his own spirit*. « For He that is joined to the Lord is one Spirit [1 Co 6, 17] ... I live, now not I, but Christ liveth in Me [Ga 2, 20a]. »⁴

Devenir soi-même Christ, poursuit Merton en 1962, c'est laisser l'Esprit de Jésus agir en soi et vivre en soi. C'est Lui laisser l'espace d'être « soi » et se donner l'espace d'être « Lui ». Aussi réfléchissant sur la traversée des souffrances et épreuves de la vie, il écrit :

1. By his love, by the action of his Spirit, Jesus enters into our hearts in the midst of our trials and takes away the love of worldly

¹ T. MERTON. «Marxism and Monastic Perspectives», *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973 (1968), p. 333.

² T. MERTON. «Monastic Peace», *The Monastic Journey*, [...], 1992 (1958), p. 58.

³ 1 Co 6, 17 : « Celui qui s'unit au Seigneur, au contraire, n'est avec lui qu'un seul esprit. »

⁴ T. MERTON. «Monastic Peace», *The Monastic Journey*, [...], 1992 (1958), p. 76. La mise en italique l'a été par l'auteure de la présente recherche.

things, delivers us from self-love which is the obstacle to our progress and the real source of our suffering.

Hence his action liberates, heals, and alleviates. It brings joy and strength. The inner strength which comes from Christ is something we could never attain without him. It is therefore *his*; it comes to us a gift from him. Yet also it is ours, for he has given it to us; it operates in us; it is *ours* to use and to enjoy.

2. Jesus also and above all produces in us *his* own dispositions and *his* own love, so that doing all and suffering all as he himself does, we shall experience *his* victory and share his love of *his* Father.¹

L'année suivante, en 1963, il rappelle à ses lecteurs et lectrices des *Collectanea Cisterciensia* l'objectif de la vie monastique. Cette dernière se veut être une école à l'intérieur de laquelle le moine apprend à se laisser guider par l'Esprit du Christ qui l'habite². Ainsi, le moine pourra-t-il devenir non seulement cet enfant de Dieu, véritablement capable de qualifier de Père son Dieu, mais également cet enfant de Dieu apte à devenir héritier de Dieu et cohéritier du Christ, comme l'atteste l'apôtre Paul en cet extrait de *Lettre aux Romains* (*Rm* 8, 14-17)³. Merton juge cet extrait paulinien suffisamment important pour le citer intégralement en première page de son article « Examination of Conscience and Conversatio Morum ». Or l'équipe éditrice des versions 1956 et 1998 de la *Bible de Jérusalem* souligne, dans sa note explicative du premier verset de cet extrait de *Lettre aux Romains* (*Rm* 8, 14), l'inimaginable rôle de l'Esprit Saint dans la vie intérieure, et par le fait même l'insoupçonnée portée de *Ga* 2, 20a qu'elle associe très explicitement à *Rm* 8, 14. Cet équipe éditrice précise ainsi le sens à apporter à *Rm* 8, 14 : « Plus que simple < maître intérieur >, l'Esprit est le principe d'une vie proprement divine dans le Christ, cf. 5 5; *Ga* 2 20. ⁴ »

¹ T. MERTON. «Christian Freedom and Monastic Formation», [...], 1962, p. 301. La mise en italique l'a été par l'auteur de la présente recherche.

² T. MERTON. «Examination of Conscience and Conversatio Morum», [...], 1963, p. 355.

³ *Rm* 8, 14-17

¹⁴ En effet, tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu.

¹⁵ Aussi bien n'avez-vous pas reçu un esprit d'esclaves pour retomber dans la crainte ; vous avez reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier : Abba ! Père !

¹⁶ L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu.

¹⁷ Enfants, et donc héritiers ; héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ, puisque nous souffrons avec lui pour être aussi glorifiés avec lui. »

⁴ *La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de L'École biblique de Jérusalem, Nouvelle édition revue et augmentée, Paris et Montréal, Cerf et Les éditions Médiaspaul, 1998, p. 1950, nbp. i.

Et Merton de poursuivre dans le même sens, en mai 1965, alors qu'il entretient ses novices sur le rôle de la Vierge Marie dans ce façonnement à l'image du Christ. Il y insiste sur la mission unique de l'Esprit, seul maître d'œuvre de l'engendrement de l'humain, en Christ l'habitant :

When you say that our Lady forms Christ in us, this means that by Her, whatever Her action is, by Her personal love for us [...] the Holy Spirit is given to us more abundantly than it would otherwise be. Grace is given more freely and abundantly than it would otherwise be and when grace is given the Holy Spirit is given. The Holy Spirit is the one who is forming Christ in us. Now how does He form Christ in us? The simple way to put it is *He creates* in us the dispositions of Christ, the motives of our Lord, *his love, his way of looking* at his heavenly Father, his way of looking at other people. And that is your conversion of manners.¹

vi) La nouvelle identité « en Christ » : laisser le Christ vivre en soi

Vivre du Souffle même du Christ, c'est Lui abandonner sa volonté, comme Merton le rappelle encore une fois à ses confrères en mars 1968². C'est Le laisser réellement diriger sa vie et même son corps, comme le suggère cette courte prière monastique d'inspiration paulinienne, citée précédemment : « May the Lord direct our heart and our body in the charity of God and in the patience of Christ.³ » (2 *Th* 3, 5) Merton insiste auprès de ses novices, il leur faut se replacer au rythme des jours, dans cette conscience constante que non seulement ils se vivent dans le Christ, mais que le Christ vit effectivement en eux⁴. Comme il le leur dit : « We are living in Christ and Christ is living

¹ T. MERTON. *The Commitment to Conversion*, conférence donnée le 31-05-1965 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2233, 1988, face A. La mise en italique l'a été par l'auteure de la présente recherche.

² T. MERTON. *Renunciation of Desire and Will*, conférence donnée le 5-05-1968 et répertoriée sous le titre de : *Cassian*, [...], Merton AA 2074, 1988, face A; *The Commitment to Conversion*, conférence donnée le 5-05-1968 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners and Early Monks*, [...], Merton AA 2233, 1988, face B.

³ T. MERTON. *The Patience of Conversion*, conférence donnée le 10-05-1965 et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2232, 1988, face A.

⁴ T. MERTON. *Poverty and Religious Experience*, conférence donnée le 24-07-1963 et répertoriée sous le titre de : *Summing up the Essence of Christian Life*, [...], Merton AA 3019, 1996, face A.

in us and this is a fact and this is *the fact of our life*. This is the reality that we're living.¹ »

vii) La nouvelle identité « en Christ » : un double mouvement : celui du Christ en soi et de soi « en Christ »

Pour les aider à entrer en cette pleine conscience de ce double mouvement de leur vie « en Christ » et de la vie du Christ en eux, il invite ses novices à méditer fréquemment le contenu de ce *Psaume* invitational qu'ils sont appelés à prier en début de journée : « Sachez-le, c'est Yahvé qui est Dieu, il nous a faits et nous sommes à lui, son peuple et le troupeau de son bercail. Venez à ses portiques en rendant grâce, à ses parvis en chantant louange, rendez-lui grâce, bénissez son nom! » (*Ps* 100 (99), 3-4)². Dans son commentaire à ses deux versets bibliques, il leur dit :

It is our turn now to realize what it is to have Christ living in us. We live in the risen Christ. [...] There's three lines in *Ps* 100 (99) which we sing every morning, which is the invitatory, which sort of gives the keynote to everything we are doing all day long [...] and the three lines are these: <because he made us and not we ourselves and we are his people and we are the sheep of his pasture, therefore entering his gate with thanksgiving and praise.>

This is our life. This is the Christian life. This is basically what we experience as Christians. The Christian experience is made up of these three things. This is nothing hidden or nothing strange, nothing esoteric. Every Christian experiences this in his own way and as monks we should experience this fully and more deeply.³

viii) La nouvelle identité « en Christ » : sur la voie du renoncement à soi

Pour Merton, devenir soi-même Christ, se laisser mouvoir par le Souffle et Lui abandonner sa volonté ne doit aucunement être synonyme de dépersonnalisation. La mort

¹ T. MERTON. *Poverty and Religious Experience*, conférence donnée le 24-07-1963 et répertoriée sous le titre de : *Summing up the Essence of Christian Life*, [...], Merton AA 3019, 1996, face A. La mise en italique l'a été par l'auteur de la présente recherche.

² T. MERTON. *Poverty and Religious Experience*, conférence donnée le 24-07-1963 et répertoriée sous le titre de : *Summing up the Essence of Christian Life*, [...], Merton AA 3019, 1996, face A.

³ T. MERTON. *Poverty and Religious Experience*, conférence donnée le 24-07-1963 et répertoriée sous le titre de : *Summing up the Essence of Christian Life*, [...], Merton AA 3019, 1996, face A.

à soi, inhérente à la suite du Christ, n'implique aucunement l'anéantissement de l'humain en son essentiel, c'est-à-dire la disparition du cœur de soi, de ce centre de soi, où habite Dieu, et que Merton nomme, comme nous l'avons dit précédemment : « this little seed of you, this little kernel of gold. ¹ » Cette mort à soi signifie davantage la mort à son « faux moi », en vue du dégagement de son « vrai moi » « en Christ »², c'est-à-dire en vue de sa « nouvelle identité » en Christ. C'est ce que Merton expose en 1960 alors qu'il décrit la vie des premiers Pères du désert et précise les objectifs de leur vie en retrait. Il affirme alors :

He [the hermit] had to die to the values of transient existence as Christ had died to them on the Cross, and rise from the dead with Him in the light of an entirely new wisdom. Hence the life of sacrifice which started out from a clean break, separating the monk from the world. A Life continued in "compunction" which taught him to lament the madness of attachment to unreal values. A life of solitude and labour, poverty and fasting, charity and prayer which enabled the *old superficial self* to be purged away and permitted the gradual emergence of the *true, secret self* in which the Believer and Christ were "one Spirit".³

ix) La nouvelle identité « en Christ » : renoncer à sa volonté propre pour devenir expression de la volonté de Dieu

L'abandon de sa volonté au Christ ne veut pas dire que le croyant se dépouille de sa volonté, au point de ne plus pouvoir avoir de volonté, et au point de se voir manipulé comme un pantin en atonie de volonté. Cela veut simplement dire, dans la pensée mertonienne, que le croyant laisse consciemment, librement, délibérément, le Christ le

¹ T. MERTON. «The Ascetic Life, Experience of God and Freedom», [...], 1974 (1965), p. 64.

² Même si Merton a développé une théologie du « moi » comme le démontre Anne Carr dans : *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988, xii + 171 p., et même si Walter Conn a écrit en 1986 : «In *Seeds of Contemplation*, however, with the true self/false self distinction, Merton found the apt metaphor for articulating the discovery's transformational pattern.», dans : «False Self/True Self», *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, New York, Mahwah, Paulist Press, 1986, p. 236-238, Merton n'a que très peu exploité cette métaphore dans le cadre du matériel retenu pour ce premier volet de notre recherche. Il l'effleure dans : *The Wisdom of the Desert* et dans *True Freedom*. T. MERTON. «The Wisdom of the Desert», *The Wisdom of the Desert*, [...], 1960 p. 3-25 et dans : *True Freedom*, conférences données les 12 et 19 décembre 1965, [...], Merton AA 2803, 1995, (faces A et B). Cependant, Merton fait largement appel à cette métaphore des « vrai et faux moi » dans le cadre du matériel retenu pour les second et troisième volets de notre recherche : La foi chrétienne dans le monde occidental contemporain à Merton et le bouddhisme zen. Voilà ce qui explique notre report de la définition que fait Merton de ces réalités des « vrai et faux moi ».

³ T. MERTON. «The Wisdom of the Desert», *The Wisdom of the Desert*, [...], 1960, p. 7-8.

mouvoir de l'intérieur, de sorte qu'il n'y a plus d'écart entre sa volonté et celle de Dieu sur lui. Le moine « épouse », dans le sens fort du terme, la volonté de Dieu sur lui. Il fait un avec elle. Il s'abandonne à elle, pour laisser Dieu le mouvoir Lui-même. Cette volonté de Dieu devient sienne, comme Merton l'affirme à ses novices en août 1964. Leur exposant le bien supérieur recherché en renonçant à leur volonté, il leur affirme :

The higher good that I get from renouncing my own will is that God's will is done in me. Now there is the thing, there is another aspect of it very important. This is that God's will is done in me not as the will of somebody outside me but as my own will. This is the most important thing. If you miss this thing, the whole thing is missed. It is not a greater good for me simply to renounce my own freedom, my own free exercise of my will, in order to have God's will imposed on me from outside. *This puts me in a position of an animal [...]* The greater good is that I renounce my will in order to freely embrace God's will, in order to make God's will my own or in order to have God make my will his will. In other word so that my act of freedom becomes God acting in me. [...]

The thing is that I should want the thing that God wants. I am not only doing the thing He wants, but want what He wants. That is the higher good. If I do the thing that God wants, that's enough but it is not only renunciation, it is not really the cross. Willing it *as my own will*. In other words, to be a saint is a person that when he does his own will, he is doing the will of God. That does make the distinction clear. It is the origin of it. The root of it is in God, not in myself. [...]

So that's what I do when I renounce my will is that I renounce simply acting according to my own will. I become free in such a way that *my free act starts in God and I complete it in me*. This is the greater good. This is the good we are striving for. This is really a greater good. The good because it means to say that I renounce my own will as a sort of separate being battled around in outer space somewhere and I become an instrument of God's will, so that my will and the will of Christ become one.¹

Or lorsque Merton parle de renoncement, il ne fait pas uniquement référence au renoncement à ce qui est « mauvais » en soi mais bien au renoncement à ce « bon » en soi, afin de laisser Dieu utiliser ce « bon » et le rendre pleinement fécond. Voilà ce qu'il

¹ *The Vow of Conversion*, conférence donnée le 26-08-1964 et répertoriée sous le titre de : *Vow of Conversion of Manners*, [...], Merton AA 2228, 1988, face B. La mise en italique l'a été par l'auteure de la présente recherche.

affirme à ses novices le 1^{er} mai 1965 dans le cadre d'une de ces nombreuses tentatives pour cerner le vœu de conversion des moeurs. Il leur dit :

What has to happen is a complete inner change so what's good in oneself is surrendered to Christ so He can do what He wants with it. We take our freedom and we surrender it to Him and from then on, we will follow as best we can the indication of His will. We know or we believe He is leading us in the right direction. We don't necessarily see it. But He leads us in the right direction. We give Him our will and then He uses it. He draws in the right direction. We follow. We do this thing and that thing. We do the other things which are willed by him. Each time, in a spirit of surrender, a spirit of faith and gradually he gains possession of us by this. So that is conversion of manners.¹

Poursuivant auprès de ces novices cette même réflexion sur le vœu de conversion des moeurs, Merton précise quelques jours plus tard, dans son commentaire à cet extrait néotestamentaire de l'évangéliste Matthieu (*Mt 19, 28*)², que les moines, tout comme les apôtres et tous ceux qui suivent le Christ, sont à ce point unis à la volonté de Dieu et à Dieu Lui-même, qu'eux-mêmes deviennent une expression réelle et féconde de la vérité de Dieu. C'est ce qui lui fait dire à ses novices le 4-05-1962 :

What does that mean? [*Mt 19, 28*]. [...] The apostles and all those who followed Christ will judge tribes of Israel in a sense that they will be so completely united to God's plan and God's wisdom which is realized in them that their life itself is an expression of the truth, is an expression of God's truth and their life is an expression of salvation. And so in a way these apostles sitting in a trial throne and judging the tribes because they have become a kind of standard of what the truth of God is. In a way they are saved, the world is judged by them in this sense. [...] So they are the standard, they become the standard of truth.³

¹ T. MERTON. *The Quest. The Quest for Grail and Conversion of Manners*, conférence donnée le 1-05-1962, et répertoriée sous le titre de : *Feast of St. Robert*, [...], Merton AA 3403, 2001, face B.

² *Mt 19, 28* : « Jésus leur dit : < En vérité je vous le dis, à vous qui m'avez suivi : dans la régénération, quand le Fils de l'homme siégera sur son trône de gloire, vous siégerez vous aussi sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël. > »

³ T. MERTON. *The Quest. The Quest for Grail and Conversion of Manners*, conférence donnée le 4-05-1962, et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners : Goodness*, [...], Merton AA 3403, 2001, face A.

x) La nouvelle identité « en Christ » : chemin d'accomplissement de soi et de complétude humaine

Cette nouvelle identité dans le Christ, appelle, comme nous l'avons vu précédemment, de nécessaires dépouillements et renoncements. Ces renoncements et dépouillements ne conduisent cependant pas l'humain à la destruction de lui-même, mais bien à son accomplissement, confie Merton à une carmélite à l'occasion de ses engagements définitifs. S'entretenant avec elle sur le sacrifice de sa vie, il lui écrit :

You are offering your life in sacrifice to God. It is a true and very pleasing sacrifice. It will be all the more pleasing if it is more positive than negative. By that I mean that you will give yourself to God with greater completeness and greater joy if you do not insist too much on thinking of your sacrifice as a "destruction" of your being. It is not a destruction but a *fulfilment* ... We too easily tend to focus our eyes on our sinfulness and nothingness; and then we forget that we have risen with Christ, that we have wonderful new life to live in His Spirit.¹

Cet accomplissement de l'humain a couleur de complétude « en Christ »², poursuit Merton l'année suivante, à l'occasion d'une brève incursion dans la pensée confucéenne. C'est après avoir décrit les quatre pôles de la complétude humaine selon la sagesse chinoise - il s'agit de l'amour, de la droiture, de la liturgie et de la sagesse³ - que Merton applique cette complétude au Christ. S'inspirant de 1 Co 1, 20-30⁴, et plus

¹ T. MERTON. «Letter to a Carmelite Nun on Her Final Vows dans : Sister Vera Marie, o.c.d., <Thoughts on Retreats for Nuns>», *Review for Religious*, vol. 23, July 1964, p. 479. La mise en italique l'a été par l'auteure de la présente recherche.

² Nous avons traduit par complétude le mot anglais *wholeness*, nous inspirant de la définition de complétude proposée par *Le Trésor de la Langue Française Informatisé* : « Complétude, Didact., rare, État, caractère de ce qui est complet, achevé, parfait. » <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5.htmrde> Merton aborde de nouveau cette notion de complétude humaine en Christ dans «Monastic Experience and East-West Dialogue, conférence donnée à Calcuta en octobre 1968», *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973, p. 309-317.

³ T. MERTON. *The Fully Human Being*, conférence donnée le 10-06-1965 et répertoriée sous le titre de : *Chinese Thought*, [...], Merton AA 2906, 1995 face B. L'application au Christ de ces quatre pôles de la sagesse chinoise est commentée par P. PEARSON. «Thomas Merton and the Christian Search for Wholeness and Holiness», *The Merton Journal (UK)*, vol. 5, n° 2, 1998, p. 34.

⁴ 1 Co 1, 20-30 :

20 Où est le sage ? où est le scribe ? où est le contestataire de ce siècle ? Dieu n'a-t-il pas frappé de folie la sagesse du monde ?

21 Car puisque le monde, avec sa sagesse, n'a pas connu Dieu dans la sagesse de Dieu, il a plu à Dieu de sauver les croyants par la folie de la prédication.

22 Les Juifs demandent des miracles, et les Grecs cherchent la sagesse :

23 nous, nous prêchons Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens,

spécifiquement de 1 Co 1, 30, Merton affirme que non seulement le Christ incarne cette complétude humaine mais que seul le Christ, par son Esprit, peut permettre à l'humain d'atteindre cette complétude.

C'est ce que Merton expose à ses novices dans le cadre d'une conférence donnée le 10-06-1965. À sa question : « Where does the Christian find wholeness? », il leur répond : « in Christ » et précise ce qu'il veut dire en cela :

This Confucian wholeness for us is going to have meaning so far as this is something that is going to be fulfilled perfectly in Christ. So Confucius has got a set up which takes you so far but it doesn't take you all the way because it calls for something that Confucius can't provide in China, and Buddha can't provide. [...] Christ has to provide it. The Holy Spirit has to provide it and this lifts this whole thing to a higher plane and this is really quite an extraordinary correspondence here. The context of this passage is that in the wisdom of the cross, the Jewish hope is fulfilled and the philosophers, the gentiles That Christ is the fulfillment of the aspiration of Jews and Gentiles.

[...] What you got here [1 Co 1, 30] is this elevated to a higher plane. You've got the same four. You've got *redemption, justification, sanctification and wisdom*. This is exactly the same fourfold structure. This is the same thing. Here instead of just simply a human love, 'heartedness', you have love lifted to a level of a redemptive love. A divine human 'heartedness' [...]

Justice perfected by a supernatural justification which is something more than just simply my just act. It's the justice of God communicated to me in the passion of Christ. And this is terribly important to see the relation of these two because this is the Christian dimension of these wisdoms of these non Christian wisdoms which can't fulfill things by themselves. All they can do

- 24 mais pour ceux qui sont appelés, tant Juifs que Grecs, Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu.
- 25 Car la folie de Dieu est plus sage que les hommes, et la faiblesse de Dieu est plus forte que les hommes.
- 26 Considérez, frères, comment vous avez été appelés : il n'y a parmi vous ni beaucoup de sages selon la chair, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de nobles.
- 27 Mais Dieu a choisi les choses folles du monde pour confondre les sages ; Dieu a choisi les choses faibles du monde pour confondre les fortes ;
- 28 Dieu a choisi les choses viles du monde, celles qu'on méprise, celles qui ne sont pas, pour réduire à rien celles qui sont,
- 29 afin que nulle chair ne se glorifie devant Dieu.
- 30 Or, c'est par lui que vous êtes en Christ-Jésus qui, de par Dieu, a été fait pour nous sagesse, et aussi justice, sanctification et rédemption.

is place an aspiration which needs to be fulfilled from somewhere else. It's fulfilled, not through our effort but through the grace of God.

And then sanctification ties beautifully with this idea of the Chinese notion of liturgy and Christ the sanctifier you find Him written about in the Epistle to the Hebrews this whole idea of the sanctifying power of the sacrifice of Christ. And on wisdom of course it's the same thing.¹

xi) La nouvelle identité « en Christ » : voie d'une riche fécondité personnelle et collective
En vivant véritablement du Christ qui l'habite, tout abandonné à son Souffle, le moine ne s'appartient plus, affirme Merton². Il appartient au Christ. Et en Lui, il se voit introduit dans le repos de la confiance³. En Lui, poursuit Merton, il accède à cet amour universel, dont seul le Christ est capable et qui le fait appartenir à tous ses frères et sœurs. Cette « nouvelle identité » en Christ rend ainsi féconde la vie du moine. Elle la fait participer à la fécondité amoureuse et salvifique du Christ, comme l'expose Merton en 1958.

C'est dans un langage théologique plus traditionnel et moins personnalisé que celui du milieu des années soixante, que Merton partage ainsi à ses confrères sa réflexion sur la fécondité monastique, fruit immédiat de leur conversion :

In proportion as we grow in the likeness of Christ by charity, we become able, as He did, to take upon ourselves the sorrows of other men without complacency and without patronage, but with a strength that really lifts the burden from their shoulders, and really helps them carry it.

This is the true meaning of Christian penance, which destroys sin. Penance is more than a matter of 'doing penances'. It is a *metanoia*, a complete change of heart which fills our soul with a love *strong enough to consume sin* and pure enough to go out and heal the wounds in the soul of the sinner. Such love is given only by the Spirit of Christ, the sanctifier of the Church, and the hidden God who dwells in each soul as in His temple.

¹ T. MERTON. *The Fully Human Being*, conférence donnée le 10-06-1965 et répertoriée sous le titre de : *Chinese Thought*, [...], Merton AA 2906, 1995 face B. La mise en italique a été faite par l'auteur de la présente recherche.

² T. MERTON. *Surrender to God*, conférence donnée le 8-08-1965 et répertoriée sous le titre de : *Philoxenus on Chastity*, [...], Merton AA 2904, 1995, face B.

³ T. MERTON. *Solitude : Breaking the Heart*, conférence donnée le 28-01-1968 et répertoriée sous le titre de : *Hermits : Breaking the Heart, N.C.R.*, [...], Merton AA 2099, 1988, face B.

[...] Christ alone is able to bring true peace to the hearts of men, and it is through the hearts of other men that He brings it. We are all mediators for one another with Christ by our charity, by our sharing in His cross, by our love and humility in taking upon ourselves the sins of the world without condemning sinners, placing ourselves below others and forgiving all. By our humility and charity Christ lives in the world, and prepares the consummation of His kingdom, inviting men to be merciful to one another, to be just, to give every man the good that is owing to him and more besides – to repay evil with good.¹

Cette fécondité du moine et du chrétien, en leur nouvelle identité christique, se voit transposée au niveau de la communauté monastique et même au niveau de l'humanité entière en une fécondité collective qui a nom : « Christ mystique », confie Merton à ses confrères en 1958, et à ses novices en 1964.

Aux premiers, faisant un retour sur le but de leur vocation monastique, il écrit :

The monastic life is designed in such a way that all day long each member of the community must reproduce in his conduct and in his heart the humility and obedience, the prayer and mercy, the wisdom and meekness of Christ. By doing this he and his brethren form 'one Person' – the mystical Christ – who carries out every kind of work of charity, in regard to those who come into contact with the monastic community from the outside. The monk's job is to collaborate with his brothers in forming 'one Person' – the mystical Christ, the monastic community.²

Et il leur redit avec insistance :

Furthermore he loves his brethren and surrenders his will to the 'common will' the more he is at liberty to be alone with God in Himself, since he rises above himself to find both himself and others in God [...] Great and sacred indeed is the mystery of our vocation to share with Him His solitude and His community, for Him we are so closely united to one another as to form but 'one man', and that one man is Christ.

[...] In Him we find both liberty and security together because we are no longer divided from one another but are perfectly united in Him who is all in all, and in Him we are one with God our Father.³

¹ T. MERTON. «Monastic Peace», *The Monastic Journey*, [...], 1992 (1958), p. 77-78.

² T. MERTON. «Monastic Peace», *The Monastic Journey*, [...], 1992 (1958), p. 45.

³ T. MERTON. «Monastic Peace», *The Monastic Journey*, [...], 1992 (1958), p. 69.

Avant de résumer ainsi en une seule phrase la finalité de leur vocation monastique : « For our destiny is to be one in Christ.¹ »

Aux seconds, qu'il entretient sur le vœu de conversion des mœurs, et s'inspirant de l'*Épître de Paul aux Éphésiens* (Ép 4, 7-13)², il apporte un enseignement lumineux sur la dimension communautaire de ce vœu et son ordonnance : « à constituer cet Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ. » (Ép 4, 13)³ Il leur confie alors :

Conversion of manners, according to this Epistle (Ep 4, 7-13) consists in our responding to the grace of the Holy Spirit and finding our proper place and doing our proper work in the Church, that's what God wants of us. In the light of this, our conversion of manners ... here he is talking about the formation of a perfect man. What's the Perfect man that he is talking about that has to be formed? Is he just talking about the individual or what is the perfect man? He doesn't say perfect men but perfect man. The perfect man that has to be formed is to be 'one Christ'.

So now this throws light on our conversion of manners. Why? This is a new slate. Why? What's the perfect man we usually think of? We usually think of correcting ourselves. I want to be a perfect man. My conversion of manners consists of me being a perfect man, as a unit, as an individual. There more truth on that. I have to strive for my own perfection but I have to strive for the building of the perfection of the mystical Christ. And this perfect man is not just me, you. It is altogether in one. So no matter how perfect a man may be in himself, if he is just perfect in himself, it's still not the beginning. So this conversion of manners implies a real change

¹ T. MERTON. «Monastic Peace», *The Monastic Journey*, [...] 1992 (1958), p. 71.

² Ép 4, 7-13 :

- 7 Cependant chacun de nous a reçu sa part de la faveur divine selon que le Christ a mesuré ses dons.
- 8 C'est pourquoi l'on dit : Montant dans les hauteurs il a emmené des captifs, il a donné des dons aux hommes.
- 9 « Il est monté », qu'est-ce à dire, sinon qu'il est aussi descendu, dans les régions inférieures de la terre ?
- 10 Et celui qui est descendu, c'est le même qui est aussi monté au-dessus de tous les cieux, afin de remplir toutes choses.
- 11 C'est lui encore qui « a donné » aux uns d'être apôtres, à d'autres d'être prophètes, ou encore évangélistes, ou bien pasteurs et docteurs,
- 12 organisant ainsi les saints pour l'œuvre du ministère, en vue de la construction du Corps du Christ,
- 13 au terme de laquelle nous devons parvenir, tous ensemble, à ne faire plus qu'un dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu, et à constituer cet Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ.

³ T. MERTON. *Becoming Our True Self*, conférence donnée le 1-11-1964 et répertoriée sous le titre de : *Early Eastern Monastic Spirituality*, [...], Merton AA 2230, 1989, face B.

of attitude. In this scene I have a place in the body of Christ and the perfection I am aiming for is not just my perfection, it is the perfection of Christ. Therefore whatever I do as a member of the Church has its part in the formation of this perfect man, this perfect Christ. [...]

The view is that I have got to work for the perfection of the body of Christ and there is imperfection in me and imperfection in my brothers but we forgive one another. We complete one another and we help one another and what I haven't got he has and vice-versa. You've got a totally new concept of perfection which is much more realistic and much more Christian. So that's conversion of manners.¹

En résumé

Si nous voulons résumer la pensée de Merton, sur la « nouvelle identité » en Christ, nous pouvons avancer, à partir de ses écrits et conférences consacrés au monachisme chrétien occidental, que cette nouvelle identité en Christ se présente comme la finalité de la vocation baptismale, de la vocation monastique et du vœu de conversion des mœurs, propre à la famille bénédictine. Cette nouvelle identité en Christ implique un changement intérieur radical du croyant et du moine, rendu possible par l'Esprit Saint, seul maître d'œuvre d'une telle mutation en profondeur du cœur humain. Aussi le chrétien et le moine, abandonnant leur volonté propre, **se laissent véritablement mouvoir par l'Esprit**. Les uns et les autres laissent l'Esprit de Jésus agir et vivre en eux, leur esprit ne faisant plus qu'un avec l'Esprit du Christ vivant en eux (1 Co 6, 17). En **épousant ainsi la vie du Christ** les habitant, loin de se voir anéantis en leur personne, moines et chrétiens se voient conduits à leur accomplissement comme personne humaine, à leur complétude. Leur vie participe à la vie du Christ et à la fécondité même du Christ. Elle devient pleinement féconde. Appartenant au Christ, ils appartiennent aussi à leurs frères et sœurs en humanité et s'ouvrent « en Christ », à l'amour universel. Avec leurs frères et sœurs engagés comme eux « en Christ », ils construisent le « Christ mystique », en vue de « constituer cet Homme parfait dans la force de l'âge qui réalise la plénitude du Christ. » (Ép 4, 13)

¹ T. MERTON. *Becoming Our True Self*, conférence donnée le 1-11-1964 et répertoriée sous le titre de : *Early Eastern Monastic Spirituality*, [...], Merton AA 2230, 1989, face B.

4.3 Une analyse et une discussion des résultats pour ce premier volet de la recherche

Introduction

Dans ce premier volet de notre recherche consacré à l'étude des écrits et conférences de Merton traitant du monachisme chrétien occidental, nous nous étions fixé comme objectif de cerner la saisie mertonienne de la conversion chrétienne, en vérifiant si Merton y reprenait la triple clé biblique de *Mc* 3, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a. Et dans un tel cas, nous désirions dégager la manière dont Merton la reprenait.

Dans le cadre de cette analyse et discussion des résultats, nos observations nous conduisent à dégager un certain nombre d'observations que nous présenterons les unes après les autres. Ainsi, avons-nous été menée à poser treize constats qui se succéderont dans les huit sections suivantes. Ces constats nous semblent bien décrire l'essentiel de la théologie mertonienne de la conversion chrétienne tel qu'elle se dégage de la tradition monastique chrétienne dans laquelle Merton « a eu les pieds, le cœur et la tête ». De plus, ces constats nous permettent d'avancer dans la vérification de certaines de nos hypothèses de départ : i) touchant l'existence d'une théologie de la conversion chez Merton et ii) touchant son articulation autour de la triple clé biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7; *Ga* 2, 20a. Nous les exposons donc brièvement.

4.3.1 L'extrême importance de la conversion dans la vie monastique

Aux termes de l'analyse de notre matériel sonore et écrit, il nous est d'abord donné de constater avec évidence, l'extrême importance que Merton accorde à la conversion dans la vie monastique en général, et la vie bénédictine en particulier ¹. C'est notre **premier constat**. En effet, Merton y présente le moine comme un professionnel de la vie

¹ Une telle importance accordée à la conversion dans la vie bénédictine est approfondie dans un livre écrit par Dom Gabriel Braso (osb) et publié sous le titre : *Sentier de vie. Au seuil de notre conversion. Conférences sur la Règle de saint Benoît. Initium conversationis R. B. 73*, coll. « Vie monastique » n° 2, Abbaye de Bellefontaine, 1974, 197 p., ainsi que dans le livre de Dom Claude Jean-Nesmy, publié sous le titre de *Saint Benoît et la vie monastique*, coll. « Sagesse » n° 163, Paris, Seuil p. 2001, p. 58-60. Nous y trouvons une confirmation de la très grande place qu'occupe la conversion, par le vœu de conversion des mœurs, dans la tradition bénédictine. Merton s'inscrit donc très bien dans le courant bénédictin. Aussi, appuierons-nous plusieurs de nos propos inclus dans cette analyse et discussion des résultats, soit en référant, soit en citant des passages de la *Règle* de vie bénédictine.

chrétienne, appelé à vivre avec le plus grand sérieux, dans toute sa radicalité et sa profondeur, l'appel de Jésus à se convertir. Merton insiste, il n'est pas facultatif pour le moine de veiller à se convertir. Il doit y travailler à temps plein et cela en vertu de sa double vocation baptismale et monastique.

4.3.2 Une réflexion sur la conversion chrétienne, développée dans le cadre du vœu de conversion des mœurs et ouverte à tous les chrétiens

i) Une réflexion développée dans le cadre du vœu de conversion des mœurs

L'importance de ce chemin de conversion est tel que tout moine de la grande famille bénédictine s'y engage par vœu – vœu de conversion des mœurs – conformément à la demande expresse de leur fondateur (*RB* 58, 17)¹. Aussi, c'est dans le cadre du vœu de conversion des mœurs que Merton, en ce premier volet de notre recherche, déploie sa réflexion sur la conversion chrétienne. C'est notre **second constat**. Heurté par le récent confinement du vœu de conversion des mœurs à l'adoption de bonnes mœurs monastiques, Merton a déployé un effort soutenu pour sortir ce vœu de sa gangue de superficialité et d'extériorité. La période d'*aggiornamento* conciliaire des années soixante, favorable au renouveau de la vie religieuse, a fourni à Merton une chance inespérée de retourner aux sources de la vie monastique, bénédictine et cistercienne pour y puiser l'*esprit* du vœu de conversion des mœurs. De plus, les responsabilités assumées par Merton dans la formation des futurs moines lui ont offert une plate-forme de choix pour partager ses interrogations face à ce vœu et partager ses réflexions et ses propositions de changement. À cet égard, nous nous devons de souligner l'apport inestimable du matériel sonore utilisé dans ce volet de la recherche (43 audio conférences). Ce matériel sonore s'avère être un médium unique pour approfondir la pensée de Merton sur le vœu de conversion des mœurs et donc sur la conversion monastique. Nous rappelons que Merton n'a traité du vœu de conversion des mœurs que dans deux articles à spectre restreint. Dans le premier, « Examination of Conscience and

¹ *RB* 58, 17 : « Avant d'être reçu [le novice], il promettra devant tous à l'oratoire, persévérance, bonne vie et mœurs, et obéissance »

SAINT BENOÎT. *La Règle de saint Benoît. Introduction, traduction et notes par Adalbert de Vogüé* [...], tome II, [...], 1972, p. 631.

Conversatio Morum¹» publié en 1963, Merton aborde ce vœu à travers le prisme de l'examen de conscience. Dans le second, publié en 1966 sous le titre « Conversatio Morum²», Merton retrace l'histoire de ce vœu. Or, grâce au matériel sonore consulté, nous avons eu accès à plus de 15 audioconférences directement consacrées au vœu de conversion des mœurs. Notre bassin d'information s'en est trouvé ainsi à la fois élargi et enrichi. Il s'agit d'une **première contribution de notre recherche** à la saisie mertonienne du vœu de conversion des mœurs.

ii) Une réflexion ouverte à tous les chrétiens

Même si Merton présente le moine comme un professionnel de la conversion chrétienne, appelé à aller au bout de son chemin de transformation personnelle, il ouvre sa réflexion sur la conversion, à tous les chrétiens et ce, en vertu de leur vocation baptismale. C'est notre **troisième constat**. En aucun cas, Merton n'a voulu limiter ses propos sur la conversion au seul cadre de vie monastique et ce, même si ceux-ci surgissaient au cœur de son enseignement sur le vœu de conversion des mœurs. Autant Merton était préoccupé par le renouveau de la vie religieuse, autant il l'était par celui de la vie chrétienne³. Lorsqu'il s'adressait aux moines, il n'hésitait pas à élargir son discours sur la conversion chrétienne pour qu'il rejaillisse à l'extérieur de la clôture monastique. Merton percevait le moine comme un témoin de cette conversion chrétienne, apte à entraîner sur ce chemin de conversion, une sorte de mobilisateur dont il souhaitait ardemment la fécondité.

4.3.3 Une théologie de la conversion chrétienne, son articulation autour de la triple clé biblique de Mc 8, 34; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a et de ses cinq composantes

L'analyse de notre matériel, à travers les cinq composantes extraites de la triple clé biblique de Mc 8, 34; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a, révèle que dans le déploiement de sa réflexion sur la conversion chrétienne, Merton fait explicitement appel à chacune d'entre elles, et lui accorde une place unique, précise et irremplaçable dans le processus de la conversion

¹ T. MERTON. «Examination of Conscience and Conversatio Morum», [...], 1963, p. 355-369.

² T. MERTON. «Conversatio Morum», [...], 1966, p. 130-144.

³ Nous reviendrons sur ce point au chapitre cinq : Reprise de la triple clé biblique dans les écrits de Merton traitant de la foi chrétienne occidentale dans et pour le monde contemporain à Merton.

chrétienne. C'est notre **quatrième constat** par lequel se voit vérifié, le premier volet de notre seconde hypothèse concernant la reprise, par Merton, de la triple clé biblique à l'intérieur du 1^{er} ancrage de son horizon théologique, identifié au monachisme chrétien occidental.

i) Le renoncement à soi

Au renoncement à soi, Merton accorde une extrême importance. Il précise que, au fil des siècles, toute la vie monastique s'est structurée autour de ce renoncement à soi, afin d'assurer à ses membres un cadre de vie optimale, favorisant un tel renoncement. Renoncer à soi fait l'objet de l'ascèse monastique¹ et touche autant aux divers secteurs de la vie du moine qu'aux divers niveaux de sa personne. Mais le renoncement à soi ne constitue pas une fin en soi. Il demeure un *moyen*, un *sine qua non* sans lequel aucune transformation en profondeur du cœur humain ne peut advenir. Il faut consentir à laisser aller « le vieil homme », donc à renoncer à soi, si l'on veut naître à « l'homme nouveau ».

ii) La prise de la croix

Mais renoncer au « vieil homme », affirme et réaffirme Merton, ne peut se vivre sans douleur. Renoncement à soi et souffrance sont intimement liés. C'est l'inévitable et nécessaire prise de la croix² à laquelle Merton accorde une place centrale dans la vie

¹ Nul n'est besoin de rappeler la place de l'ascèse dans l'histoire et la naissance du monachisme chrétien en Occident. K. S. FRANK. «From Christian Ascetism to Christian Monasticism», *With Greater Liberty. A Short History of Christian Monasticism and Religious Orders, Cistercian Studies Series n° 144*, Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 1993, p. 17-36; J. GRIBOMONT. «Naissance et développement du monachisme chrétien», *Le monachisme. Histoire et spiritualité*, coll. « *Dictionnaire de Spiritualité* » n° 9, Paris, Beauchesne, 1980, p. 29-52; O. ROUSSEAU. « L'appel à la perfection », *Monachisme et vie religieuse d'après l'ancienne tradition de l'Église*, coll. « *Irenikon* » n° 7, Belgique, Chevetogne, 1957, p. 11-36.

² La croix constitue le symbole par excellence de la perfection de l'ascèse monastique par le biais du martyr qu'elle représente. C'est à une telle conclusion qu'arrive Louis Bouyer dans son commentaire à *l'Exhortation au martyr* d'Origène. Il écrit : « Nous avons déjà souligné comment une écriture comme *l'Exhortation au martyr* d'Origène nous montre le passage prêt à se faire de l'idéal du martyr préparé par l'ascèse à l'idéal de l'ascèse équivalence du martyr. » L. BOUYER. « Les origines du monachisme », *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, nouvelle édition révisée et augmentée, Paris, Auber, 1966, p. 370-371.

Rappelons également avec Pierre Miquel qu'à l'origine du monachisme, l'imitation du Christ et la prise de la croix étaient intimement liées. Aussi écrit-il : « Deux *logia* du Christ invitent le disciple à le suivre en prenant sa croix. (Mt 10, 38; 16, 24). Aussi les moines sont-ils des crucifiés (Jean Chrysostome, *In Matthaëum* 68, PG 58, 643; pseudo-Macaire, *homélie* 49, PG 34, 812). » P. MIQUEL. « Signification et

chrétienne et dans la vie monastique, à cause de la puissance rédemptrice de la croix du Christ, plantée au cœur de l'histoire humaine. Ici encore, la croix n'est pas à être recherchée pour elle-même. Elle se veut une *conséquence* à la fois du renoncement et de la suite du Christ jusqu'à sa mort sur la croix. Les croix ne peuvent être vécues qu'en union et communion avec le Christ, rappelle à plusieurs reprises Merton. Elles participent alors de la fécondité même de la croix du Christ.

iii) La suite du Christ

Renoncement et croix ne trouvent cependant leur justification, affirme Merton, que dans la personne du Christ¹ En cela, fidèle à la tradition bénédictine, Merton redit la préférence que moines et chrétiens doivent porter à la personne du Christ (*RB* 4, 21)². C'est dans le cadre de cet amour préférentiel que les uns et les autres, confie Merton, se laissent instruire par le Christ, cherchant consciemment et délibérément à L'imiter, se laissant progressivement et librement prendre la forme du Christ, pour devenir eux-mêmes « d'autres Christ ». Aussi, est-ce à cause du Christ et à son exemple (*Ph* 2, 6-8), fait ressortir Merton, que les croyants acceptent et reçoivent la force intérieure et la détermination de s'engager sur le long et exigeant chemin de dépouillement personnel qui les mènera à re-naître dans le Souffle. Suivre le Christ dans la vie chrétienne se présente donc comme *le seul moyen*, la seule voie à emprunter pour que le croyant devienne « en Christ », cet « homme nouveau », conforme à sa nature originelle, « d'être », créé, replacé en une totale soumission de sa personne, à la volonté de son Créateur.

iv) La nouvelle naissance

motivation du monachisme », A. Solignac et *al.* *Le monachisme. Histoire et spiritualité*, coll. « *Dictionnaire de Spiritualité* » n° 9, Paris, Beauchesne, 1980, p. 63.

¹ L'imitation du Christ fait partie, écrit Pierre Miquel des neufs « archétypes », ou 'idées forces' dont les moines des premiers temps se sont inspirés. [...] La '*sequela Christi*' n'est pas la motivation qui est la plus explicitée, mais elle apparaît aux origines et donne au monachisme chrétien sa marque spécifique.» P. MIQUEL. «Signification et motivation du monachisme », A. Solignac et *al.* *Le monachisme. Histoire et spiritualité*, [...], 1980, p. 61.

² *RB* 4, 21 : « ne rien préférer à l'amour du Christ. »

SAINT BENOÎT. *La Règle de saint Benoît. Introduction, traduction et notes par Adalbert de Vogüé* [...], tome I, 1972, p. 457 et 459.

L'importance de cette préférence amoureuse à l'égard du Christ est bien soulignée par A-C. HALFLANTS. « Ne rien préférer à l'amour du Christ *RB* 4, 21 », *Collectanea Cisterciensia*, vol. 46, 1984, p. 112-121.

Devenir cet « homme nouveau » à travers ce long processus d'engendrement se présente donc comme la *finalité* de la conversion chrétienne. Se convertir au Christ, c'est donc consentir à renaître¹. C'est prendre les moyens proposés et éprouvés par le Christ lui-même (renoncement à soi – prise de sa croix – suite du Christ) pour se voir dépouillé du « vieil homme » en vue de naître dans le Souffle et par le Souffle, à cet « homme nouveau » en Christ.

v) La nouvelle identité « en Christ »

Or, cet homme nouveau, redit Merton, n'a qu'un seul visage : celui du Christ. Aussi, en ce passage du « vieil homme » à « l'homme nouveau », le chrétien est-il appelé à une nouvelle identité christique² et sera-t-il capable, à termes, de s'écrier avec l'apôtre Paul : « ce n'est plus moi qui vis mais le Christ qui vit en moi. » (*Ga 2, 20a*). Voilà la *finalité ultime* de ce long et lent processus de conversion qui doit amener, « en Christ », l'humain à son accomplissement et à sa plénitude, et les humains à : « constituer cet Homme parfait dans la force de l'âge qui réalise la plénitude du Christ. » (*Ép 4, 13*)

Comme nous pouvons le constater à même notre analyse du matériel sonore et écrit, Merton articule sa réflexion sur la conversion chrétienne autour des cinq constituants de la triple clé biblique de *Mc 8, 34*; *Jn 3, 7* et *Ga 2, 20a*. À travers eux, Merton offre une définition à la fois personnalisée et originale de la conversion chrétienne et du vœu de conversion des mœurs à laquelle elle est associée. C'est **un premier apport** de la réflexion mertonienne.

¹ Cette réalité de la renaissance dans la spiritualité bénédictine est mise en relief par Macrina Sitzia dans sa réflexion sur le vœu bénédictin de conversion des mœurs. L'auteure associe ce vœu d'ailleurs au devenir soi-même un « autre Christ ». M. SITZIA. «The Benedictine Vow 'conversio morum'», dans C. Lamb et D. Bryant (eds.), *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, London et New York, Cassell, 1999, p. 221.

² Comme nous venons de le mentionner à la note précédente M. Sitzia associe renaissance et identité christique. M. SITZIA. «The Benedictine Vow 'conversio morum'», dans C. Lamb et D. Bryant (eds.), *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, [...], 1999, p. 221.

4.3.4 Les cinq composantes de la triple clé biblique : un tout indissociable et un ensemble dynamique

i) Un tout indissociable

Si, à la suite de cette analyse, nous pouvons affirmer et confirmer la présence, dans les propos de Merton, de chacune des cinq composantes de cette triple clé biblique, il nous faut ajouter que ceux-ci constituent un ensemble dont aucun élément ne peut être soustrait. Pour Merton, ces éléments forment un tout indissociable. C'est notre **cinquième constat**.

Chez Merton, il serait impensable de concevoir la conversion chrétienne :

- hors du renoncement à soi, qui en constitue un moyen privilégié,
- hors de la prise de la croix, qui s'impose en conséquence inévitable à ce chemin de renoncement et à cette suite du Christ,
- hors de la personne du Christ, qui appelle et fonde la conversion chrétienne,
- hors de la nouvelle naissance, qui s'affiche comme un passage obligé 'vers',
- hors de la nouvelle identité « en Christ », qui détermine la finalité ultime de cette conversion chrétienne.

Vouloir soustraire le renoncement à cet ensemble d'éléments définissant la conversion chrétienne priverait la conversion d'un moyen éprouvé et proposé par la tradition chrétienne pour atteindre cette transformation, en profondeur, de la personne qu'implique la conversion chrétienne. Vouloir en retrancher la prise de la croix nierait le caractère sacrificiel du renoncement et de la suite du Christ, qui, Lui-même, s'est anéanti et est mort sur une croix. Vouloir enlever la suite du Christ dénaturerait la conversion chrétienne, justifiée en et par la personne du Christ, et fondée sur Lui. Vouloir supprimer la nouvelle naissance éliminerait cette réalité de l'engendrement, du naître à cet « homme nouveau ». Vouloir en soustraire la nouvelle identité « en Christ » priverait de sa finalité ultime, la conversion chrétienne, ordonnée à l'avènement du Christ, et empêcherait d'appréhender la radicalité et la profondeur de la transformation personnelle exigée par la conversion chrétienne. Le chrétien doit réellement devenir cet « autre Christ ».

ii) Un ensemble dynamique

S'ils forment un ensemble d'éléments indissociables, ces cinq composants, dans la pensée mertonienne, sont interreliés et forment un ensemble dynamique, voire vivant, dans lequel chaque élément s'appelle mutuellement et se visite dans un incessant mouvement de l'un vers l'autre. C'est notre **sixième constat**. En un tel cadre de définition, il n'est pas surprenant de constater que le renoncement à soi appelle la prise de la croix, que la suite du Christ implique le renoncement à soi et la prise de la croix, que la prise de la croix est suscitée par le renoncement et la suite du Christ, que la suite du Christ conduit à la nouvelle naissance et à la nouvelle identité « en Christ », que la nouvelle naissance engendre la nouvelle identité « en Christ » et ne peut advenir sans renoncement à soi et prise de la croix.

La frontière entre ces constituants demeure donc, chez Merton, fluide et poreuse, puisque, malgré le fait que chaque élément soit distinct des autres et contribue de façon unique au processus de conversion, chacun d'eux laisse entrevoir, en ce qu'il est, un autre, voire d'autres éléments. Ainsi, impossible de penser renoncement, en dehors de la perspective de la croix et de la suite du Christ. Impossible de considérer la prise de la croix, sans envisager le renoncement et la suite du Christ. Impossible de parler suite du Christ, sans être conduit nécessairement au renoncement à soi, à la prise de la croix, à la nouvelle naissance et à la nouvelle identité en Christ. Impossible d'imaginer la nouvelle naissance, hors de la suite du Christ et de la nouvelle identité « en Christ ». Impossible d'envisager la nouvelle identité « en Christ » sans référence à la suite du Christ, à la nouvelle naissance, au renoncement à soi et à la prise de la croix.

4.3.5 La triple clé biblique : l'ordonnance des clés, la conversion chrétienne dans son processus et un retour en boucle d'une clé à l'autre

i) L'ordonnance des clés

De la façon dont Merton reprend les trois clés bibliques et leurs cinq composantes, un ordre semble se dessiner entre ces derniers et laisse entrevoir une ordonnance particulière des trois clés bibliques. C'est notre **septième constat**. En effet, les trois premiers constituants, autour desquels s'articule la 1^{ère} clé biblique (Mc 8, 34), semblent former un

sous ensemble « tremplin » vers les deux autres clés bibliques. Cette 1^{ère} clé biblique, qui détaille certaines conditions essentielles à la suite du Christ – renoncement à soi et prise de sa croix – semble être traitée par Merton comme un point de départ dans ce processus de conversion. Les réflexions de Merton sur la conversion nous amène à conclure à l'impossibilité de renaître et d'accéder à une nouvelle identité « en Christ », à moins de se mettre en marche à la suite du Christ. Seule cette marche, à la suite du Christ, peut rendre possible la renaissance dans le Souffle (*Jn 3, 7*). La 1^{ère} clé biblique conduit donc à la 2^{ème} clé biblique et lui est nécessaire. En même temps ce « re-naître », ce naître à nouveau, ne constitue pas une fin en soi mais un passage obligé vers ce devenir un « autre Christ ». Aussi, est-ce par la nouvelle naissance que le chrétien peut accéder à sa nouvelle identité « en Christ ». C'est cette nouvelle identité « en Christ » qui constitue l'objectif final du processus de conversion. La 2^{ème} clé biblique conduit donc à termes à la 3^{ème} clé biblique. Entre ces trois clés bibliques, il nous est donné de constater qu'il y a :

- un point de départ, exprimé par la 1^{ère} clé biblique (*Mc 8, 34*),
- un passage obligé, représenté par la 2^{ème} clé biblique (*Jn 3, 7*),
- et un point d'arrivée, évoqué par la 3^{ème} clé biblique (*Ga 2, 20a*).

ii) La conversion chrétienne dans son processus

À elles trois, ces clés bibliques résument la conversion chrétienne tel que perçue par Merton, et soulignent l'existence d'un processus dans la conversion chrétienne. C'est notre **huitième constat**. Chez Merton, ces clés bibliques forment un ensemble complet qui ne pourrait souffrir l'absence d'aucune d'elles. On ne pourrait parler de véritable conversion chrétienne, sans qu'ait eu lieu cette nouvelle naissance dans le Souffle et sans que cette nouvelle naissance n'ait engendré la nouvelle identité « en Christ ». L'utilisation de ces trois clés bibliques offre donc des balises concrètes et situent la conversion chrétienne dans un processus qui se déploie dans le temps et qui tend vers l'émergence et la manifestation, dans le disciple du Christ, d'une nouvelle identité « en Christ ».

iii) Un retour en boucle d'une clé à l'autre

En même temps que ce processus de conversion chrétienne s'exprime chez Merton en termes de passage de la 1^{ère} clé biblique vers la 3^{ème} clé biblique, en passant par la 2^{ème} clé biblique, en même temps, il contient des retours en boucles d'une clé biblique vers une autre clé. C'est notre **neuvième constat**. Ainsi l'engendrement en et par le Souffle renvoie à la suite du Christ, qui elle-même consolide cet engendrement dans le Souffle et nourrit la nouvelle identité « en Christ ». De même pour l'émergence de la nouvelle identité « en Christ ». Elle ne peut advenir que dans une constante et vivante suite du Christ et un perpétuel mouvement d'engendrement au Souffle. Aussi chez Merton, le processus de conversion chrétienne s'inscrit-il dans une spirale d'approfondissement, de visitations constantes d'une clé biblique à l'autre, entraînant d'un niveau de profondeur à un autre.

4.3.6 Une théologie de la conversion chrétienne : son fondement biblique et la marque de la théologie paulinienne

i) Une théologie fondée bibliquement

Dans la reprise de cette triple clé biblique et de ses cinq constituants, Merton n'hésite pas à appuyer et même fonder sa réflexion sur certains versets bibliques vétero-et néotestamentaires dont quelques uns qu'il affectionne tout particulièrement et sur lesquels il revient. C'est notre **dixième constat**. Il s'avère conforme à ce que nous avons précédemment affirmé sur la *Bible* : terreau de tous les ancrages de l'horizon théologique mertonien. Merton aime de toute évidence asseoir sa réflexion théologique sur la *Parole de Dieu*, comme le fait d'ailleurs saint Benoît dans sa *Règle*¹. Cette *Parole de Dieu*

¹ Il nous importe de rappeler le grand nombre de citations bibliques incluses par saint Benoît dans sa *Règle*. Ces dernières ont été colligées par Adalbert de Vogüé : « Table des citations scripturaires », SAINT BENOÎT. *La Règle de saint Benoît. Introduction, traduction et notes par Adalbert de Vogüé* [...], tome II, [...], 1972, p. 882-887. À cet égard Macrina Sitzia écrit : «St Benedict offers his Rule as a guide for this journey, while strictly emphasizing his dependence on and reference to the Gospel and the Tradition.» M. SITZIA. «The Benedictine Vow 'conversio morum'», C. Lamb et D. Bryant (eds.), *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, [...], 1999, p. 220-221. Ajoutons l'excellente étude de Mary Forman (osb) sur l'utilisation de la *Parole de Dieu* dans la *Règle de saint Benoît*. M. FORMAN. «Benedict's Use of Scripture in the Rule: Introductory Understandings», *American Benedictine Review*, vol. 52, n° 3, 2001, p. 324-345. La *Règle de saint Benoît* est à ce point pétrie de la Parole de Dieu que l'auteure conclut ainsi son article : «For Benedict [...] the Rule [was] a kind of compendium of Scripture for the needs of the Christian members of his community.»

enracine son discours théologique dans l'histoire sainte (*Gn* 1, 2; 12, 1; 1 *Sm* 3, 16; *Ps* 100, 3-4). Elle la situe en continuité avec la pensée évangélique (*Mt* 19, 27-29; *Mc* 1, 17; 8, 35.38; *Lc* 9, 62; 11, 23; 14, 8-11; *Jn* 8, 1-15). Elle la relie aux premières réflexions pastorales de l'Église (*Jc* 3, 14-18; 1 *Pi* 1, 3-8; 1 *Jn* 2, 27-28). Enfin, elle l'établit dans le courant théologique paulinien (*Rm* 7, 14-25; 8, 1-17; 14, 7-12; 1 *Co* 1, 23-30; 6, 17; *Ga* 6, 14; *Ép* 4, 13; *Ph* 2, 6-11; 3, 7-12; 2 *Th* 3, 5).

ii) Une théologie sous influence paulinienne

Sous ce dernier aspect, il nous importe de souligner la grande place que Merton accorde à la théologie paulinienne dans sa réflexion sur la conversion chrétienne. C'est notre **onzième constat**. La théologie paulinienne semble avoir marqué le discours mertonien consacré à la conversion chrétienne en chacune des composantes de la triple clé biblique.

Nous en retrouvons l'influence :

- sur le renoncement à soi, que Merton rapproche de l'évidement de soi, vécu par le Christ qui « étant dans la forme de Dieu n'a pas usé de son droit d'être traité comme un dieu mais il s'est dépouillé prenant la forme d'esclave » (*Ph* 2, 6) ;
- sur la prise de la croix, que Merton place au centre de la vie chrétienne et qui d'une part, lui fait dire avec l'apôtre : « pour moi, que jamais je ne me glorifie sinon dans la croix de notre Seigneur Jésus Christ, qui a fait du monde un crucifié pour moi et de moi un crucifié pour le monde » (*Ga* 6, 14), et qui d'autre part, lui fait proclamer avec ce dernier : « nous proclamons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les juifs et folie pour les païens » (1 *Co* 1, 23) ;
- sur la suite du Christ, de ce Christ que Merton décrit avec les mots mêmes de l'apôtre comme « esclave » (*Ph* 2, 6), « Seigneur des morts et des vivants » (*Rm* 14, 9), de ce Christ qu'il « tâche [r] de saisir, ayant été saisi [lui]-même par le Christ Jésus » (*Ph* 3, 12) et qu'il supplie pour qu'Il « dirige [son] cœur vers l'amour de Dieu et la constance du Christ » (2 *Th* 3, 5) ;
- sur la nouvelle naissance que Merton décrit avec l'expression paulinienne de passage du « vieil homme », à « l'homme nouveau » (*Ép* 4, 22-24);
- et sur la nouvelle identité « en Christ », qui chez Merton s'actualise dans l'unité de l'esprit humain et de l'Esprit du Christ (1 *Co* 6, 17), en vue de « constituer cet Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ. » (*Ép* 4, 13).

4.3.7 Une théologie de la conversion chrétienne : ses textures monastique et bénédictine

Aux fondements bibliques et à l'inspiration paulinienne qui façonnent la réflexion mertonienne sur la conversion chrétienne, il nous faut ajouter, même si cela peut sembler superflu en ce contexte d'analyse d'un matériel consacré au monachisme chrétien occidental, sa texture monastique et bénédictine. En effet, nous retrouvons dans le présent discours mertonien sur la conversion chrétienne, les signatures du monachisme chrétien occidental et de sa grande tradition bénédictine¹. C'est notre **douzième constat**. Les marques du monachisme chrétien occidental et de la grande tradition bénédictine sont facilement repérables dans les propos de Merton sur le renoncement à soi, la prise de sa croix, la suite du Christ, la nouvelle naissance et la nouvelle identité « en Christ », dans sa façon d'articuler ses propos sur la conversion et, sur l'importance qu'il accorde à la conversion dans la vie monastique.

i) Une texture monastique/bénédictine dans le renoncement à soi

Quant au renoncement à soi. Nous remarquons d'abord que Merton invite ses novices et confrères à la même radicalité et profondeur de renoncement qu'exige la tradition monastique chrétienne occidentale. Nous constatons ensuite que Merton situe le renoncement à soi dans la même perspective de renoncement au monde que propose la tradition monastique depuis les premiers siècles du christianisme et depuis l'énoncé des grands principes de Cassien à cet effet. Enfin, nous observons que Merton accorde au renoncement à sa volonté, par le vœu d'obéissance, une importance conforme à l'ascèse monastique et bénédictine. À cet égard, il est important de rappeler que saint Benoît

¹ Notre conclusion s'appuie entre autres sur les auteurs suivants cités et commentés précédemment: L. BOUYER. « Les origines du monachisme », *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, [...], 1966, p. 368-399; K. S. FRANK. « From Christian Asceticism to Christian Monasticism », *With Greater Liberty. A Short History of [...]* 1993, p. 17-36; J. GRIBOMONT. « Naissance et développement du monachisme chrétien », *Le monachisme. Histoire et spiritualité*, [...], 1980, p. 29-52; C. JEAN-NESMY. *Saint Benoît et la vie monastique*, [...], p. 2001, 165 p.; P. MIQUEL. « Signification et motivation du monachisme », A. Solignac et al. *Le monachisme. Histoire et spiritualité*, coll. « Dictionnaire de Spiritualité », [...], 1980, p. 53-75; O. ROUSSEAU. « L'appel à la perfection », *Monachisme et vie religieuse d'après l'ancienne tradition de l'Église*, [...], 1957, p. 11-36; M. SITZIA. « The Benedictine Vow 'conversio morum' », dans C. Lamb et D. Bryant (eds.), *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, [...], 1999, p. 220-232.

consacre tout un chapitre de sa *Règle* à l'obéissance (*RB* 5) et qu'il souligne l'importance de ce renoncement à sa volonté dès les premiers versets de sa *Règle* qu'il introduit ainsi :

² Ainsi tu reviendras, par ton obéissance laborieuse, à celui dont tu t'étais éloigné par ta désobéissance paresseuse. ³ À toi donc, qui que tu sois, s'adresse à présent mon discours, à toi qui, abandonnant tes propres volonté pour servir le Seigneur Christ, le roi véritable, prends les armes très puissantes et glorieuses de l'obéissance. (*RB* Prologue, 2-3)¹

ii) Une texture monastique/bénédictine dans la prise de la croix

Quant à la prise de la croix. Nous notons que c'est autour de la croix que Merton définit la vie monastique contemporaine. Cette dernière ne peut être présentée que comme une étreinte de la croix, affirme Merton à plus d'une reprise. Or, c'est justement cette étreinte de la croix par les premiers martyrs, qu'ont voulu imiter les premiers ermites dans leur décision de quitter le monde. Et c'est autour de cette étreinte délibérée de la croix, que se déploie la spiritualité bénédictine, comme l'expose Merton à ses novices, et comme le précise saint Benoît en finale du « Prologue » de sa *Règle*, rappelant alors à ses premiers disciples qu'ils : « partager[ont] les souffrances du Christ par la patience, afin de mériter de prendre place en son royaume. » (*RB* Prologue, 50)²

iii) Une texture monastique/bénédictine dans la suite du Christ

Quant à la suite du Christ. Il est incontestable que tant les premiers martyrs que les premiers ermites ont trouvé en la personne du Christ, la seule justification à leur vie en marge du monde. Or Merton rappelle cette évidence à ses novices et lui donne une couleur toute bénédictine en en précisant quelques grands traits. Cette suite du Christ doit s'inscrire dans un amour de préférence pour la personne du Christ (*RB* 4, 21). Elle appelle une vie de foi en la personne du Christ et d'amour à son égard (*RB* Prologue, 49)³. Elle doit être toute pétrie d'humilité (*RB* 7)¹, de sorte que le moine

¹ SAINT BENOÎT. *La Règle de saint Benoît. Introduction, traduction et notes par Adalbert de Vogüé [...]*, tome I, [...], 1972. p. 413.

² SAINT BENOÎT. *La Règle de saint Benoît. Introduction, traduction et notes par Adalbert de Vogüé [...]*, tome I, [...], 1972, p. 425.

³ SAINT BENOÎT. *La Règle de saint Benoît. Introduction, traduction et notes par Adalbert de Vogüé [...]*, tome II, [...], 1972, p. 425.

bénédictin s'élève dans la vie spirituelle en s'abaissant, comme l'y invite saint Benoît, aux premiers versets du chapitre de sa *Règle* sur l'humilité, qui se lisent comme suit :

¹ La divine Écriture, frères, nous proclame : « Quiconque s'élève sera humilié, et qui s'humilie sera élevé. » ² En parlant ainsi, elle nous montre que toute élévation est une sorte d'orgueil. ³ Le prophète fait voir qu'il s'en garde, lorsqu'il dit : « Seigneur, mon cœur ne s'est pas élevé et mes yeux ne se sont pas levés. Je n'ai pas marché dans les grandeurs, ni dans des merveilles au-dessus de moi. » (*RB* 7, 1-3)²

iv) Une texture monastique/bénédictine dans la nouvelle naissance

Quant à la nouvelle naissance. À plus d'une reprise, Merton rappelle à ses lecteurs et à ses confrères que leur vie monastique et leur vœu de conversion des mœurs doivent nécessairement les conduire à cette renaissance. En l'absence d'une telle renaissance, ils sont confrontés à l'échec de leur vie monastique et à la stérilité de l'ascèse monastique qu'ils s'imposent. Or cette renaissance, à laquelle les moines aspirent et qui justifie toute leur vie de renoncement, doit les amener à prendre la forme du Christ. Et cette forme du Christ, dans la tradition monastique, prend le nom de « pureté du cœur » à la suite de Cassien³, en plus de prendre le visage de l'humilité dans la tradition bénédictine. Il n'y a donc aucune surprise à réaliser la place centrale que saint Benoît accorde à l'humilité

¹ SAINT BENOÎT. *La Règle de saint Benoît. Introduction, traduction et notes par Adalbert de Vogüé* [...], tome I, [...], 1972, p. 471-491.

² SAINT BENOÎT. *La Règle de saint Benoît. Introduction, traduction et notes par Adalbert de Vogüé* [...], tome I, [...], 1972, p. 471.

³ À noter l'excellente réflexion sur la « pureté du cœur » dans les premiers siècles du christianisme que Juana Raasch (osb.) a publiée dans une série de cinq articles parus dans *Studia Monastica*. J. RAASCH. «The Monastic Concept of Purity of Heart and its Sources, Part I», *Studia Monastica*, vol. 8, n° 1, 1966, p. 7-33; «The Monastic Concept of Purity of Heart and its Sources», Part II, Among the Second Century Apologists and Anti-heretical Writers and in the Literature of the Third Century, Not Including the Alexandrians», *Studia Monastica*, vol. 8, n° 2, 1966, p. 183-213; «The Monastic Concept of Purity of Heart and its Sources, Part III, Philo, Clement of Alexandria and Origen», *Studia Monastica*, vol. 10, n° 1, 1968, p. 7-55; «The Monastic Concept of Purity of Heart and its Sources, Part IV, Early Monasticism», *Studia Monastica*, vol. 11, 1969, p. 269-314; «The Monastic Concept of Purity of Heart and its Sources, Part V, Symeon-Macarius, the School of Evagrius Ponticus and the Apophthegmata Patrum», *Studia Monastica*, vol. 12, n° 1, 1970, p. 7-41.

dans sa *Règle (RB 7)*¹ et l'importance que lui conserve toujours la grande famille bénédictine².

v) Une texture monastique/bénédictine dans la nouvelle identité « en Christ »

Quant à la nouvelle identité « en Christ ». Cette nouvelle identité « en Christ » constitue le but premier de la vocation monastique en général et de la vocation bénédictine en particulier³, affirme Merton à maintes occasions. Chaque moine doit travailler avec persévérance et détermination à dégager le visage du Christ qu'il est. Or le moyen privilégié par la tradition monastique et sa famille bénédictine pour tendre à cette nouvelle identité « en Christ » est le renoncement à sa volonté propre. Tout au long de l'histoire, le monachisme chrétien et le monachisme bénédictin se sont structurés autour de la soumission à la volonté d'un tiers, accueilli dans la foi comme représentant du Christ (*RB 63, 13*)⁴. Par cette soumission à la volonté d'un supérieur, le moine manifeste son désir de se laisser guider par le Souffle et de se vivre en totale soumission à la volonté de Dieu sur lui, afin de devenir une expression de la vérité de Dieu. Dans un tel

¹ Le septième chapitre de la *Règle de saint Benoît* contient 70 versets. Il est le deuxième plus long des 73 chapitres de la *Règle de saint Benoît* après le quatrième chapitre intitulé : « Quels sont les instruments pour bien agir? », chapitre qui contient 78 très courts versets.

² Des recherches se poursuivent toujours pour mieux cerner « l'humilité bénédictine ». Ci-inclus quelques références pertinentes que nous plaçons par ordre chronologique. E. SCHOLL. «Scripture in Chapter VII of RB Biblical Reflections on St. Benedict's Twelve Degrees of Humility», *Cistercian Studies*, vol. 17, n° 1, 1982, p. 21-39; C. DUMONT. « Une phénoménologie de l'humilité. Le chapitre VII de la Règle de saint Benoît », *Collectanea Cisterciensa*, vol. 45, 1983, p. 265-285; F. SEEBURGER. «Humility, Maturity and the Fear of God. Reflections on RB 7», *American Benedictine Review*, vol. 46, n° 2, 1995, p. 149-168; W. ROCHE. «The Degrees of Humility», *A Conversion of Manners. The Spiritual Legacy of Saint Benedict*, Devon, Pennsylvania, Trefoil Pub., 1998, p. 1-147; E. HOLLERMAN. «Humility in the Rule of Benedict. A Theological and Historical Analysis of Nineteenth and Twentieth Century Interpretations», *American Benedictine Review*, vol 51, n° 3, 2000, p. 254-281.

³ Quant à cette nouvelle identité christique dans la spiritualité bénédictine, Sitzia, précisant la vision bénédictine de la renaissance chrétienne, écrit : «It is an ever-deepening union because the divine life itself transcends all limits, is beyond all attainment. It is such a union to which St Paul gives expression when he says, 'I have been crucified with Christ; It is no longer I who live, but Christ who lives in me; and the life I now live in the flesh I live by faith in the Son of God, who loved me and gave himself for me' (Galatians 2: 20). It is to this union that Benedict seeks to guide the disciple when he says, 'Through patience we shall undergo what Christ suffered, and thereby be made worthy of sharing his kingdom' (Rule, Prologue 50). M. SITZIA. «The Benedictine Vow 'conversio morum'», dans: C. Lamb et D. Bryant (eds.), *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, [...], 1999, p. 220-221.

⁴ *RB 63, 13* : « Quant à l'abbé, puisqu'il apparaît comme le représentant du Christ, on lui donnera les titres de seigneur et d'abbé, non qu'il se les arroe de lui-même, mais pour l'honneur et l'amour du Christ. »

SAINT BENOÎT. *La Règle de saint Benoît. Introduction, traduction et notes par Adalbert de Vogüé* [...], [...], 1972, tome II, p. 647.

contexte, il n'est pas surprenant de constater l'insistance mertonienne à renoncer à sa volonté, pour laisser le Souffle mouvoir l'esprit humain et ne plus faire qu'un avec (1 Co 6, 17).

vi) Une texture monastique/bénédictine dans la façon de soutenir sa réflexion et dans l'importance qu'il accorde à la conversion

Quant à la façon de soutenir sa réflexion et quant à l'importance qu'il accorde à la conversion. Comme nous avons pu le constater à maintes reprises, les propos de Merton sur la conversion chrétienne s'articulent très souvent autour de la *Parole de Dieu* qui la fonde et autour des écrits des Pères du désert et des Pères monastiques¹, plus spécifiquement des Pères bénédictins et cisterciens, qui l'inscrivent dans la grande et longue tradition chrétienne. Cette façon de faire et l'extrême importance qu'il accorde à la conversion dans la vocation monastique, Merton la doit à la tradition monastique elle-même et à sa tradition bénédictine, initiée par saint Benoît. Il n'y a donc aucune surprise à retrouver chez saint Benoît, les bases de l'argumentation mertonienne et cette même insistance sur la conversion en milieu monastique. En témoignent les derniers versets avec lesquels saint Benoît conclut sa *Règle*, y écrivant :

¹ Si d'ailleurs nous avons écrit cette règle, c'est pour qu'en l'observant dans les monastères, nous fassions preuve au moins d'une certaine décence morale et d'un commencement de vie religieuse. ² Mais pour celui qui se hâte vers la perfection de la vie religieuse, il est des enseignements des saints Pères dont l'observation conduit l'homme jusqu'aux cimes de la perfection. ³ Quelle est en effet la page, quelle est la parole ayant Dieu pour auteur, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, qui ne soit une norme parfaitement droite pour la vie humaine? ⁴ Quel est le livre des saints Pères catholiques qui ne nous fasse entendre comment courir tout droit jusqu'à ce que nous parvenions à notre créateur? ⁵ Et encore les *Conférences* des Pères et leurs *Institutions* et leurs

¹ Cette importance des fondements bibliques et patristiques a été soulignée et commentée par M. Sitzia qui écrit : «St. Benedict offers his Rule as a guide to this journey, while strictly emphasizing his dependence on and reference to the Gospel and the tradition». M. SITZIA. «The Benedictine Vow 'conversio morum', [...], dans : C. Lamb et D. Bryant (eds.), *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, 1999, p. 221. Nous ajoutons, comme nous l'avons fait précédemment l'excellente étude de Mary Forman (osb) sur l'utilisation de la *Parole de Dieu* dans la *Règle de saint Benoît*. M. FORMAN. «Benedict's Use of Scripture in the Rule : Introductory Understandings», [...], 2001, p. 324-345. La *Règle de saint Benoît* est à ce point pétrie de la *Parole de Dieu* que l'auteure conclut ainsi son article : «For Benedict [...] the Rule [was] a kind of compendium of Scripture for the needs of the Christian members of his community.»

Vies, ainsi que la Règle de notre saint Père Basile, ⁶ que sont-elles d'autre que les instruments des vertus pour les moines de bonne conduite et obéissants? (RB 73, 1-6)¹

4.3.8 Une théologie de la conversion chrétienne : la double touche mertonienne

En réfléchissant sur la conversion chrétienne, Merton semble apporter une double touche personnelle en y abordant, dans une première touche, la complétude humaine, et dans une seconde touche, la plénitude du Christ. C'est notre **treizième constat**. Même si Merton ne traite que succinctement de la complétude humaine et de la dimension collective de la conversion chrétienne, étroitement liée à la plénitude du Christ, il nous semble important à cette étape de notre recherche, d'en relever l'existence, afin de guider nos observations ultérieures dans le cadre des autres volets de notre recherche.

i) La complétude humaine ².

Merton ne mentionne la complétude humaine qu'en 1965, dans le cadre de deux conférences répertoriées sous le titre de : *Greek Tragedy* et *Chinese Thought* ³. Rappelons que Merton y affirme, en s'appuyant sur 1 Co 1, 30, que seul le Christ a atteint cette plénitude humaine et que ce n'est qu'en Lui que l'humain peut tendre vers sa propre plénitude, c'est-à-dire vers son accomplissement comme personne humaine. Ce qui nous semble pertinent à relever dans ces propos mertonniens sur la complétude humaine, c'est que Merton la situe comme l'aboutissement de la très lente évolution de l'humanité au cours de laquelle l'humain est appelé à se dresser en son humanité pour se vivre dans l'amour, la rectitude, le rite et la sagesse⁴. En appliquant à la conversion chrétienne ces

¹ SAINT BENOÎT. *La Règle de saint Benoît. Introduction, traduction et notes par Adalbert de Vogüé* [...], tome II, [...], 1972, p. 673.

² L'importance de cette complétude humaine chez Merton est attestée par H. J. Cargas dans sa préface à *Thomas Merton. Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*. Il y écrit : «Here we have a Preface to a group of prefaces, a concept Thomas Merton would have enjoyed. [...] "Wholeness" is a key word here. Merton strove to be a complete person and he urged the same for us in his writings. That is what the saint labors for: wholeness.» H. J. CARGAS. «Foreword», dans: *Thomas Merton. Introductions East and West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, R. E. Daggy (ed.), Oakville, Ontario, Mosaic Press, 1981, p. 1.

³ T. MERTON. *The Fully Human Being*, conférences données les 3-06-1965 (face A) et 10-06-1965 (face B) et répertoriées sous les titres de : *Greek Tragedy* (face A) et *Chinese Thought* (face B), [...], Merton AA 2906, 1988, faces A et B.

⁴ T. MERTON. *The Fully Human Being*, conférence donnée le 10-06-1965 et répertoriée sous le titres de : *Chinese Thoughts* (face B), [...], Merton AA 2906, 1988, face B.

propos sur la complétude humaine, Merton évite les inévitables ruptures qui peuvent survenir entre la double réalité de la croissance humaine et spirituelle. L'humain est « un » et son accomplissement comme personne dans son entièreté ne peut qu'inclure ces dépassements de soi, auxquels convie le Christ, et qui ne sont rendus possibles que par le Christ. Ainsi pour Merton, la véritable mission de la religion n'est pas de sauvegarder les valeurs morales, mais bien d'amener l'humain à sa plénitude d'être, dans l'ouverture à l'autre/l'Autre, et de l'amener à son accomplissement comme personne. Une telle façon d'envisager la conversion chrétienne devient alors très attrayante en contexte de grande préoccupation contemporaine pour le dépassement de soi¹. Elle a de plus l'avantage de situer l'accomplissement humain en sa véritable finalité christique.

ii) La plénitude du Christ

Cette plénitude du Christ, ultime aboutissement de la conversion chrétienne, Merton ne l'aborde qu'une fois en novembre 1964 au début de sa conférence archivée sous le titre de : *Early Eastern Monastic Spirituality*². C'est dans le cadre d'un commentaire sur *Ép 4, 7-13* que Merton fait un arrêt sur le verset 13 et élargit à une dimension collective la réalité de la conversion chrétienne. Faisant siens les propos mêmes de l'apôtre Paul sur « cet Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ »

¹ Bernard Lonergan utilise ce concept de dépassement de soi pour définir les quatre grandes conversions que l'humain est appelé à franchir s'il veut devenir véritablement humain et il fait appel au concept de désintégration qu'il oppose à celui de la conversion. Il écrit : « À l'opposé de la conversion, se trouve la désintégration. Ce qui a été bâti si lentement et si laborieusement par l'individu, la société et la culture peut s'écrouler. [...] Différentes nations, différentes classes de la société et différents groupes d'âge choisissent, dans l'héritage du passé, différents aspects à éliminer, différentes mutilations à effectuer, différentes distorsions à provoquer. La dissolution croissante sera alors assortie d'une augmentation de division, d'incompréhension, de suspicion, de méfiance, d'hostilité, de haine et de violence. Le corps social sera alors déchiré de différentes façons, jusqu'à ce que son âme culturelle devienne incapable de convictions raisonnables et d'engagements responsables. [...] La croyance commence alors à travailler non pas en faveur, mais au détriment du dépassement de soi dans l'ordre intellectuel, moral ou religieux. Ce qui avait été jusque là une manière de faire exigeante mais universellement respectée s'effondre et devient le propre d'une minorité anachronique. » B. LONERGAN. « Conversion et désintégration », *Pour une méthode en théologie*, coll. « *Cogitatio Fidei* » n° 93, Paris et Montréal, Cerf et Fides, 1978, p. 278, 279 et 280.

Walter Conn, s'inspirant de Bernard Lonergan et de certains grands psychologues du développement que sont Erikson, Piaget, Kohlberg, Fowler et Kegan, situe la conversion chrétienne dans un long processus de conversion qui s'échelonne sur toute la vie humaine, de l'enfance à l'âge adulte. Le passage d'une conversion à l'autre caractérise les grands moments de la croissance humaine et touche tous les secteurs de la vie humaine, incluant la vie intellectuelle, morale, affective et religieuse. W. E. CONN. *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, [...], 1986, 347 p.

² T. MERTON. *Becoming Our True Self*, conférence donnée le 1-11-1964 et répertoriée sous le titre de : *Early Eastern Monastic Spirituality*, [...], Merton AA 2230, 1989, face B.

(*Ép* 4, 13), Merton insiste avec ce dernier sur le fait que c'est ensemble que les chrétiens, aux termes de leur propre processus de conversion, « ne [feront] plus qu'un dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu, et [...] constitue[ront] cet Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ. » (*Ép* 4, 13)

En cette ouverture de la conversion chrétienne à sa dimension collective et en l'ordonnance de celle-ci à la constitution de cet « Homme parfait » en vue de la réalisation de la plénitude du Christ, Merton souligne la responsabilité humaine en cette préparation du retour du Christ, c'est-à-dire, en sa Parousie, et à travers elle, en cet advenir du « Monde Nouveau ». Ainsi le chrétien, en processus de conversion, et les chrétiens, en processus de transformation personnelle, deviennent ces pierres vivantes du « Monde Nouveau » qui appellent, en et par leur personne radicalement transformée, la Parousie. Cette parousie n'advient donc pas en dehors d'eux. Une telle finalité collective du processus de conversion l'inscrit dans l'histoire du monde qui tend « en Christ » vers son point *Omega*. Dans le mystère de sa renaissance dans le Souffle, le chrétien se voit ainsi engagé en une aventure aux répercussions insoupçonnées qui dépasse largement l'horizon de son individualité.

En résumé : quelques points saillants

Aux termes de cette analyse et discussion des résultats, nous aimons procéder à quelques soulignements qui nous permettront de dégager brièvement certains points essentiels de notre analyse et discussion des résultats, propres à ce premier volet de notre recherche.

i) La conversion chrétienne chez Merton : son importance et son déploiement dans le cadre du vœu bénédictin de conversion des mœurs

D'abord, il nous semble important de souligner l'extrême importance que Merton accorde à la conversion chrétienne lorsqu'il s'adresse aux moines et moniales. Cette importance est digne des traditions monastiques et bénédictines qui fondent la réflexion mertonienne, tout en s'inscrivant très bien dans l'esprit du vœu de conversion des mœurs : un vœu qui a inspiré Merton et que ce dernier s'est efforcé de dégager de la gangue de superficialité dans laquelle il s'était enlisé au cours des siècles. À cet égard,

l'effort évident de réflexion apportée par Merton a certainement contribué à une meilleure saisie de la portée et de la profondeur réelle de cette *conversio/conversatio morum*. Et nous sommes consciente de participer à la mise en lumière de cet apport mertonien, par le biais de notre analyse d'un matériel sonore - 15 audioconférences sur le vœu de conversion des mœurs - jusqu'à ce jour inexploité par les chercheurs. **Il s'agit d'une première et seconde contributions de notre recherche.** La première touchant le dégagement de la saisie mertonienne du vœu de conversion des mœurs. La seconde touchant l'exploitation d'un matériel inexploité par les scientifiques.

ii) Vérification et avancées dans la vérification des hypothèses de recherche

Ensuite, il nous semble pertinent de faire ressortir que dans le cadre de ce premier volet de notre recherche, nous avons été en mesure de vérifier le premier volet de notre seconde hypothèse touchant la reprise par Merton, dans ses écrits consacrés au monachisme chrétien occidental, de la triple clé biblique de *Mc 8, 34; Jn 3, 7; Ga 2, 20a*. À cet égard, nous avons été en mesure de dégager une ordonnance de ces trois clés bibliques et de leur cinq composantes. De plus, nous avons été en mesure, à la fois de situer leur dynamique respective, dans le processus de conversion chrétienne qu'elles définissent, et d'affirmer leur « indissociabilité ». En plus, nous avons avancé dans la vérification de nos première et troisième hypothèses. La première affirmant, en cette triple clé biblique de *Mc 8, 34; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a*, l'existence d'une clé de lecture théologique de la conversion chez Merton. La troisième, annonçant chez Merton, l'existence d'une théologie de la conversion.

iii) La conversion chrétienne chez Merton : complétude humaine et plénitude du Christ

Enfin, il nous semble opportun de signaler le double lien que Merton établit entre la conversion chrétienne et la complétude humaine, la conversion chrétienne et la plénitude du Christ. Ce faisant, Merton situe d'une part, la conversion chrétienne dans l'aventure contemporaine des humains préoccupés par l'accomplissement de soi et le dépassement de soi, et d'autre part, dans une perspective eschatologique qui fait appel à la responsabilité humaine et à la collaboration très concrète des humains en cette

préparation du retour du Christ. Cette double touche mertonienne nous semble pleine de promesses par ses effets mobilisateurs auprès de nos contemporains. Nous la considérons comme un apport important de la théologie de la conversion de Merton. Il s'agit du **second apport** de la théologie mertonienne de la conversion.

Chapitre 5. Reprise de la triple clé biblique dans les écrits de Merton abordant la foi chrétienne occidentale dans et pour le monde contemporain à Merton

Introduction à ce second volet de la recherche

Moine de la famille bénédictine, c'est dans le cadre de la grande tradition chrétienne occidentale que Merton a grandi dans sa foi. Comme moine-écrivain, Merton a toujours cherché à partager à ses lecteurs de tous horizons sociaux, politiques et religieux son expérience spirituelle de disciple du Christ. Voilà pourquoi, il leur a destiné de nombreux écrits dans lesquels il leur partage sa foi, invitant et incitant ses coreligionnaires à prendre au sérieux leur engagement à la suite du Christ dans le monde d'aujourd'hui, ouvrant ses lecteurs d'autres horizons religieux à l'essentiel de la mystique chrétienne, tout en s'ouvrant à leur propre tradition spirituelle. Avant de présenter et discuter les résultats de notre analyse des écrits de Merton consacrés à la foi chrétienne dans et pour le monde qui lui était contemporain, nous allons présenter dans un premier temps les grands traits de cette foi chrétienne et du monde dans lesquels Merton « a eu les pieds, le cœur et la tête ». C'est à travers le regard même de Merton, celui d'un contemplatif et d'un homme ouvert et sensible au monde, avec ses avancées, ses misères et ses aspirations, que nous dressons ce double portrait de la foi chrétienne occidentale contemporaine à Merton et du monde dans lequel cette foi a pris ou non racine.

5.1 Les grands traits de la foi chrétienne et du monde dans lesquels Merton « a eu les pieds, le cœur et la tête »

Introduction

Comme nous l'avons mentionné précédemment, Merton a développé une façon bien à lui de faire théologie à même sa vie d'homme, de moine et d'écrivain. Au grand public, à qui il destinait plusieurs de ses écrits courts ou longs, Merton a laissé des réflexions, des confidences, des interpellations, des invitations, cueillies à même des situations concrètes de la vie et inspirées, soit de certains grands événements nationaux ou internationaux, soit de certains courants de pensée, soit de certaines de ses observations concernant un monde en crise et une Église en mutation, en cette période péri conciliaire qu'elle traversait. C'est à partir d'écrits destinés au grand public occidental ou oriental que nous extrayons

les grandes lignes de la saisie mertonienne de la foi chrétienne et du monde, de cette portion de XX^e siècle dans laquelle Merton a vécu.

5.1.1 Les grands traits de la foi chrétienne occidentale telle que perçue par Merton

Introduction

Sa foi chrétienne, Merton la partage à ses lecteurs et lectrices avec beaucoup d'amour, de conviction, de dynamisme et d'éloquence. Elle constitue l'environnement matriciel, le terreau nourricier de sa réflexion sur la conversion chrétienne. Voilà pourquoi, il nous semble important de dégager et présenter, même si cela demeure succinct, les traits saillants de la foi qu'expose Merton, traits qui tracent et disent son profil de croyant. Nous en avons repéré six, sur lesquels nous nous arrêterons brièvement. Il s'agit :

- i) d'une foi centrée sur la personne du Christ et sa croix, ii) d'une foi marquée par la seule Loi de l'Amour/amour, iii) d'une foi qui engage sur le chemin de la conversion, iv) d'une foi ordonnée à la sainteté personnelle, v) d'une foi conduisant à l'expérience de Dieu, vi) et d'une foi à être partagée dans un langage renouvelé.

i) Une foi centrée sur la personne du Christ et sur sa croix

Nul n'est besoin de rappeler, avec Merton, que la foi chrétienne est toute tournée vers la personne du Christ, et qu'elle est marquée par la croix du Christ¹, plus spécifiquement par l'évènement de sa mort et résurrection². C'est ce que Merton exprime clairement en contexte de dialogue interreligieux alors qu'il présente à ses lecteurs de *Mystics and Zen Masters* (1967)³, l'objet de la contemplation chrétienne, toute centrée sur le Christ et le mystère de sa croix. Il la leur décrit ainsi :

¹ T. MERTON. «The Climate of Mercy. For Albert Schweitzers», *Love and Living*, N. Burton Stone and P. Hart (éds.), San Diego, New York, London, A Harvest/HBJ Book, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1985 (1965), p. 203; «The Contemplative Life in the Modern World», *Faith and Violence. Christian Teaching and Christian Practice*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1968 (1965), p. 223.

² T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, vol. 8, New York, Mc Graw Hill, 1965, p. 331 col. 1; «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, Foreword by H. J. Cargas, R. E. Daggy (ed.), Oakville, Ontario, Mosaic Press, 1981, p. 78.

³ T. MERTON. *Mystics and Zen Masters*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1967, x + 303 p.

Christian contemplation is centered not upon a vague inner appreciation of the mystery of man's own spiritual essence but upon the Cross of Christ, which is the mystery of *kenosis*, the self-emptying of God, the sacrificial submission of the "Suffering Servant" (Isaiah 52) who became obedient "even unto death" (Philippians 2: 5-10).¹

Le chrétien, c'est-à-dire ce disciple du Christ, est appelé à se laisser façonner par la vie du Christ Jésus, une vie méditée et contemplée², et par ses enseignements contenus dans les *Évangiles* et les *Lettres apostoliques*. De plus, le disciple du Christ doit se laisser travailler par la *Parole* même de Dieu contenue dans la *Bible*, proclamée et reçue en assemblée ecclésiale ou accueillie dans le silence d'un cœur priant, comme l'affirme Merton en 1965³.

ii) Une foi marquée par la seule Loi de l'Amour/amour

C'est à la seule loi de l'Amour que le disciple du Christ est convié, poursuit Merton, en affirmant, à la suite de l'apôtre Paul, que : « la charité est [...] la Loi dans sa plénitude. » (*Rm* 13, 10)⁴. Dieu est Amour, reprend sans cesse Merton⁵. Aussi, Dieu s'est-il donné lui-même à l'humain et à l'humanité, comme le souligne Merton en 1967, dans une réflexion sur l'humanisme chrétien. C'est donc autour de la réalité du Dieu-Amour que Merton décrit cet humanisme chrétien en ces termes :

The center of christian humanism is the idea that God is love, not infinite power. Being love, God has given himself without reservation to man so that he has become man. Henceforth, by reason of the incarnation, the love which is also the infinite creative secret of God in his hidden mystery becomes manifest and active, through man, in man's world.⁶

¹ T. MERTON. «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967, p. 212-213. La mise en relief l'a été par Merton.

² T. MERTON. «Contemplation and Dialogue», *Love and Living*, [...], 1967, p. 212; «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 220 et ss.

³ T. MERTON. «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 229.

⁴ T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, vol. 8, New York, Mc Graw Hill, 1965, p. 332, col. 2.

⁵ T. MERTON. «Christian Humanism», *Spiritual Life*, vol 13, n° 4, 1967, p. 229; «Love and Need. Is Love a Package or Message?» *Love and Living*, [...], 1985 (1966), p. 26; «Perfection, Christian», [...], 1965, p. 329, col. 2; «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 93.

⁶ T. MERTON. «Christian Humanism», [...], 1967, p. 229.

Parce qu'Il est Amour, Dieu, par la voix de son Fils, réclame de l'humain qu'il aime son Dieu « de tout [son] cœur, de toute [son] âme et de tout [son] esprit » (*Mt 22, 37*)¹ et qu'il aime son prochain comme lui-même (*Mt 22, 39*) jusqu'à se donner et donner sa vie par amour, poursuit Merton, qui décrit le christianisme comme une religion de l'amour².

Cet amour du prochain prend le chemin obligé d'un engagement très concret à l'égard de ce dernier, affirme Merton, et ce, au nom de la valeur et de la dignité de toute personne humaine. Cette valeur et cette dignité ont été proclamées, rappelle Merton, avec vigueur et force par le pape Jean XXIII, dans son encyclique *Pacem in Terris*³ et par les Pères du Concile Vatican II dans la *Constitution pastorale : L'Église dans le monde de ce temps*⁴. Tout imprégné de cette *Constitution pastorale*, Merton n'hésite pas à interpeler ses compatriotes dans une réflexion au titre évocateur : « Christian Humanism in the Nuclear Era » (1966)⁵, dans laquelle il reprend et commente de nombreux extraits de cette constitution pastorale.

C'est après avoir rappelé, avec les Pères conciliaires, la valeur et la dignité de tous les êtres humains⁶ que Merton confronte ses coreligionnaires à leurs responsabilités sociales et politiques pour bâtir un monde meilleur où règnent la justice et la paix⁷. Convaincu de la nécessité d'un engagement réel et concret du disciple de Jésus dans le monde d'aujourd'hui, comme manifestation de l'amour du prochain, Merton n'a raté aucune occasion de se prononcer sur tel ou tel événement social ou politique, comme nous l'avons vu précédemment, invitant les croyants à prendre position courageusement et à

¹ T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 328, col. 1.

² T. MERTON. «Christian Humanism», [...], 1967, p. 223.

³ T. MERTON. «... "Therefore choose life"», «...*Therefore choose life, that thou mayest live, thou and thy seed*" (*Deut 30 : 19*), Santa Barbara, California, Center for the Study of Democratic Institutions, 1965, p. 51-70; JEAN XXIII. *Pacem in Terris. Lettre encyclique de S. S. Jean XXIII sur la paix entre les nations*, Montréal, Fides, 1964, 107 p.

⁴ VATICAN II. « L'Église dans le monde de ce temps, Constitution pastorale de *Ecclesia in mundo huius temporis (Gaudium et Spes) (Schéma XIII)* », *Vatican II, Les seize documents conciliaires*, texte intégral, 2^e édition revue et corrigée, Montréal & Paris, Fides, 1967, p. 167-272.

⁵ T. MERTON. «Christian Humanism in the Nuclear Era», *Love and Living*, [...], 1985 (1966), p. 151-170.

⁶ T. MERTON. «Christian Humanism in the Nuclear Era», *Love and Living*, [...], 1985 (1966), p. 151.

⁷ T. MERTON. «Christian Humanism in the Nuclear Era», *Love and Living*, [...], 1985 (1966), p. 153-156.

s'engager avec audace. Ainsi en fut-il, entre autres à l'occasion de la guerre au Vietnam¹, de la crise raciale aux États-Unis² et de la menace nucléaire³.

iii) Une foi qui engage sur le chemin de la conversion

Mais, affirme Merton, le disciple de Jésus ne peut s'engager sur ce chemin du véritable amour, sans consentir à un changement total, radical et profond de toute sa personne⁴. La foi chrétienne, poursuit Merton, accorde une extrême importance à ce chemin de conversion, désigné par le mot grec *metanoia*. Merton reprend ce mot à de nombreuses occasions⁵ et tente d'en traduire toute la richesse et la densité. Dans ses tentatives de circonscrire la *metanoia* chrétienne, Merton insiste fréquemment sur son caractère radical. La *metanoia* chrétienne, poursuit-il, implique un changement total, une véritable mutation du cœur humain. C'est ce qui ressort des définitions que Merton donne de la *metanoia* chrétienne⁶.

¹ T. MERTON. «Vietnam – an Overwhelming Atrocity», «Is Man a Gorilla with a Gun?», «Nhat Hanh Is My Brother», «Taking Sides on Vietnam» et «A Note on The Psychological Causes of War by Eric Fromm», *Faith and Violence*, Part two, [...], 1968, p. 87-118. Nous avons respecté l'orthographe semble-t-il erroné du prénom d'Erich Fromm, tel que présent dans le titre de ce chapitre.

² T. MERTON. «From Non-Violence to Black Power», «Religion and Race in the United States», «Events and Pseudo-Events», «The Hot Summer of Sixty-Seven», «The Meaning of Malcolm X», *Faith and Violence*, Part two, [...], 1968, p. 121-188.

³ T. MERTON. «Christian Humanism in the Nuclear Era», *Love and Living*, [...], 1985 (1966), p. 151-170. C'est par le biais de ses vigoureuses interpellations que Merton a assumé ses propres responsabilités sociales et témoigne de son ouverture au monde et de son engagement à l'égard de ses frères humains. Giannini souligne avec justesse cette contribution de Merton à la résolution des problèmes sociaux du monde dans lequel il vit. Giannini écrit : «In this final article in the series we will look at Merton's return to society after his withdrawal into the monastic community and his experience of the presence of God. This 'return' manifested itself in his many publications that were concerned explicitly with ethical issues including, among numerous other concerns, an interest in war, poverty and racial justice.» R. GIANNINI. «Return: Thomas Merton's Ethics», *Cistercian Studies*, vol. 16, n° 3, 1981, p. 221. Dom Jean Leclercq abonde dans le même sens lorsqu'il écrit en 1984, comparant Merton et Maritain : «their contemplation overflowed into their social action and their sometimes radical commitment». J. LECLERCQ. «Maritain and Merton : The Coincidence of Opposites», *Cistercian Studies*, vol. 19, n° 4, 1984, p. 362.

⁴ T. MERTON. «Christian Humanism», [...], 1967, p. 223.

⁵ T. MERTON. «Christian Humanism», [...], 1967, p. 223; «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 230; «The Other Side of Despair. Notes on Christian Existentialism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967, p. 272; «Rebirth and the New Man in Christianity», *Cistercian Studies*, vol. 13, n° 4, 1978 (1968), p. 289; «Self Denial and Sacrifice are Essential to the Life of Prayer», *Christian Readings*, vol. III: Advent to Easter, Year 1, J. Rotelle (ed.), New York, Catholic Book, Publishing Co, 1972, p. 209, col. 1.

⁶ T. MERTON. «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...] 1985 (1965), p. 230; «Christian Humanism», [...], 1967, p. 223.

La conversion, affirme Merton, est rendue nécessaire à cause de la condition de pécheur dans laquelle les humains vivent depuis les origines. Le péché des origines a défiguré l'humain créé à la ressemblance de son Dieu¹, poursuit Merton, qui utilise des mots comme division, aliénation, rupture, illusions, superficialité, extériorité, dépendance pour en faire saisir le sens à ses contemporains². À ses lecteurs japonais de *Thoughts in Solitude* (1966), il présente le péché comme étant une rupture avec la source de l'amour présent en tout être humain³.

À ses compatriotes, il présente le péché comme étant un asservissement au monde extérieur. S'inspirant de l'apôtre Paul, il décrit ainsi, en langage contemporain, les manifestations du péché :

It is enough that one has in oneself the instinct for truth, the desire of that freedom from limitation and from servitude to external things which *St. Paul calls the "servitude of corruption"*⁴ and which, in fact, holds the whole world of man in bondage by passion, greed, the lust for sensation and for individual survival, as though one could become rich enough, powerful enough and clever enough to cheat death.

Unfortunately, this passion for unreality and for the impossible fills the world today with violence, hatred and indeed with a kind of insane and cunning fury which threatens our very existence.⁵

iv) Une foi ordonnée à la sainteté personnelle

Pécheurs, les disciples du Christ, parce qu'enfants de Dieu, sont appelés à la perfection, c'est-à-dire à la même sainteté que leur Père des cieux (*Lv* 11, 44; *Mt* 5, 48)⁶, écrit

¹ T. MERTON. «The Climate of Mercy. For Albert Schweitzer», *Love and Living*, [...] 1985 (1965), p. 204.

² T. MERTON. «The Contemplative Life in the Modern World», [...], 1968, p. 223; «The Other Side of Despair», *Mystics and Zen Masters*, [...] 1967, p. 272; «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East and West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 92;

³ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East and West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 92.

⁴ *Rm* 8, 21 : « d'être elle aussi libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu. »

⁵ T. MERTON. «The Contemplative Life in the Modern World», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1965), p. 223-224. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

⁶ *Lv* 11, 44 : « Car c'est moi, Yahvé, qui suis votre Dieu. Vous vous êtes sanctifiés et vous êtes devenus saints car je suis saint »

Mt 5, 48 : « Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait. »

Merton à ses contemporains¹. Ce chemin de sainteté chrétienne, Merton le présente ainsi aux lecteurs et lectrices coréens de son livre *Life and Holiness*², alors qu'il leur expose en synthèse, tout en s'aidant de la métaphore des « vrai et faux moi », les cinq grandes facettes de notre triple clé biblique que sont : le renoncement à soi, la prise de la croix, la suite du Christ, la nouvelle naissance et la nouvelle identité « en Christ ». C'est dans la préface de ce livre consacré à la sainteté, que Merton présente les cinq grands descripteurs de la conversion chrétienne, contenus dans la triple clé biblique de *Mc* 8, 34, *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a. Il y écrit :

One cannot live the Christian life as it is meant to be lived without seeking to be holy. In order to be holy one must become free from the tyranny and the demands of sin, of lust, of anger, of pride, ambition, injustice and the spirit of violence. When one sincerely renounces sin and selfish living, [renoncement à soi] one begins to find something of the peace and serenity which come from the awareness that God lives and acts in us. However, the "old man" of sin is not yet dead in us. Soon there begins a new phase of struggle and uncertainty, in which we learn that holiness is not easy, and is not just a matter of will power and good intentions. In this difficult struggle we gain experience of our own limitations and weakness [prise de la croix]. But we also learn, by experience, that if we trust in the power of God, and seek to imitate His Beloved Son, Jesus Christ, in His passion and His victory [suite du Christ], we receive mysterious strength that has no human source. Then we begin to become more closely identified with Christ and to realize, at least in the silence of the heart that loves and trusts Him, that He Himself lives in us and is our strength [nouvelle identité « en Christ »]. Jesus Christ is *our new and hidden self* [nouvelle naissance] Our true way of life is then to renounce *our old external self*, with its selfish desires and its illusions [renoncement à son « faux moi »], in order that Christ may fully live in us. It is thus that we begin to be truly Christians. For then the new life that began in us sacramentally by baptism becomes a matter of everyday experience, since Christ takes possession of our being in order that He Himself

¹ T. MERTON. «The Climate of Mercy. For Albert Schweitzer», *Love and Living*, [...] 1985 (1965), p. 204; «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 329, col. 2.

² T. MERTON. «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1966», *Introductions East and West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 73-80.

may be life, holiness and wisdom in us [nouvelle identité en Christ].¹

Devenir saint pour les chrétiens signifie donc qu'ils laissent le Christ vivre en eux. C'est ce que Merton tente de faire saisir en 1963 à ses lecteurs de l'édition japonaise de *The Seven Storey Mountain* alors qu'il en signe la « Préface ». Faisant appel au cadre de pensée orientale, il tente de leur faire comprendre ce mystère du Christ vivant réellement en l'humain². Quelques années plus tard, Merton n'hésite pas à entretenir ses mêmes lecteurs japonais de la nécessaire renaissance du chrétien. Citant l'extrait de la rencontre de Jésus avec Nicodème (*Jn 3, 5-8*³), Merton insiste auprès de ses lecteurs sur l'obligation pour le chrétien de naître à nouveau, c'est-à-dire, de naître dans et de l'Esprit. Il ne suffit pas de naître dans la chair, leur explique-t-il, il faut en plus naître de l'Esprit⁴.

C'est dans le contexte de cette réflexion sur la mystérieuse renaissance chrétienne que Merton propose à ses lecteurs et lectrices de culture japonaise sa définition du christianisme, qu'il lie à cette indispensable renaissance :

True Christianity is growth in the life of the Spirit, a deepening of the new life, a continuous rebirth, in which the exterior and superficial life of the ego-self is discarded like an old snake skin and the mysterious, invisible self of the Spirit becomes more present and more active. The true Christian rebirth is a renewed transformation, a "passover" in which man is progressively liberated from selfishness and not only grows in love but in some sense "becomes love." The perfection of the new birth is reached where there is no more selfishness, there is only love. In the

¹ T. MERTON. «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1966», *Introductions East and West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 78. Les mises en relief l'ont été par l'auteur de la présente recherche.

² T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The Seven Storey Mountain*, August 1963», *Introductions East and West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 44-45.

³ *Jn 3, 5-8* :

5 Jésus répondit : « En vérité, en vérité, je te le dis, à moins de naître d'eau et d'Esprit, nul ne peut entrer dans le Royaume de Dieu.

6 Ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né de l'Esprit est esprit.

7 Ne t'étonne pas, si je t'ai dit : Il vous faut naître à nouveau.

8 Le vent souffle où il veut et tu entends sa voix, mais tu ne sais pas d'où il vient ni où il va. Ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit. »

T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East and West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 112.

⁴ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East and West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 113-114.

language of the mystics, there is no more ego-self, there is only Christ; self no longer acts, only the Spirit acts in pure love.¹

Reparaître dans l'Esprit, conclut Merton, signifie donc pour le chrétien : disparaître pour laisser transparaître le Christ en lui. C'est ce que Merton avait déjà confié à ses lecteurs coréens en 1965, alors qu'il tentait de leur faire saisir ce qu'est « être chrétien »².

v) Une foi conduisant à l'expérience de Dieu

Merton profite des tribunes qui lui sont offertes pour dénoncer les errances de certains de ses coreligionnaires trop souvent attachés à la seule pratique religieuse³ ou au seul respect d'un code de vie⁴, trop enclins à une seule adhésion intellectuelle aux vérités de la foi chrétienne⁵, ou trop prompts à une obéissance aveugle et à une soumission infantile aux autorités ecclésiales⁶. Aussi, précise-t-il et reprecise-t-il l'essentiel de la foi chrétienne, centrée sur une véritable expérience de Dieu, d'un Dieu vivant présent dans le monde, avec lequel, ils sont appelés à entrer en relation, voire en communion. C'est ce qu'il confie en 1965 à ses compatriotes, alors qu'il cherche à préciser la place de la vie contemplative dans le monde moderne et qu'il la présente comme une entrée en une relation véritable à Dieu. Il leur confie alors ceci :

Christians themselves too often fail to realize that the infinite God is dwelling within them, so that He is in them and they are in Him. They remain unaware of the presence of the infinite source of being right in the midst of the world and of men. True Christian wisdom is therefore oriented to the *experience of the divine Light* which is present in the world, the Light in whom all things are, and which is nevertheless unknown to the world

¹ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East and West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 113-114.

² T. MERTON. «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East and West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 79.

³ T. MERTON. «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East and West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 79; «Rebirth and The New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 289.

⁴ T. MERTON. «The Contemplative Life in the Modern World», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1965), p. 222.

⁵ T. MERTON. «The Contemplative Life in the Modern World», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1965), p. 222; «The Good News of Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 230; «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East and West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 94.

⁶ T. MERTON. «The Climate of Mercy. For Albert Schweitzer», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 212.

because no mind can see or grasp its infinity. "He was in the world and the world was made by Him and the world did not know Him. He came into His own and His own did not receive Him." (John 1: 10-11)

Contemplative wisdom is then not simply an aesthetic extrapolation of certain intellectual or dogmatic principles, but a living contact with the Infinite Source of all being, a contact not only of minds and hearts, not only of "I and Thou," but a transcendent union of consciousness in which man and God become, according to the expression of St. Paul, "one spirit."¹

Mais, ce Dieu de la foi chrétienne est aussi le tout Autre², poursuit Merton. Celui que l'on connaît dans l'inconnaissance³. C'est l'Inconnu que seul connaît le Fils (*Jn 1, 18*)⁴. C'est Celui que l'on perçoit dans ses propres ténèbres intérieures et qui s'impose par son absence comme en témoignent les grands mystiques⁵. C'est l'Insaisissable qui se laisse saisir dans le silence de la solitude⁶, au cœur de l'intuition mystique⁷. C'est le grand Silencieux⁸ qui se révèle en son Unique⁹, qui se manifeste et qui intervient dans l'histoire humaine¹⁰ et se laisse pressentir dans le clair obscur de la vie humaine¹¹. C'est Celui qui est venu établir sa demeure parmi les humains¹². C'est Celui que Merton, le mystique,

¹ T. MERTON. «The Contemplative Life in the Modern World», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1965), p. 222. La mise en relief a été faite par l'auteur de la présente recherche.

² T. MERTON. «The Contemplative and the Atheist», *Contemplation in a World of Action*, London, George Allen & Unwin, 1971 (1968), p. 179.

³ T. MERTON. «The Contemplative and the Atheist», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971 (1968), p. 172; «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East and West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 94.

⁴ *Jn 1, 18* : « Personne n'a jamais vu Dieu ; Dieu (le Fils) unique, qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître. »

T. MERTON. «The Contemplative and the Atheist», *Contemplation in a World of Action*, [...] 1971 (1968), p. 172.

⁵ T. MERTON. «Godless Christianity?», *Faith and Violence*. [...], 1968, p. 271-272.

⁶ T. MERTON. «Creative Silence», *Love and Living*, [...], 1985 (≈1968), p. 42; «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East and West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...] 1981, p. 94.

⁷ T. MERTON. «Godless Christianity?», *Faith and Violence*, [...], 1968, p. 270.

⁸ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East and West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...] 1981, p. 94.

⁹ T. MERTON. «The Contemplative and the Atheist», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971 (1968), p. 177.

¹⁰ T. MERTON. «The Contemplative and the Atheist», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971 (1968), p. 177.

¹¹ T. MERTON. «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East and West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 77.

¹² T. MERTON. «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East and West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 78.

dans un langage renouvelé et adapté à la culture orientale, présente amoureusement, comme un silence d'Amour, une Présence de silence, duquel surgit le seul mot que Dieu peut livrer, soit celui de l'Amour¹.

vi) Une foi à être partagée dans un langage renouvelé

Merton insiste, la foi chrétienne doit pouvoir s'exprimer et être proclamée dans un langage renouvelé, plus proche de l'expérience religieuse contemporaine². L'Église institutionnelle fait face à un défi majeur, poursuit Merton, et elle doit courageusement s'engager sur ce chemin de renouveau, ouvert par les Pères conciliaires dans leur réflexion sur « L'Église dans le monde de ce temps »³. C'est ce que Merton partage à ses compatriotes en 1968 dans sa réflexion intitulée « "Godless Christianity" ? », alors qu'il souligne d'une part, l'inadéquacité du langage utilisé par l'Église pour exprimer la foi des chrétiens et leur expérience de Dieu et qu'il invite, d'autre part, l'Église à actualiser pour aujourd'hui son message de foi :

Indeed, we need a contemporary language. There is no doubt whatever that the conventional and well-worn images in which our relations with God and with Christ are expressed, are sometimes irrelevant in the modern world. [...] If we really entered into these truths, really lived them in our "contemporary" lives, they would transmute themselves naturally into terms which would reach our contemporary fellow man. The Council

¹ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East and West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 93-94.

À notre avis, ce visage de Dieu décrit par Merton témoigne de l'expérience mystique de Merton et confirme la conclusion de Robert Giannini dans son article : «A Note on Theology and Mystical Experience in Thomas Merton» alors qu'il affirme : «In Merton one discovers both a modern mystic, and a modern mystical theologian.» et la thèse défendue par le jésuite Thomas King dans son livre : *Merton : Mystic at the Center of America*. R. GIANNINI. «A Note on Theology and Mystical Experience in Thomas Merton», *Cistercian Studies*, vol. 12, n° 3, 1977, p. 231; T. M. KING. *Merton : Mystic at the Center of America, The Way of the Christian Mystics Series n° 14*, Colledgeville, Minnesota, A Michael Glazier Book, 1992, x + 146 p.

De plus, cette réflexion mertonienne témoigne de sa grande préoccupation à rejoindre son public par le biais d'un langage sensible à son expérience propre. Ce grand effort d'adaptation langagière par Merton a été soulignée par plusieurs auteurs dont A. CARR «Introduction», *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988, p. 6; S. GRIFFITH. «Preface», *Pre-Benedictine Monasticism. Initiation into the Monastic Tradition 2, Monastic Wisdom Series n° 9*, P. F. O'Connell, Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 2006, p. vii.

² T. MERTON. «The Contemplative and the Atheist», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971 (1968), p. 176; «"Godless Christianity" ?», *Faith and Violence*, [...], 1968, p. 279-280.

³ T. MERTON. «"Godless Christianity" ?», *Faith and Violence*, [...], 1968, p. 279.

Constitution on the Church and the World frankly admits (n.19) that much of modern atheism is due in fact to the lamentable example of a pseudo-Christianity in which Christians “must be said to conceal rather than reveal the authentic face of God and of religion.” In other words what is required of us is not so much that we discard all the symbols of Biblical revelation and all the traditional terminology of our faith in order to substitute for them a pseudo-scientific religious jargon that would be valid at best for the next ten years. What is required of Christians is that they develop a completely modern and contemporary *consciousness* in which their experience as men of our century is integrated with their experience as children of God redeemed by Christ. The weakness of our Christian language lies not so much in the theology and formulated belief as in the split which has hitherto separated our Christian faith from the rest of our lives.¹

Conscient de l’immense défi à être relevé par l’Église qu’il appelle à se renouveler², sensible au tournant historique auquel l’Église est conviée par les Pères conciliaires et plein d’affection pour cette Église et le mystère qu’elle porte et qui l’a vue naître³, Merton lui offre bien humblement le soutien de l’expérience contemplative, une expérience hautement expérientielle et existentielle, ouverte aux profondeurs du mystère humain⁴.

En résumé

Merton « a donc eu les pieds, le cœur et la tête » bien plantés dans la foi chrétienne occidentale propre à son époque. D’abord, le regard de son cœur de contemplatif l’a

¹ T. MERTON. «“Godless Christianity”?», *Faith and Violence*, [...], 1968, p. 279. La mise en italique l’a été par Merton et le soulignement par l’auteur de la présente recherche.

² Nous trouvons important de souligner le fait que dans son propre milieu de vie, Merton a été perçu comme un prophète du renouveau. C’est la thèse développée par John Eudes Bamberger dans son livre : *Thomas Merton, Prophet of Renewal, Monastic Wisdom Series n° 4*, Kalamazoo, Michigan, 2005, xii + 132 p. Plus encore, Merton est considéré par Bernard McGinn comme un prophète du monachisme contemporain. Il écrit : «Thomas Merton was a pioneering model for this world monasticism, and also a monastic philosopher and prophet whose teachings and witness have helped shape the emerging new era.» B. MCGINN. «Withdrawal and Return: Reflections on Monastic Retreat from the World», *Spiritus*, vol. 6, n° 2, 2006, p. 164.

³ Merton présente l’Église non seulement comme le lieu de rencontre du Christ et le lieu d’une expérience du Christ vivant, mais également comme étant le plérôme du Christ (*Ép 1*, 18-23). «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967, p. 212; «Christian Humanism in the Nuclear Era», *Love and Living*, [...], 1985 (1966), p. 152; «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 228.

⁴ T. MERTON. «The Contemplative and the Atheist», *Contemplation in a World of Action*, [...] 1971 (1968), p. 176-177.

tourné vers les mystères du Dieu chrétien, du Christ et de son Église, mystères qu'il n'hésite pas à exposer à ses lecteurs et lectrices et vers lesquels ses écrits les dirigent. Ensuite, sa propre expérience de vie l'a amené à accorder une place centrale à la *metanoia* chrétienne et à inciter ses coreligionnaires à prendre au sérieux leur appel à la perfection et à la sainteté. « Il vous faut naître à nouveau » (*Jn* 3, 7), leur redit-il sans cesse, en s'inspirant de la réponse de Jésus à Nicodème. Enfin, sa grande sensibilité à l'égard d'un monde moderne en crise et en mutation, et face à une Église en rupture avec l'expérience contemporaine l'a conduit à deux actions concrètes. En premier lieu, celle de réclamer de l'Église, non seulement un virage langagier, mais également une plongée dans le Souffle « dont tu ne sais pas d'où il vient ni où il va. » (*Jn* 3, 8) En second lieu, celle de s'engager personnellement comme écrivain, non seulement dans l'exploration de nouvelles pistes d'expression de la foi chrétienne et de son mystère, mais également dans la transformation du monde dans lequel il « a eu les pieds, le cœur et la tête » et ce, malgré la clôture monastique et un certain retrait du monde qu'une telle clôture impose.

5.1.2 Les grands traits du monde occidental contemporain à Merton

Introduction

Merton, le moine-écrivain, s'est véritablement vécu dans une ouverture sincère et pleine de compassion à l'égard de cet Occident qui l'a vu grandir et prendre sa stature d'homme. Son retrait du monde a favorisé une saine et féconde prise de recul qui lui a permis de jeter sur ce monde, un regard plus objectif. Aussi, a-t-il été capable d'en saisir certains grands traits qu'il livre à ses lecteurs et qui nous semblent colorer sa préoccupation pastorale. Nous avons retenu ceux qui semblaient se démarquer. Après avoir abordé en un premier point i) la relation de Merton avec l'Occident, nous traiterons successivement de : ii) l'Occident en voie de désintégration, iii) un Occident en crise qui façonne un humain à son image, iv) l'occidental : une sorte de *Dasein*, v) l'occidental : un humain centré sur lui et désillusionné, vi) l'Occident : un monde en mutation, vii) l'Occident et l'occidental confrontés au silence de Dieu, viii) l'Occident et l'occidental en rupture avec l'inadéquation du langage de foi chrétienne, ix) et le défi de l'engagement du chrétien occidental. Nous concluons en dégagant la couleur de l'engagement social de Merton.

i) Merton : sa relation avec l'Occident

Merton n'est ni un sociologue, ni un philosophe, ni un homme politique. Dom Jean Leclercq, un des grands historiens du monachisme au XX^e siècle, et ami personnel de Merton¹, le présente comme un penseur et un activiste engagé personnellement, tant pour le renouveau du monachisme occidental² que pour une transformation en profondeur de la société occidentale³. Activiste, Merton l'était beaucoup par le cœur et la plume. C'est du lieu du contemplatif en lui⁴ et du lieu de son ouverture et de son amour du monde⁵ que, comme moine-écrivain et disciple du Christ, Merton en dresse le portrait. C'est au rythme de ses prises de parole et de ses prises de positions face aux diverses situations conflictuelles, mondiales et nord-américaines, que Merton livre sa perception du monde dans lequel il vit. Ce monde, duquel il s'est retiré le 10-12-1941, Merton y a eu accès par

¹ J. LECLERCQ. «Maritain and Merton : The Coincidence of the Opposites», [...], 1984, p. 362.

² J. LECLERCQ. «Maritain and Merton : The Coincidence of the Opposites», [...], 1984, p. 367.

³ J. LECLERCQ. «Maritain and Merton : The Coincidence of the Opposites», [...], 1984, p. 362.

⁴ Dans ses écrits critiques du monde et de la société contemporaine, Merton n'a jamais quitté son être contemplatif. En témoignent les titres de plusieurs de ses publications destinées au grand public dont : «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967, p. 203-214; «Contemplation in a World of Action», *Contemplation in a World of Action*, [...] 1971 (1968), p. 157-165; «The Contemplative and the Atheist», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971 (1968), p. 166-180; «The Contemplative Life in the Modern World», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1965), p. 215-224; *New Seeds of Contemplation*, New York, A New Directions Book, 1962, xv + 297 p.

⁵ Le titre de cet article de Glenn Hinson traduit bien l'amour du monde vécu par Merton. G. HINSON. «*Contemptus Mundi – Amor Mundi* : Merton Progression from World Denial to World Affirmation», *Cistercian Studies*, vol. 26, n° 4, 1991, p. 339. L'ouverture de Merton au monde a été soulignée en 1969 par C. DUMONT. « Un contemplatif au cœur du monde. Thomas Merton », *Lumen Vitae*, vol. 24, 1969, p. 466-478; en 1974 par D. Q. McINERNEY. «The Wider Vision», *Thomas Merton. The Man and His Work*, *Cistercian Studies Series* n° 27, Washington, DC, Cistercian Publications Consortium Press, 1974, p. 79-98; en 1999 par G. COMMINS. «Thomas Merton's Three Epiphanies», *Theology Today*, vol. 56, n° 1, 1999, p. 63-66 et plus récemment en 2006 par Bernard McGinn. Selon ce grand spécialiste de l'histoire de la mystique chrétienne, non seulement Merton se situe dans la grande tradition monastique qui impose un retrait physique du monde pour une meilleure présence au monde, mais Merton, par ses multiples prises de parole, jette une lumière évidente sur le rôle prophétique du moine face au monde au milieu duquel il évolue. McGinn écrit donc au sujet de Merton : «Thomas Merton was a pioneering model for this world monasticism, and also a monastic philosopher and prophet whose teachings and witness have helped shape the emerging new era. His interest in other religions, especially those of the East, such as Zen, was remarkable for its time. His writings on prayer and contemplation qualify him for the role of a philosopher in the monastic sense. As noted above, Merton insisted that prophetic witness is an integral aspect of monasticism. Though he felt uncomfortable assuming a prophetic mantle (as real prophets should), his essays and books on ecclesiastical, social, and political issues, mostly from the 1960s, have led many observers to characterize him as a prophet in the sense of a religious voice raised against violence, injustice, and the crass commercialism he saw at work especially in American society.» B. MCGINN. «Withdrawal and Return : Reflections on Monastic Retreat from the World», [...], 2006, p. 164.

le biais de ses multiples lectures¹ et par ses très nombreux contacts et échanges avec des personnalités civiles et religieuses des diverses sphères politiques, sociales, scientifiques et littéraires, comme en témoigne la publication entre 1989 et 1994 d'une part importante de son très abondant courrier².

À ce monde, à ces humains, Merton offre sa parole. Une parole de lumière, une parole d'expérience. Une parole pleine d'espérance et une parole marquée par la tendresse. C'est la mission qu'il se sent avoir à vivre comme contemplatif au cœur de ce monde en

¹ C'est sans étonnement que nous constatons le très grand nombre de recensions, de comptes rendus de lecture, voire de commentaires et prises de position à l'égard de parutions récentes, que Merton a publiés. Et c'est sans surprise que nous observons également le grand nombre de préfaces qu'il a été invité à signer à l'occasion de la publication de livres aux sujets fort variés.

Quant aux comptes rendus de lecture et recensions, mentionnons à titre d'exemple : T. MERTON. « Moines et spirituels non chrétiens », *Collectanea Cisterciensia*, vol. 27, 1965, p. 71-84; « Moines et spirituels non chrétiens II », *Collectanea Cisterciensia*, vol. 29, 1967, p. 179-194.

Quant à ses commentaires et réactions à la publication de livres, soulignons : T. MERTON. « Teilhard's Gamble », *Love and Living*, [...], 1985 (1967), p. 185-191 qui se veut un commentaire du livre du Père Henri de Lubac : *The Religion of Teilhard de Chardin*; « The Universe as Epiphany », *Love and Living*, [...], 1985 (1967), p. 171-184, qui se veut une prise de position face à la publication du *Milieu divin* écrit par Pierre Teilhard de Chardin; « A Note on the Psychological Causes of War by Eric Fromm », *Faith and Violence*, [...], 1968, p. 111-118, qui se veut une réaction à ce livre d'Erich Fromm; « Final Integration. Toward A 'Monastic Therapy' », *Contemplation in a World of Action* [...], 1971 (1968), p. 205-217, qui se présente comme une intégration du contenu du livre du psychanalyste soufi Reza Arasteh : *Final Integration in the Adult Personality*, Leiden, E. J. Brill, 1965.

Quant aux préfaces de livres, signalons : « Foreword », R. MARITAIN. *Notes on the Lord's Prayer*, New York, P. J. Kenedy & Sons, 1964, p. 1-11; « Foreword by Thomas Merton », W. JOHNSTON. *The Mysticism of the Cloud of Unknowing. A Modern Interpretation*, New York, Rome, Tournai, Paris, 1967, p. ix-xiv; « The Significance of The Bhagavad Gita », *The Bhagavad Gita As It Is* with Introduction, Translation and Authorized Purport by A. C. Bhaktivedanta Swami, Acharya, International Society for Krishna Consciousness, London, Collier Books, Collier-MacMillan Ltd., 1968 p. 18-22.

Un récent article de Joan McDonald souligne l'insatiable appétit de lecture de Merton et les possibilités qui lui ont été offertes de consulter les bibliothèques de l'Université de Louisville, situées dans son environnement immédiat. Elle écrit : « Merton seemed to have an insatiable need to read virtually everything he could get his hand on that related to subjects of interest to him, so that he could be current and relevant to his readers. [...] Merton was attracted to libraries as limitless source of any information he believed he needed. [...] In the 1960s, Merton's reading reflected his eagerness to be informed of current events as well as spiritual subjects, so that he could comment on subjects of significance to his readers. » J. C. McDONALD. « Merton's Secular Book Houses », *The Merton Seasonal*, vol. 32, n° 1, 2007, p. 23-24.

² Dans la série en cinq volumes *The Thomas Merton Letters*, mentionnons : *The Hidden Ground of Love. The Letters of Thomas Merton on Religious Experience and Social Concerns*, W. H. Shannon (ed.), *The Thomas Merton Letters Series n° 1*, San Diego, New York, London, A Harvest/HBJ Book, Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1993, xiv + 669 p.; *The Road to Joy. The Letters of Thomas Merton to New and Old Friends*, R. E. Daggy (ed.), *The Thomas Merton Letters Series n° 2*, New York, Farrar, Straus, Giroux, 1989, xiv + 383 p.; *The Courage for Truth. The Letters of Thomas Merton to Writers*, C. M. Bochen (ed.), *The Thomas Merton Letters Series n° 4*, New York, Farrar, Straus, Giroux, 1993, XIV + 314 p.; *Witness to Freedom. The Letters of Thomas Merton in Times of Crisis*, W. H. Shannon (ed.), *The Thomas Merton Letters Series n° 5*, New York, Farrar, Straus, Giroux, 1994, xii + 352 p.

détresse. C'est ce dont il témoigne de façon très vibrante en 1967 dans un message qu'il livre à ses frères et sœurs en humanité, au nom des contemplatifs¹ et ce, à la demande des autorités ecclésiastiques et pontificales, en pleine effervescence postconciliaire et très conscientes de l'état de crise que traverse l'humanité².

ii) L'Occident : en voie de désintégration

De ce monde dans lequel il « a eu les pieds, la tête et le cœur », Merton dresse un portrait à la fois réaliste et tout empreint de compassion³. C'est un monde en crise, marqué par quelques grands événements à valeur hautement symbolique : Auschwitz, Hiroshima, le Vietnam⁴ et les assassinats de John F. Kennedy et Martin Luther King. C'est un monde meurtri, sans espérance, retourné sur lui-même, voire narcissique, à la fois très puissant techniquement, scientifiquement, financièrement, et très fragile en sa superficialité, en sa culture de l'éphémère et en sa proclamation de la mort de Dieu. C'est un monde au bord de l'autodestruction par la violence débridée qui l'anime et par l'aliénation qu'il impose aux humains en crise identitaire, dans une société de masse, obsédée par la recherche du pouvoir, de l'argent et de la nouveauté. C'est un monde coupé de sa Source, de ses sources, et sans racine, qui tente de se construire lui-même sur la base de certaines idéologies sociales et politiques dont le marxisme, le communisme et le capitalisme et de certains courants philosophiques dont le positivisme et l'existentialisme. C'est un monde qui a façonné un humain à son image, c'est-à-dire un humain endurci, centré sur lui, déshumanisé, désillusionné et débranché de lui-même.

¹ T. MERTON. «As Man to Man», *Cistercian Studies*, vol. 4, n° 1, 1969 (1967), p. 92-94. La version française de cet article a été publiée la même année sous le titre de « Dieu n'est pas un problème », *Collectanea Cisterciensia*, vol. 31, n° 1, 1969, p. 19-23.

² Les encycliques *Mater et Magistra* (1961) et *Pacem in Terris* (1963) du pape Jean XXIII et *La Constitution Gaudium et Spes* (1965) témoignent à la fois de cette préoccupation de l'Église et de son engagement vis-à-vis d'un monde en crise.

³ Merton exprime très clairement cette compassion dans sa «Preface to the Japanese Edition of *The Seven Storey Mountain*, August 1963». Il y écrit: «Since that time, I have learned, I believe, to look back into that world with greater compassion, seeing those in it not as alien to myself, not as peculiar and deluded strangers, but as identified with myself.» [...] «I disappear from the world as an object of interest in order to be everywhere in it by hiddenness and compassion». T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The Seven Storey Mountain*, August 1963», *Introductions East and West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], p. 43 et 45.

⁴ T. MERTON. « Preface to the Japanese Edition of *The Seven Storey Mountain*, August 1963», *Introductions East and West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...] 1981, p. 44; «“Godless Christianity” ?», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1966), p. 265.

Même si le monde occidental contemporain à Merton est théoriquement animé par un idéal de liberté¹ et un souci face aux droits humains², tel que Merton le souligne dans le cadre de ses commentaires à l'encyclique *Pacem in Terris* (1963), ce dernier n'hésite pas à décrire ce monde comme un monde en déclin³, un monde en crise⁴, un monde menacé d'autodestruction⁵, un monde aliéné⁶ et un monde déshumanisé⁷. Dans la foulée des préoccupations sociales exprimées par le pape Jean XXIII dans sa lettre encyclique *Mater et Magistra* (1961)⁸, Merton insiste sur les dangers encourus par la société occidentale prise dans un étourdissant tourbillon technologique⁹. Il n'hésite pas à confier aux lecteurs japonais de *Thoughts in Solitude* en 1966, ses inquiétudes face au type d'humain issu d'une telle société qu'il décrit ainsi :

Modern man believes he is fruitful and productive when his ego is aggressively affirmed, when he is visibly active, and when his action produces obvious results. But this activity is more and more filled with self-contradiction. The richest and most scientific culture in the world, potentially organized for unlimited production, is expending its huge power and wealth not on fruitfulness but on instruments of destruction. In such condition, even though men sincerely desire peace, *their desire is only an illusion which cannot find fulfillment. Such men live in perpetual self defeat.*¹⁰

¹ T. MERTON. «'...Therefore choose life'», «'...Therefore choose life, that thou mayest live, thou and thy seed'» (*Deut 30 : 19*), [...], 1965, p. 54.

² T. MERTON. «'...Therefore choose life'», «'...Therefore choose life, that thou mayest live, thou and thy seed'» (*Deut 30 : 19*), [...], 1965, p. 62.

³ T. MERTON. «'...Therefore choose life'», «'...Therefore choose life, that thou mayest live, thou and thy seed'» (*Deut 30 : 19*), [...], 1965, p. 64.

⁴ T. MERTON. . «'...Therefore choose life'», «'...Therefore choose life, that thou mayest live, thou and thy seed'» (*Deut 30 : 19*), [...], 1965, p. 54; «Christian Humanism», [...], 1967, p. 222.

⁵ T. MERTON. «Growth in Christ», Part V, *Life and Holiness*, New York and Montréal, Herder and Herder, Palm Publishers, 1963, p. 134, 138-139; «Preface to the Japanese Edition of *The Seven Storey Mountain*, August 1963», *Introductions East and West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 45-46; «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East and West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 97.

⁶ T. MERTON. «Christian Humanism», [...], 1967, p. 227-228.

⁷ T. MERTON. «Christian Humanism», [...], 1967, p. 229.

⁸ JEAN XXIII. *Mater et Magistra : lettre encyclique sur les récents développements de la question sociale*, 15 mai 1961, Sherbrooke, Éditions Paulines, 1962, 162 p.

⁹ T. MERTON. «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963, p. 134.

¹⁰ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East and West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 97. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

iii) L'Occident en crise : façonnement d'un humain à son image

Le contemporain de Merton se voit dépouillé de sa valeur et de sa dignité, affirme Merton¹. La société dans laquelle il évolue est obsédée par le pouvoir politique et économique², par la seule loi de l'argent, du profit et du marché³ et par l'affirmation de sa toute puissance⁴, poursuit Merton. Aussi, l'humain y est-il dépersonnalisé, réduit au rang d'unité numérique⁵, de moyen de production et d'enrichissement⁶ puisque, écrit Merton : «money and power are held to be of greater importance than man himself⁷». Façonné à l'image de la société qui l'engendre et l'enfante, un tel humain, poursuit Merton, substitut la science, la technologie, l'argent et le confort, à Dieu⁸. L'occidental moderne se méprend, affirme Merton, en proclamant ainsi la mort de Dieu et en se croyant faussement parvenu au sommet de son évolution⁹, alors qu'il est en train de passer, et ce dans un complet aveuglement, d'une forme de déterminisme à une autre¹⁰.

¹ Rappelons avec Merton, l'enseignement sans équivoque de l'Église sur la valeur et la dignité de la personne humaine, enseignement contenu dans la lettre encyclique *Pacem in Terris* et dans la constitution pastorale *Gaudium et Spes*. T. MERTON. «'...Therefore choose life'», «'...Therefore choose life, that thou mayest live, thou and thy seed'» (*Deut 30 : 19*), [...], 1965, p. 57; «Christian Humanism in the Nuclear Era», *Love and Living*, [...], 1985 (1966), p. 151. Dans ce dernier article, Merton, en citant et commentant plusieurs articles de la constitution *Gaudium et Spes*, développe la thèse suivante : «So personalistic was the humanism of the Second Vatican Council that the "Constitution on the Church in the Modern World" might well been entitled "The Human Person in the Modern World." The whole teaching of the Constitution centers on two things: the value and dignity of the human person in his relation with other men and with God, and the unity of the human family, which is made up of these human persons.» T. MERTON. «Christian Humanism in the Nuclear Era», *Love and Living*, [...], 1985 (1966), p. 151. Alors que dans ses commentaires à l'encyclique *Pacem in Terris*, publiés sous le titre : «'...Therefore choose life'», Merton dégage ainsi les deux grandes préoccupations de Jean XXIII en écrivant cette encyclique : «In a document devoted to the question of war and peace in the nuclear age, relatively little is said about war itself. The greater part of the encyclical concentrates on basic principles : the dignity of the human person and the primacy of the universal common good over the particular good of the political unit.» T. MERTON. «'...Therefore choose life'», «'...Therefore choose life, that thou mayest live, thou and thy seed'» (*Deut 30 : 19*), [...], 1965, p. 57.

² T. MERTON. «The Contemplative Life in the Modern World», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1965), p. 219.

³ T. MERTON. «The Climate of Mercy. For Albert Schweitzer», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 217 et 218.

⁴ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East and West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 116.

⁵ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East and West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 92.

⁶ T. MERTON. «The Other Side of Despair. Notes on Christian Existentialism», *Mystics and Zen Masters*, 1967 (1965), p. 263.

⁷ T. MERTON. «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963, p. 134.

⁸ T. MERTON. «'Godless Christianity'», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1966), p. 268 et p. 277.

⁹ T. MERTON. «The Death of God and the End of History», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1967), p. 252.

¹⁰ T. MERTON. «The Death of God and the End of History», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1967), p. 252-254.

Fruit d'une société séculière, un tel humain se voit passer d'une foi et d'une espérance religieuses, à une foi et une espérance séculières. Il se croit ainsi parvenu au faite de sa maturité¹, poursuit Merton, une maturité toute pétrie d'un nouveau mythe autour de la « contemporanéité », qui le dispense de toute référence et sujétion à un Dieu². Il se perçoit comme étant sa propre fin. Et pourtant, ce même contemporain, affirme Merton, ignore être devenu lui-même une « marchandise » humaine³, une sorte de bien, de produit, marqué des sceaux de l'éphémère, de l'agitation constante et du mouvement sans fin⁴. Ainsi, se voit-il entrer dans l'épaisseur de l'absurdité et du non sens de la vie⁵, tant décrié par les Camus et Sartre, ou maintenu dans l'illusion d'être, alors qu'il n'est qu'un « moi extérieur, empirique et évanescent »⁶.

iv) L'Occidental : une sorte de *Dasein*

Réfléchissant et s'inspirant de la philosophie existentialiste, Merton décrit ainsi en langage existentialiste le portrait du contemporain occidental, en faisant appel au concept de *Dasein*. Ce *Dasein*, Merton le décrit ainsi dans son article publié en 1967 sous le titre de : « The Other Side of Despair. Notes on Christian Existentialism ».

D'abord, Merton en précise la physionomie comme individu :

Authentic "existence" (in defense of which one becomes an "existentialist") is contrasted with the bare inert *Dasein*, the "being there" of the lumplike object which is alienated man in the mass, man in the neuter, *das Mann*. *Dasein* is the passive, motiveless mode of being of the individual who simply finds himself thrown arbitrarily, by inscrutable fate, into a world of objects. He is a die in a crap game. He neither accepts nor rejects himself, he is incapable of authentically willing to be what he is, he submits to the process. It is the only reality he knows. He is intent on one thing above all: the mental and social gymnastics by which he remains at the same time a participant and a

¹ T. MERTON. «'Godless Christianity'», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1966), p. 277.

² T. MERTON. «'Godless Christianity'», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1966), p. 277.

³ T. MERTON. «Love and Need: Is Love a Package or a Message?», *Love and Living*, [...], 1985 (1966), p. 29.

⁴ T. MERTON. «Love and Need: Is Love a Package or a Message?», *Love and Living*, [...], 1985 (1966), p. 31; «The Contemplative Life in the Modern World», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1965), p. 216.

⁵ T. MERTON. «Love and Need: Is Love a Package or a Message?», *Love and Living*, [...] 1985 (1966), p. 32.

⁶ T. MERTON. «The Contemplative Life in the Modern World», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1965), p. 218 et 221.

spectator, public and private, passively involved and emotionally distant in the amorphous public mass in which we are spectators and yet all somehow inexorably perform the enormities which the public “does.” All see, all participate as though vicariously in the collective excitement (sometimes even the collective ecstasy) without really “being there”, except as things, as fragments of the scene. All are aware, all consent, but consent passively, they do not choose, they do not decide. They accept what has been decided by the public, that is, by nobody.¹

Puis, Merton situe l’environnement social de son contemporain :

The world of *Dasein* is a world where all possibilities are closed to the individual who has *a priori* renounced his choice. As individual he is indifferent: he has surrendered his options, his capacity to determine the future by turning to this possibility or that. He has submitted to the abstract levelling force of “the public,” “the party,” “science,” “business,” or what you will. In this case, instead of open communication between personal freedoms, we have the submersion of atomized individuals in a general mass. We have a comforting routine of merely mechanical responses.²

Enfin, Merton le décrit dans la dynamique relationnelle et la quête identitaire qui l’animent :

The world of *Dasein* and of objects is defined by the “I-it” relationship. The “I” who regards itself as a purely isolated subject surrounded by objects also inevitably regards itself implicitly as an object. In a world where no one else, no “other,” is willingly identified, the “I” also loses its own identity. In practice, the collective life of mass society is a mere aggregate of spurious and fictitious identities. On the one hand, we see the leaders or heroes who sum up in themselves the collective nonentity of the mass and become, so to speak, icons of the public void [...]; on the other, the alienated individuals who fabricate for themselves crude identities by contemplating themselves in the typological hero. [...] For the existentialist, the alienated man is one who, though “adjusted” to society, is alienated *from himself*. The inner life of the mass man, alienated and levelled in the existential sense, is a dull, collective routine

¹ T. MERTON. «The Other Side of Despair. Notes on Christian Existentialism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 265-266. Les mises en relief l’ont été par Merton.

² T. MERTON. «The Other Side of Despair. Notes on Christian Existentialism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 267. Les mises en relief l’ont été par Merton.

of popular fantasies maintained in existence by the collective dream that goes on, without interruption, in the mass media.¹

v) L'Occidental : un humain centré sur lui et désillusionné

Ce contemporain, Merton le perçoit à la fois enroulé sur lui-même, préoccupé de son seul « moi » et de ses seuls intérêts², et décentré de lui, sans racines existentielles, happé par des forces centrifuges qui le maintiennent à l'extérieur de lui-même³. C'est sur cette note pessimiste que Merton conclut sa réflexion intitulé : « The Contemplative Life in the Modern World » (1965)⁴.

Merton est ferme, ses contemporains ont construit leur vie sur l'extériorité et la superficialité⁵. Ils se sont déshumanisés et croulent sous le poids de la désillusion⁶. Incapables de croire au possible assouvissement de leur soifs les plus profondes⁷, ils sont devenus les innocentes victimes de l'hyper commercialisation de leur société qui exploite de façon éhontée leur réelles faims de bonheur et leur soif de sens, affirme Merton⁸.

vi) L'Occident : un monde en mutation

Malades psychologiquement et spirituellement, les Occidentaux de ce milieu de XX^e siècle sont en voie d'exporter leur maux vers l'Orient⁹, écrit Merton. La société moderne, de laquelle ils sont issus, est cependant plongée dans une des plus graves crises de son histoire¹⁰. Elle vit un véritable enfer¹. Elle traverse une mutation sans

¹ T. MERTON. «The Other Side of Despair. Notes on Christian Existentialism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 268. La mise en relief a été faite par Merton.

² T. MERTON. «The Contemplative Life in the Modern World», [...], 1968 (1965), p. 219-220.

³ T. MERTON. «The Contemplative Life in the Modern World», [...], 1968 (1965), p. 224; «Creative Silence», *Love and Living*, [...], 1985 (≈1968), p. 41.

⁴ T. MERTON. «The Contemplative Life in the Modern World», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1965), p. 224.

⁵ T. MERTON. «Creative Silence», *Love and Living*, [...], 1985 (≈1968), p. 43.

⁶ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 110.

⁷ T. MERTON. «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 291.

⁸ T. MERTON. «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 291.

⁹ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], p. 95.

¹⁰ En son diagnostic sévère à l'égard de l'état de la société occidentale, Merton rejoint les conclusions plus récentes du philosophe Bernard Lonergan qui n'a pas hésité à mettre en garde contre le spectre d'une « désintégration sociale » pour toute société dont les membres ne s'engagent pas sur l'exigeant chemin de ce dépassement de soi qui prend le nom de conversion personnelle. Il écrit en finale de sa réflexion sur

précédent que Merton décrit à ses lecteurs de la revue *Spiritual Life*, tout en craignant le son irréversibilité et en questionnant son issue².

vii) L'Occident et l'Occidental confrontés au silence de Dieu

L'occidental, contemporain de Merton, évolue dans un monde « a-spirituel », un monde sans Dieu, coupé de cette *aura* sapientielle d'un passé religieux qu'il perçoit comme très lointain³. Le silence de cet occidental est devenu bruit⁴. Sa parole se perd en une cacophonie de mots⁵. Il juge inopportune la prière, en raison de sa non rentabilité⁶ et questionne la pertinence de la vie contemplative, en son apparente inactivité et en sa troublante inaction⁷. Son expérience de vie l'amène à faire la double expérience du silence de Dieu et de son absence⁸.

la conversion et la désintégration : « À l'opposé de la conversion, se trouve la désintégration. Ce qui a été bâti si lentement et si laborieusement par l'individu, la société et la culture peut s'écrouler. Le dépassement de soi dans l'ordre de la connaissance n'est ni une notion facile à saisir ni une donnée de conscience aisément accessible à la vérification. Le caractère impérieux des valeurs, qui reste assez ésotérique, est-il capable de contrebalancer l'attrait du plaisir charnel, de la richesse et du pouvoir? [...] Différentes nations, différentes classes de la société et différents groupes d'âge choisiront, dans l'héritage du passé, différents aspects à éliminer, différentes mutilations à effectuer, différentes distorsions à provoquer. La dissolution croissante sera alors assortie d'une augmentation de division, d'incompréhension, de suspicion, de méfiance, d'hostilité, de haine et de violence. Le corps social sera alors déchiré de différentes façons, jusqu'à ce que son âme culturelle devienne incapable de convictions raisonnables et d'engagements responsables. » B. J. F. LONERGAN « Conversion et désintégration », *Pour une méthode en théologie*, coll. « *Cogitatio Fidei* » n° 93, traduction Louis Roy, Paris et Montréal, Cerf et Fides, 1978, p. 278 et 279.

¹ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The Seven Storey Mountain*, August 1963», *Introductions East and West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...] 1981, p. 43.

² T. MERTON. «Christian Humanism», [...], 1967, p. 230.

³ T. MERTON. «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 210.

⁴ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...] 1981, p. 93.

⁵ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East and West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...] 1981, p. 93.

⁶ T. MERTON. «Contemplation in a World of Action», *Contemplation in a World of Action*, London, George Allen & Unwin, 1971, p. 158.

⁷ T. MERTON. «The Contemplative and the Atheist», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971 (1968), p. 170.

⁸ T. MERTON. «Apologies to an Unbeliever», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1966), p. 210.

viii) L'Occident et l'Occidental en rupture avec le langage de foi chrétienne

Un silence et une absence de Dieu que Merton lie, en partie du moins, à l'inadéquation du langage religieux¹. Inadéquation d'un langage incapable de rejoindre le contemporain dans sa propre expérience religieuse, dans ses propres ténèbres, dans ses propres questionnements, dans ses propres fragilités, dans l'épaisseur de ses angoisses existentielles². Et inadéquation d'un langage hermétique, inapte à lever le voile sur un Dieu qui, pourtant, a toujours cherché à se révéler à l'humain³, comme en témoigne l'histoire du peuple hébreux dès ses origines. Aussi, Merton se fait-il suppliant, et implore-t-il à plusieurs reprises pour le renouveau du langage religieux, un renouveau qu'il juge essentiel, comme il l'affirme en 1966 et le réaffirme en 1968. D'où ces deux interpellations pour le renouvellement du langage de la foi chrétienne.

Dans le cadre de la première interpellation, il écrit :

This is certainly one of the things the Council has been saying to us. That if we cultivate a special and eccentric consciousness that sets us apart from the world, *if* instead of experiencing our faith in a way that is relevant to our time *we merely seek refuge from the world in a language of inwardness and of piety that is in fact antiquated and unreal even to ourselves, then we will obviously not be able to communicate any relevant message to our*

¹ T. MERTON. «Apologies to an Unbeliever», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1966), p. 211; «“Godless Christianity”?», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1966), p. 259, 279, 280; «The Contemplative and the Atheist», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971 (1968), p. 170, 173, 176. Merton souligne avec justesse l'effort fourni par les Pères conciliaires, à l'occasion du Concile Vatican II, pour s'ouvrir au monde et engager avec lui un dialogue. Ce dialogue est très bien amorcé dans la Constitution *Gaudium et Spes*.

² Ici Merton rejoint les préoccupations plus récentes de Marc Dumas et sa double invitation à chercher et lire le *théologique* caché au cœur de toute expérience humaine. C'est de cette préoccupation que Dumas fait part à ses lecteurs, en introduisant sa réflexion : « L'expérience en théologie ou la théologie en expérience ». Il y écrit dès les premiers mots : « Réfléchir aux approches utilisées dans nos travaux théologiques face au pluralisme religieux et aux quêtes spirituelles des hommes et des femmes d'aujourd'hui signifie pour moi réfléchir *aux multiples expériences religieuses vécues la plupart du temps en rupture avec les balises institutionnelles et traditionnelles*. Ignorer ce pluralisme et ces quêtes entraînerait la propre condamnation de la théologie. Et cette dernière serait à peine pertinente pour ceux et celles qui sont dans le giron de l'institution car, à l'intérieur même de la foi chrétienne, il existe depuis toujours pluralisme et quête, diversité et recherche. Une théologie qui ignorerait le pluralisme religieux contemporain et les quêtes spirituelles serait donc inconsciente de ce qui la constitue. Mais comment accueillir d'un point de vue théologique le pluralisme religieux et les quêtes spirituelles qui se manifestent dans notre société ou, dit autrement, *comment accueillir les expériences religieuses et spirituelles contemporaines*. » M. DUMAS. « L'expérience en théologie ou la théologie en expérience », *Pluralisme religieux et quêtes spirituelles. Incidences théologiques*, M. Dumas et F. Nault (directeurs), coll. « *Héritage et projet* » n° 67, Montréal, Fides, 2004 p. 189. Les mises en relief ont été faites par l'auteur de la présente recherche.

³ T. MERTON. «Apologies to an Unbeliever», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1966), p. 211.

contemporary and unbelieving fellowman. He will observe our piety, he will doubtless give us credit for sincerity, but he will see that we have simply constructed a little mental and spiritual refuge for ourselves, a sanctuary of feeling and nostalgia, something that is inaccessible to the likes of him. And it must remain inaccessible, since he has no motive whatever for wanting such a refuge himself.¹

Et dans le cadre de la seconde interpellation il réécrit :

It is doubtless time for the Christian consciousness of God to be expressed in a contemporary language. The conceptual knowledge of God is inevitably associated with a certain cultural matrix [...]. But the reality of experience beyond concepts (though it may call for different approach in accord with the new psychological and cultural development of modern man) is not itself modified by changes of culture.²

ix) Le chrétien occidental : le défi de son engagement

Face à ce monde en voie de désintégration, Merton, à la suite des Pères conciliaires, rappelle à tous les chrétiens leur devoir, comme disciples du Christ, de construire un monde meilleur³. Aussi, tout en citant de très larges extraits de la *Constitution pastorale Gaudium et Spes* et en y insérant ses propres commentaires, Merton leur dresse le portrait de l'humanisme chrétien et les invite à s'engager bien réellement et concrètement à l'égard de ce monde en détresse et en crise. Il leur écrit :

The Council left us in no doubt whatever that the duty of the Christian participation in the life of the modern world goes further than simply discussing political events and voting at the right time [...]. The Christian cannot be fully what he is meant to be in the modern world if he is not in some way interested in *building a better society*, free of war, of racial and social injustice, of poverty, and of discrimination. It is no longer possible to evade this obligation by withdrawing into otherworldly aspirations and pious interiority unconcerned with human and historical problems. On the contrary, eschatological

¹ T. MERTON. «“Godless Christianity”?», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1966), p. 280. Les mises en relief l'ont été par l'auteur de la présente recherche.

² T. MERTON. «The Contemplative and the Atheist», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971 (1968), p. 176. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

³ T. MERTON. «Christian Humanism in the Nuclear Era», *Love and Living*, [...], 1985 (1966), p. 156.

Christian hope is inseparable from an incarnational involvement in the struggle of living and contemporary man.¹

x) Merton : la couleur de son engagement social

L'insistance de Merton en faveur de l'engagement social de ses coreligionnaires ne le dispense aucunement de s'engager personnellement vis-à-vis de ce monde en souffrances, bien au contraire. C'est à travers sa double ouverture au monde et aux expériences de vie de ses contemporains que Merton fait une relecture de sa vocation monastique et en dégage toute la force d'interpellation prophétique.

D'abord, il se situe dans son retrait apparent du monde et dans son style de vie aux allures désengagées et aux couleurs d'indifférence, et il lève le voile sur le côté « subversif » de cette vocation monastique. Il leur écrit en 1963 :

I disappear from the world as an object of interest in order to be everywhere in it by hiddenness and compassion. To exist everywhere I have to be No-one.

But the monastery is not an "escape" from the world. On the contrary, by being in the monastery I take my true part in all the struggles and sufferings of the world. To adopt a life that is essentially non-assertive, non-violent, a life of humility and peace is in itself a statement of one's position. But each one in such a life can, by the personal modality of his decision, give his whole life a special orientation. It is my intention to make my entire life a rejection of, a protest against the crimes and injustices of war and political tyranny which threaten to destroy the whole race of man and the world with him. *By my monastic life and vows I am saying NO* to all the concentration camps, the aerial bombardments, the staged political trials, the judicial murders, the racial injustices, the economic tyrannies, and the whole socio-economic apparatus which seems geared for nothing but global destruction in spite of all its fair words in favour of peace. *I make monastic silence a protest against the lies of politicians, propagandists and agitators, and when I speak it is to*

¹ T. MERTON. «Christian Humanism in the Nuclear Era», *Love and Living*, [...], 1985 (1966), p. 156. La mise en relief l'a été par Merton. Fait à noter, les préoccupations de Merton se situent en pleine émergence post conciliaire de la théologie de la libération en Amérique du sud. Voir : K. FÜSSEL. «Théologie de la libération», *Dictionnaire de théologie*, P. Eicher (directeur), Paris, Cerf, 1988, p. 740-746.

deny that my faith and my Church can ever seriously be aligned with these forces of injustice and destruction.¹

Ensuite, il se présente à ses contemporains comme un des leurs, confronté à la douleur des mêmes questions existentielles et leur proposant d'oser entrer en l'inconnu de leurs propres profondeurs. C'est ce qu'il leur expose en 1968 :

My own peculiar task in my Church and in my world has been that of the solitary explorer who, instead of jumping on all the latest bandwagons at once, is bound to search the existential depths of faith in its silences, its ambiguities, and in those certainties which lie deeper than the bottom of anxiety. In these depths there are no easy answers, no pat solutions to anything. It is a kind of submarine life in which faith sometimes mysteriously takes on the aspect of doubt when, in fact, one has to doubt and reject conventional and superstitious surrogates that have taken the place of faith. On this level, the division between Believer and Unbeliever ceases to be so crystal clear. It is not that some are all right and others are all wrongs: *all* are bound to seek in honest perplexity. Everybody is an Unbeliever more or less! Only when this fact is fully experienced, accepted and lived with, does one become fit to hear the simple message of the Gospel – or of any other religious teaching.²

Enfin, il offre à ses frères et sœurs en humanité, au nom de tous les contemplatifs, un message d'espoir et les invite à se recentrer sur eux. Il les incite à changer la direction de leur vie et à faire le passage d'une vie marquée par l'extériorité, à une vie marquée par l'intériorité. Voilà le chemin de conversion que Merton leur propose. C'est ce qu'il leur écrit en 1967 :

The message of hope the contemplative offers you, then, brother, is not that you need to find your way through the jungle of language and problems that today surround God: but that

¹ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The Seven Storey Mountain*, August 1963», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 45-46. Ce prophétisme subversif de la vocation monastique de Merton a été relevé par Kenneth Leech, comme mentionné précédemment. K. LEECH. «Thomas Merton as a Theologian of Resistance», *Theology*, vol. 91, n° 744, 1988, p. 464-473. Ce prophétisme subversif rappelle la réflexion de Jean Baptiste Metz sur le rôle critique, en et dans l'Église. J. B. METZ. « Théologie politique et liberté critico-sociale », *Concilium*, n° 36, 1968, p. 9-25. Les mises en relief l'ont été par l'auteure de la présente recherche.

² T. MERTON. «Apologies to an Unbeliever», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1966), p. 213. La mise en italique l'a été par Merton et le soulignement l'a été par l'auteure de la présente recherche. Elena Malits compare Merton à cet explorateur solitaire et accorde à cette aventure intérieure en solitaire, des vertus évidentes de transformations personnelles. E. MALITS. *The Solitary Explorer. Thomas Merton's Transforming Journey*, San Francisco, Harper & Row, 1980, xiii + 175 p.

whether you understand or not, God loves you, is present to you, lives in you, dwells in you, calls you, saves you, and offers you an understanding and light which are like nothing you ever found in books or heard in sermons. The contemplatives has nothing to tell you except to reassure you and say that if you dare to penetrate your own silence and dare to advance without fear into the solitude of your own heart, and risk the sharing of that solitude with the lonely other who seeks God through you and with you, then you will truly recover the light and the capacity to understand what is beyond words and beyond explanations because it is too close to be explained: it is the intimate union in the depths of your own heart, of God's spirit and your own secret inmost self, so that you and He are in all truth One Spirit.¹

En résumé

Merton s'est donc vécu, tout comme son Église en pleine période conciliaire et postconciliaire, non seulement ouvert mais également bien engagé vis-à-vis un monde en crise et en mutation, à la fois marqué par les excès du positivisme et de l'existentialisme, par la recherche effrénée de pouvoir et de jouissance, par l'extrême violence qui l'anime et par une évidente autosuffisance spirituelle. Merton a ressenti et vécu beaucoup de compassion et d'amour à son égard. Sa vocation monastique ne l'a pas empêché de rejoindre, par le cœur et la plume, ses contemporains de divers horizons et de s'en sentir très proche. Conscient du désarroi dans lequel ils sont plongés, du degré d'aliénation dans lequel la société moderne les maintient et de la crise de sens qu'ils traversent hors de toute référence religieuse, Merton leur propose un chemin de transformation personnelle qui dépasse largement les frontières du cosmétique et du visible. Tout imprégné de sa propre expérience de vie contemplative, il convie ses frères et sœurs en humanité, aux confins de leur être, là où ils sont seuls avec eux-mêmes, en ce lieu tout empreint de silence, où la seule parole qui puisse surgir est celle d'un Dieu personnel, présent à leur vie, aimant, appelant et interpellant. C'est à un tel changement de direction de vie qu'il les invite. Il leur propose de passer de l'extériorité à l'intériorité.

¹ T. MERTON. «As Man to Man», [...], 1969 (1967), p. 94.

5.2 Une reprise de la triple clé biblique de Mc 8, 34; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a pour ce second volet de la recherche

Introduction

Après avoir dressé brièvement les grands traits de la foi chrétienne et du monde dans lesquels Merton a eu « les pieds, le cœur et la tête », nous présentons dans un premier temps les résultats bruts de notre analyse des 33 écrits mertonniens retenus pour ce second volet de notre recherche¹, lus à travers notre grille en cinq points. Nous avons tenté à la fois d'y dresser le portrait le plus complet possible de ce que représentent pour Merton : le renoncement à soi, la prise de la croix, la suite du Christ, la nouvelle naissance et la nouvelle identité « en Christ » et de faire ressortir la part de chacune d'elle dans la *metanoia* chrétienne tel que Merton désirait l'exposer à son vaste public occidental et oriental. Nous demeurons cependant très consciente de la mouvance, de la porosité et de la fluidité des frontières de ces cinq composantes, comparables aux cinq faces d'un même prisme, reflétant chacune avec plus d'intensité un aspect ou une couleur essentielle de la *metanoia* chrétienne, mais contenant dans son propre éventail de couleurs, la couleur dominante des autres faces du prisme. Nous remarquerons donc que chacune de ces facettes de la conversion chrétienne s'appellent mutuellement et qu'elles forment un ensemble d'éléments interdépendants et interreliés. Aussi, il ne faut pas se surprendre de retrouver en chacune de ces cinq facettes, la trace voire l'empreinte, des autres facettes, car, même si chacune d'elle ouvre sur la conversion chrétienne, ce n'est qu'ensemble qu'elles définiront avec le plus de justesse et de précision ce chemin de conversion chrétienne auquel tous disciples du Christ est appelé. Nous aborderons donc successivement : i) le renoncement à soi, ii) la prise de la croix, iii) la suite du Christ, iv) la nouvelle naissance, v) et la nouvelle identité « en Christ », avant de procéder, à termes, à l'analyse et à la discussion des fruits de nos lectures. Nous en profiterons pour montrer quand et comment Merton fait appel à sa métaphore des « vrai et faux moi », pour mieux saisir l'imaginaire de ses lecteurs et soutenir leur engagement à aller au bout de leur chemin de transformation personnelle à la suite du Christ.

¹ Le lecteur est invité à consulter l'Annexe n° 2 : Matériel soumis à l'étude pour chacun des trois volets de la recherche et l'Annexe n° 5 : Tableau du nombre de documents dans lesquels nous retrouvons l'une ou l'autre des cinq composantes de la triple clé biblique de Mc 8, 34; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a pour chacun des trois volets de la recherche.

5.2.1 Le renoncement à soi

Introduction

Lorsqu'il s'adresse au vaste public des croyants et non croyants, des Occidentaux et des Orientaux, Merton accorde au renoncement à soi, une grande importance. Cette importance est telle qu'il l'aborde en chacun des écrits retenus pour ce second volet de recherche, c'est-à-dire en chacun des 33 documents sélectionnés¹. Il l'aborde sous différentes facettes que nous décrirons et approfondirons, tout en retenant qu'il s'agit des facettes inter reliées aux frontières mouvantes et poreuses d'une même réalité. Aussi il ne faudra pas se surprendre de retrouver en ces facettes la trace ou l'empreinte des autres facettes et nous voir naviguer en souplesse d'une facette à l'autre. De ces facettes, nous en avons retenu sept qui semblaient se dégager des écrits mertonniens. Nous examinerons donc successivement : i) le renoncement à soi : les raisons qui le justifie, ii) le renoncement à soi : différentes façons de l'exprimer, iii) le renoncement à soi : radicalité et profondeur, iv) le renoncement à soi et le péché des origines, v) le renoncement : un moyen, vi) le renoncement à soi : la part qui revient à Dieu, vii) et le renoncement à soi dans les douleurs de l'enfantement.

i) Le renoncement à soi : les raisons qui le justifie

Lorsque Merton s'adresse à ses compatriotes, il n'hésite pas à les confronter à l'urgente nécessité de quitter tout ce qui les maintient à l'extérieur d'eux-mêmes. Ils sont donc conviés non seulement à un chemin, mais à une vie de renoncement. Comme nous venons de le voir, cet occidental à qui s'adresse Merton, qu'il soit croyant ou non croyant, se vit en déroute. Il est décentré de lui-même et se voit distrait de l'essentiel et de son essentiel. « [His] life has no center and no foundation ² », écrit Merton, à ses lecteurs japonais de *Thoughts in Solitude*. Il lui faut se retrouver, poursuit Merton. Reprendre contact avec lui-même, entrer en ses profondeurs, y accueillir la Présence qui s'y cache, initier une relation avec Elle et s'engager en cette relation pour se laisser transformer par Elle. Pour

¹ Le lecteur est invité à consulter l'Annexe n° 2 : Matériel soumis à l'étude pour chacun des trois volets de la recherche.

² T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 97.

ce faire, rappelle constamment Merton, ce contemporain n'a d'autre choix que d'éloigner de lui tout ce qui fait obstacle à cette entrée en lui-même, à cette descente en lui, en vue d'y toucher à sa véritable identité, d'y entrer en contact avec « son vrai moi »¹, seule voie d'accès à la Présence divine à l'intime de soi², soutient Merton.

Les obstacles à ce parcours sont multiples, poursuit Merton. Ils ont pour nom : passions³, obsessions⁴, soucis, égoïsmes⁵, *ego*⁶, illusions⁷, attachements divers⁸, ambitions et intérêts personnels⁹, désordres de toutes sortes, violence¹⁰, compétition effrénée, recherche du plaisir¹¹, superficialité¹², extériorité¹³, centration sur soi, normes sociales¹⁴, valeurs du monde¹⁵, attrait du pouvoir¹⁶, activisme¹, instinct d'appropriation², « faux

¹ T. MERTON. «Things in Their Identity», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 31 et 32.

² T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 94.

³ T. MERTON. «Christian Humanism in the Nuclear Era», *Love and Living*, [...], 1985 (1966), p. 166; «Christian Ideals», *Life and Holiness*, Part I, [...], 1963, p. 3; «The Contemplative Life in the Modern World», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1965), p. 218.

⁴ T. MERTON. «The Contemplative Life in the Modern World», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1965), p. 218.

⁵ T. MERTON. «Pray for Your Own Discovery», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 43; «Christ, the Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 72;

⁶ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 114

⁷ T. MERTON. «Pray for Your Own Discovery», et «The Night of the Senses», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 45 et 234; «Preface to the Japanese Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 78.

⁸ T. MERTON. «The Contemplative Life in the Modern World», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1965), p. 223.

⁹ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 78.

¹⁰ T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 331, col. 2; «Preface to the Japanese Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 78.

¹¹ T. MERTON. «Pray for Your Own Discovery», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 45.

¹² T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, W. H. Shannon (ed.), San Francisco, Harper, 2003 (1959), p. 45 et 49.

¹³ T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 35 et 50.

¹⁴ T. MERTON. «The Life of Faith», *Life and Holiness*, Part IV, [...], 1963, p. 96; «Rebirth and the New Man in Christianity», [...] 1978 (1968), p. 290.

¹⁵ T. MERTON. «The Life of Faith», *Life and Holiness*, Part IV, [...], 1963, p. 99 et 100. Merton y précise à la page 100 ce qu'il entend par rejet du monde. Il y écrit : «To reject the "world" is not to reject people, society, the creatures of God or the works of man, but to reject the perverted standards which make men misuse and spoil a good creation, ruining their own lives into the bargain».

¹⁶ T. MERTON. «The Contemplative Life in the Modern World», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1965), p. 219; «Preface to The Japanese Edition of *The Seven Storey Mountain*, August 1963», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 43.

moi³ » etc. À son public coréen, lecteur de *Life and Holiness*, Merton résume ainsi l'ensemble des obstacles à la perfection et à la sainteté chrétiennes. Il écrit :

In order to be holy one must become free from the tyranny and the demands of sin, of lust, of anger, of pride, ambition, injustice, and the spirit of violence. When one sincerely renounces sin and selfish living, one begins to find something of the peace and serenity which come from the awareness that God lives and acts in us.⁴

ii) Le renoncement à soi : différentes façons de l'exprimer incluant le renoncement au « faux moi »

Lorsque Merton s'exprime sur la conversion chrétienne dans un langage plus théologique, il rappelle à ses contemporains, qu'ils sont appelés à quitter leur état de pécheur et le péché qui accompagne cet état⁵, afin de devenir de véritables fils du Père et ainsi être en mesure de revêtir leur nouvelle identité « en Christ »⁶. Lorsqu'il réfléchit sur la *metanoia* chrétienne dans un langage évangélique, Merton rappelle à ses compatriotes, en citant la première *Règle de vie franciscaine*, qu'ils sont conviés par le Christ lui-même à perdre leur vie pour la retrouver (*Mc* 8, 35)⁷. Lorsque Merton s'inspire de la théologie paulinienne pour livrer cette même réflexion, il prie ses compatriotes de quitter le « vieil homme » (*Ép* 4, 22; *Col* 3, 9) qu'ils sont, pour revêtir « l'homme nouveau » (*Ép* 4, 22-24; *Col* 3, 10)⁸. Il les convie à abandonner leur vie soumise à la loi de la chair¹ et à la

¹ T. MERTON. «The Contemplative Life in the Modern World», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1965), p. 219; «Preface to The Japanese Edition of *The Seven Storey Mountain*, August 1963», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 43.

² T. MERTON. «The Contemplative Life in the Modern World», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1965), p. 219.

³ T. MERTON. «Seeds of Contemplation» et «Everything That Is, Is Holy», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 15 et 25.

⁴ T. MERTON. «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 78.

⁵ T. MERTON. «Christian Ideals», *Life and Holiness*, Part I [...], 1963, p. 3 et «Christ, the Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 79.

⁶ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 114.

⁷ *Mc* 8, 35 : « Qui veut en effet sauver sa vie la perdra, mais qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile la sauvera. »

T. MERTON. «“Therefore choose life”», “...Therefore choose life, that thou mayest live, thou and thy seed” (*Deut* 30 : 19), [...], 1965, p. 69.

⁸ *Ép* 4, 22-24 :

22 à savoir qu'il vous faut abandonner votre premier genre de vie et dépouiller le vieil homme, qui va se corrompant au fil des convoitises décevantes,

servitude de la corruption (*Rm* 8, 21)², afin de se soumettre à la loi de l'Esprit (*Rm* 8, 1-13)³ et de vivre de ses fruits et sous sa mouvance (*Ga* 5, 22-26)⁴. Lorsqu'il s'appuie sur la

23 pour vous renouveler par une transformation spirituelle de votre jugement

24 et revêtir l'Homme Nouveau, qui a été créé selon Dieu, dans la justice et la sainteté de la vérité.

Col 3, 9-10 :

9 ne vous mentez plus les uns aux autres. Vous vous êtes dépouillés du vieil homme avec ses agissements,

10 et vous avez revêtu le nouveau, celui qui s'achemine vers la vraie connaissance en se renouvelant à l'image de son Créateur.

T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 41; T. MERTON. «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 78.

¹ T. MERTON. «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963, p. 150.

² *Rm* 8, 21 : « d'être elle aussi libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu. »

T. MERTON. «The Contemplative Life in the Modern World», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1965), p. 224.

³ *Rm* 8, 1-13 :

1 Il n'y a donc plus maintenant de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus.

2 La loi de l'Esprit qui donne la vie dans le Christ Jésus t'a affranchi de la loi du péché et de la mort.

3 De fait, chose impossible à la Loi, impuissante du fait de la chair, Dieu, en envoyant son propre Fils avec une chair semblable à celle du péché et en vue du péché, a condamné le péché dans la chair,

4 afin que le précepte de la Loi fût accompli en nous dont la conduite n'obéit pas à la chair mais à l'esprit.

5 En effet, ceux qui vivent selon la chair désirent ce qui est charnel ; ceux qui vivent selon l'esprit, ce qui est spirituel.

6 Car le désir de la chair, c'est la mort, tandis que le désir de l'esprit, c'est la vie et la paix,

7 puisque le désir de la chair est inimitié contre Dieu : il ne se soumet pas à la loi de Dieu, il ne le peut même pas,

8 et ceux qui sont dans la chair ne peuvent plaire à Dieu.

9 Vous, vous n'êtes pas dans la chair mais dans l'esprit, puisque l'Esprit de Dieu habite en vous. Qui n'a pas l'Esprit du Christ ne lui appartient pas,

10 mais si le Christ est en vous, bien que le corps soit mort déjà en raison du péché, l'Esprit est vie en raison de la justice.

11 Et si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous.

12 Ainsi donc, mes frères, nous sommes débiteurs, mais non point envers la chair pour devoir vivre selon la chair.

13 Car si vous vivez selon la chair, vous mourrez. Mais si par l'Esprit vous faites mourir les œuvres du corps, vous vivrez.

14 En effet, tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu.

15 Aussi bien n'avez-vous pas reçu un esprit d'esclaves pour retomber dans la crainte ; vous avez reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier : Abba ! Père !

16 L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu.

T. MERTON. «The Testing of Ideals», *Life and Holiness*, Part II, [...], 1963, p. 37.

⁴ *Ga* 5, 22-26 :

22 Mais le fruit de l'Esprit est charité, joie, paix, longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres,

23 douceur, maîtrise de soi : contre de telles choses il n'y a pas de loi.

24 Or ceux qui appartiennent au Christ Jésus ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises.

25 Puisque l'Esprit est notre vie, que l'Esprit nous fasse aussi agir.

tradition scolastique¹, Merton invite ses concitoyens à quitter le monde des satisfactions temporelles et matérielles pour s'investir dans la seule recherche de la volonté de Dieu sur eux². Lorsqu'il partage à ses compatriotes l'expérience de conversion radicale vécue par les mystiques chrétiens³, Merton les convie à traverser « la nuit des sens et de l'esprit »⁴, pour accéder à la véritable connaissance de son Dieu ... dans l'inconnaissance⁵. Enfin, lorsque Merton se laisse glisser dans l'exploitation de sa métaphore favorite⁶, il n'hésite pas à inviter ses concitoyens à quitter leur « faux moi »¹,

26 Ne cherchons pas la vaine gloire, en nous provoquant les uns les autres, en nous enviant mutuellement.

T. MERTON. «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963, p. 150.

¹ T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 49.

² T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 49.

³ Merton, le moine-contemplatif, n'hésite aucunement à partager à son public et à ses publics laïcs l'expérience mystique et contemplative. Nous pouvons observer cette ouverture bien mertonienne à l'occasion de la publication de son livre : *Contemplative Prayer*. Initialement destiné aux moines et moniales, sous le titre de : *The Climate of Monastic Prayer*, ce livre a été intégralement réédité à l'intention de ses compatriotes, sous ce nouveau titre, moyennant, écrit Shannon : «the different title and the occasional substitution of "prayer" for "monastic prayer"». W. SHANNON. «The Climate of Monastic Prayer», *The Thomas Merton Encyclopedia*, W. H. Shannon and al. (eds) Maryknoll, New York, Orbis Book, 2003, p. 64. Cette ouverture de Merton à l'égard de son public est bien perceptible dans le message qu'il leur livre en introduction de l'édition « grand public » de *Contemplative Prayer*. Il y écrit : «What is written about prayer in these pages is written primarily for monks. However, just as a book about psychoanalysis by an analyst and primarily for analysts may also [...] appeal to a layman interested in these matters, so a practical non-academic study of monastic prayer should be of interest to all Christians, since every Christian is bound to be in some sense a man of prayer.» T. MERTON. «Introduction», *Contemplative Prayer*, New York, Herder and Herder, 1969, p. 19-20. Cette ouverture de Merton est soulignée par A. M. ALLCHIN. «The Worship of the Whole Creation: Merton and the Eastern Fathers», *Membership*, vol. 18, n° 2, 1996, p. 41-42.

⁴ T. MERTON. «The Night of the Senses», «Journey through the Wilderness» et «Renunciation», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 233-238, 239-244 et 250-261.

⁵ T. MERTON. «Five Texts on Contemplative Prayer», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 80-88.

⁶ Nous invitons nos lecteurs à se référer à la section «Merton, le moine-écrivain» de la 1^{ère} partie de cette recherche pour une justification de cette étiquette de langage métaphorique utilisée pour qualifier l'usage par Merton de cette double réalité des « vrai et faux moi ». Nous rappelons cependant que nous nous appuyons sur les propos d'Elena Malits (1974 et 1980), de Walter Conn (1986), d'Anne Carr (1988) et de Christine Bochen (1998) pour fonder notre affirmation. E. MALITS. «A Monk's Metaphors for Continuing Conversion : Becoming a Solitary Explorer», *Journey into the Unknown: Thomas Merton's Continuing Conversion*, Doctoral Dissertation, Fordham University, 1974, p. 271-358; E. MALITS. «A Mind Awake in the Dark», *The Solitary Explorer. Thomas Merton's Transforming Journey*, [...], 1980, p. 120-138; W. CONN. «Christian Conversion: The Religious Dimension», *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, New York/Mahwah, Paulist Press, 1986, p. 236; A. CARR. «Introduction» and «Seeds of the Self», *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, p. 6 et 29. C. BOCHEN. «Speaking of Contemplation : A Matter of Metaphor», *Thomas Merton, Poet, Monk, Prophet*, P. Pearson and al. (eds), Papers presented at The Second General Conference of the Thomas Merton Society of Great Britain and Ireland at Oakham School, March 1998, Abergavenny, Monmouthshire, England, Three Peaks Press, 1998, p. 106.

pour revêtir leur « vrai moi ». En bref, quelles que soient les façons² dont Merton exprime le réel de la conversion chrétienne, chemin obligé vers la sainteté et la perfection, il invite l'humain³ et ré invite ses compatriotes, croyants ou non, de foi chrétienne ou non, à une vie de renoncement, centrée essentiellement sur le renoncement à eux-mêmes.

iii) Le renoncement à soi : radicalité et profondeur

Sans égard à la vocation religieuse ou laïque de ses interlocuteurs, Merton, lorsqu'il les entretient sur les exigences de leur engagement à la suite du Christ, insiste sur la radicalité du renoncement que cela exige. Suivre le Christ implique beaucoup plus que

¹ Merton utilise cette métaphore des « vrai et faux moi » dans 18 des 33 écrits retenus pour ce volet de notre recherche et la développe de façon particulièrement éloquente dans *New Seeds of Contemplation*.

Quant à l'utilisation de cette métaphore du vrai et du faux moi, Merton l'utilise de façon soutenue dans sa monographie *New Seeds of Contemplation*, comme l'a d'ailleurs bien démontré Anne Carr dans «Seeds of the Self», *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, p. 10-33 et comme nous l'avons personnellement observé dans notre analyse de cette monographie de Merton. T. MERTON. *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, xv + 297 p. Cette métaphore y est exploitée dans les chapitres 2-9; 14; 19-22; 26-27; 32; 38-39. Merton l'utilise plus abondamment également dans les premiers chapitres de : *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), ch 2-4; et il l'utilise, à un degré moindre, dans la troisième partie de son livre *Life and Holiness* : T. MERTON. «Christ the Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 65- 88. Alors qu'il en parsème les douze autres textes de ce matériel marqué du sceau de cette métaphore des faux et vrai soi.

Quant à la définition des « vrai et faux moi ». Nous invitons également les lecteurs à se référer à la section « Merton, le moine-écrivain » de la 1^{ère} partie de cette recherche pour mieux saisir le sens mertonien de ces « vrai et faux moi ». Nous rappelons cependant que nous nous référons aux recherches et réflexions d'Elena Malits (1980) et d' Anne Carr (1988) sur le sujet. E. MALITS. «Recovering Our True Selves», *The Solitary Explorer. Thomas Merton's Transforming Journey*, [...], 1980, p. 128; A. CARR. «Seeds of the Self» et «The Story of the Self», *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, p. 30 et 122-123.

² Cette richesse des modalités d'expression de Merton est largement et différemment soulignée par plusieurs auteurs dont : A. CARR. «Introduction» and «Seeds of the Self», *A Search for Wisdom and Spirit, Thomas Merton's Theology of the Self*, [...] 1988, p. 6; J. J. HIGGINS. «A Critical Evaluation», *Merton's Theology of Prayer, Cistercian Studies Series n° 18*, Spencer, Massachusetts, Cistercian Publications, 1971, p. 120; G. KILCOURSE. «Spirituality and Imagination: Thomas Merton's 'Sapiential Thinking'», *Toward an Integrated Humanity: Thomas Merton's Journey*, B. Pennington (ed.), *Cistercian Studies Series n° 103*, 1988, Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 1988, p. 114-131; T. McLAUGHLIN. «The Experience of Solitude: Hermitage Writings of Thomas Merton», *Tjurunga*, vol. 38, 1990, p. 73; E. MALITS. «A Mind Awake in the Dark», *The Solitary Explorer. Thomas Merton's Transforming Journey*, [...], 1980, p. 120-138.

³ Dans sa «Preface to the Japanese Edition of *Seeds of Contemplation*», Merton précise l'universalité de ses propos. Il confie à ses lecteurs et lectrices: «To read this book one does not need to be a Christian: it is sufficient that one is a man, and that he has in himself the instinct for truth, the desire of that freedom from limitation and from servitude to external things which St. Paul calls the "servitude of corruption" and which, in fact, holds the whole world of man in bondage by passion, greed, the lust for sensation.» T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *Seeds of Contemplation*, March 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 71.

l'abandon des seules actions mauvaises. Un tel chemin de conversion, même si Merton lui reconnaît sa pleine valeur, se limiterait à la seule sphère de l'éthique ou de la morale. Or pour Merton, la conversion chrétienne déborde largement les frontières de la seule conversion morale¹. C'est ce qu'il expose à ses lecteurs et lectrices de *New Seeds of Contemplation* (1962), dans son chapitre consacré au renoncement. Il y écrit :

To keep yourself out of obvious sins; to avoid the things that are evidently wrong because they shame and degrade your nature; to perform acts that are universally respected because they are demanded by our very dignity as human beings: all this is not yet sanctity. *To avoid sin and practice virtue* is not to be a saint, it is only to be a man, a human being. *This is only the beginning* of what God wants of you. But it is a necessary beginning, because you cannot have supernatural perfection unless you have first (by God's grace) perfected your own nature on its own level. Before you can be a saint you have got to become human.²

Voilà ce qui explique les raisons pour lesquelles Merton n'hésite aucunement à rappeler à ses lecteurs que la conversion chrétienne implique un réel et profond **changement du cœur humain**. Il s'agit, poursuit Merton, d'une véritable mutation du cœur humain, qui implique un bouleversement intérieur sans précédent, aux termes duquel l'humain devient cette « nouvelle créature » (2 Co 5, 17) dont parle l'apôtre Paul. Aussi, leur écrit-il en 1965 :

Christian faith [...] is a conversion of our whole being, a surrender of the entire person to Christ in His Church. It is an act of penance, the most fundamental act of penance, *the metanoia of entire change of heart* which leads to the abandonment of our old understanding of ourselves, of our relation to God and to the world, and to the discovery of our new identity in Christ.³

Et leur précise-t-il en 1968, les contours de ce nouvel « être » de chrétien :

In the Theology of the New Testament, particularly that of Paul and John, the "new being" of the Christian, his "new creation", is

¹ Ici, Merton rejoint, sans en utiliser les termes exacts, les réflexions postérieures de Bernard Lonergan et de Walter Conn sur l'existence de plusieurs types de conversion, allant de la conversion intellectuelle à la conversion religieuse, en passant par les conversions morale et affective. B. J. F. LONERGAN « Conversion et désintégration », *Pour une méthode en théologie*, [...], 1978, p. 272-280 et W. CONN. *Christian Conversion. A Developmental Autonomy and Surrender*, [...], 1986, iii + 347 p.

² T. MERTON. «Renunciation», *New Seeds of Contemplation* [...], 1962, p. 255-256. Les mises en relief l'ont été par l'auteur de la présente recherche.

³ T. MERTON. «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 230. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

the effect of an inner revolution which, in its ultimate and most radical significance implies *complete self-transcendence* and transcendence of the norms and attitude of any given culture, any merely human society. This includes transcendence even of a religion's practices. The whole sense of Paul's polemic with Judaism, a theology of grace which (through Augustine and Luther) has had a decisive effect in shaping Western culture, lies in his contention that the Christian who has attained a radical experience of liberty "in the Spirit" is no longer "under the Law". He is henceforth superior to the laws and norms of any religious society, since he is bound by the higher law of Love, which is his freedom itself, directed not merely to the fulfilment of his own will but rather to the transcendent and mysterious purposes of the Spirit.¹

Poursuivant sa réflexion sur la conversion, en la radicalité qu'elle suppose, Merton invite ses coreligionnaires à abandonner toute leur personne au Christ². Plus encore, Merton les confronte à la kénose du Christ, tel que l'expose l'apôtre Paul aux habitants de Philippiens (*Ph 2, 5-10*)³. Il situe leur conversion dans la foulée de cette kénose christique. C'est ce message qu'il livre à ses lecteurs tout au long des années soixante.

Alors qu'en 1962, Merton insiste sur l'évidement de soi à l'exemple du Christ, en écrivant :

If, then, we want to seek some way of being holy, we must first of all renounce our own way and our own wisdom. *We must "empty ourselves" as He did.* We must "deny ourselves" and in some sense make ourselves "nothing" in order that we may live not so much in ourselves as in Him. We must live by a power and a light that seem not to be there. We must live by the

¹ T. MERTON. «Rebirth and the New Man in Christianity», [...] 1978, (1968), p. 290. La mise en relief a été faite par l'auteur de la présente recherche.

² T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 69; «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 44. Pour exprimer la force de cet abandon de soi au Christ, Merton utilise une expression très forte, celle de «total surrender» dont nous ne trouvons pas l'équivalent français pour en traduire toute la portée et le sens.

³ *Ph 2, 5-10* :

5 Ayez entre vous les mêmes sentiments qui sont dans le Christ Jésus :

6 Lui étant dans la forme de Dieu n'a pas usé de son droit d'être traité comme un dieu

7 mais il s'est dépouillé prenant la forme d'esclave. Devenant semblable aux hommes et reconnu à son aspect comme un homme

8 il s'est abaissé devenant obéissant jusqu'à la mort à la mort sur une croix.

9 C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé et lui a conféré le nom qui est au-dessus de tout nom

10 afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux sur la terre et sous la terre

strength of an apparent emptiness that is always truly empty and yet never fails to support us at every moment.¹

En 1965, il situe cette kénose à l'intérieure des grands courants de la mystique chrétienne et écrit :

In this mystery [the Cross of Christ, which is the mystery of *kenosis*, the self-emptying of God, the sacrificial submission of the "Suffering Servant" (Isaiah 52) who became obedient "even unto death" (Philippians 2: 5-10)] we encounter the full Christian expression of the dialectic of fullness and emptiness, *todo y nada*, void and infinity, which appears at the heart of all the great traditional forms of contemplative wisdom. Here too we paradoxically encounter, in the "word of the Cross," the emptying of all human wisdoms (1 Co. 1: 18-25) in order that man might directly encounter the light and power of God.²

Pour Merton, la *metanoia* chrétienne ne peut se concevoir hors du mourir à son « faux moi », en vue de naître à son « vrai moi », tel qu'il l'exprime en 1968 dans « Rebirth and the New Man in Christianity ». Il y écrit :

In order to become oneself, one must die. That is to say, in order to become one's true self, the *false self must die*. In order for the inner self to appear, *the outer self must disappear*: or at least become secondary, unimportant.³

et poursuit, en soulignant l'objectif chrétien inhérent à cette mort à son « faux moi ». Il affirme alors à ses lecteurs :

True Christianity is growth in the life of the Spirit, a deepening of the new life, a continuous rebirth, in which *the exterior and superficial life of the ego-self is discarded* like an old snake skin and *the mysterious, invisible self of the Spirit becomes more present and more active*. The true Christian rebirth is a renewed transformation, a "passover" in which man is progressively liberated from selfishness and not only grows in love but in some sense "becomes love". The perfection of the new birth is reached

¹ T. MERTON. «Solitude Is Not Separation», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 62. La mise en relief l'a été par l'auteure de la présente recherche.

² T. MERTON. «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 212-213. La mise en relief a été faite par Merton. Cette réflexion a été publiée à l'origine dans la revue *Season* sous le titre de : «Contemplation and Ecumenism», *Season*, vol. 3, Fall 1965, p. 133-142. Les mises en relief l'ont été par Merton.

³ T. MERTON. «Rebirth and the New Man in Christianity», [...] 1978, (1968), p. 292. La mise en relief l'a été par l'auteure de la présente recherche.

where there is no more selfishness, there is only love. In the language of the mystics, there is no more ego-self, there is only Christ; self no longer acts, only the Spirit acts in pure love. The perfect illumination is then illumination of Love shining by itself. To become completely transparent and allow Love to shine by itself, is the maturity of the «New Man».¹

iv) Le renoncement à soi et le péché des origines

Renoncer à soi, mourir à son « faux moi » est rendu nécessaire, dans le contexte de l'état d'esclavage, d'aliénation et de péché dans lequel vit l'humain depuis sa naissance, et les humains depuis le péché des origines. Ce péché des origines, Merton en décrit longuement les méfaits en 1959 dans sa réflexion intitulée : « Christian Contemplation » et en 1962 dans *New Seeds of Contemplation*.

Dans « Christian Contemplation », Merton développe la thèse que l'humain a été créé à l'origine, avec « être contemplatif ». C'est dans un discours bipolaire, caractéristique de sa pensée, que Merton aborde la question du péché des origines et exploite avec vigueur les contrastes qui opposent extériorité - « moi extérieur, pratique et empirique » - et intériorité - « moi intérieur, spirituel et contemplatif »².

Dans *New Seeds of Contemplation*, Merton traite de la question du péché en faisant appel au volet « faux moi » de sa métaphore du « vrai et du faux moi », métaphore si parlante à l'imaginaire de ses lecteurs. Utilisant encore ici un langage fait de contrastes forts et d'affirmations « chocs », Merton décrit ainsi, dans un premier temps, l'état du pécheur, en exploitant l'image du « faux moi » :

To say I was born in sin is to say I came into the world with a false self. I was born in a mask. I came into existence under a sign of contradiction, being someone that I was never intended to be and therefore a denial of what I am supposed to be. And thus I came into existence and nonexistence at the same time because from the very start I was something that I was not.

[...] Every one of us is shadowed by an illusory person: a false self.

¹ T. MERTON. «Rebirth and the New Man in Christianity», [...] 1978, (1968), p. 294. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

² T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959) p. 35.

[...] *My false and private self is the one who wants to exist outside the reach of God's will and God's love – outside of reality and outside of life. And such a self cannot help but be an illusion.*¹

Dans un second temps, Merton précise ainsi le chemin qui s'offre au pécheur pour quitter son « faux moi », et entrer en son « vrai moi ». Il écrit :

The secret of my identity is hidden in the love and mercy of God

[...]

Therefore there is only one problem on which all my existence, my peace and my happiness depend: to discover myself in discovering God. *If I find Him I will find myself and if I find my true self I will find Him.*²

v) Le renoncement à soi : un moyen

Renoncer à soi, dans la pensée mertonienne, ne constitue pas un fin en soi, mais un moyen pour permettre à l'humain de devenir cette créature modelée à l'image et à la ressemblance de Dieu³, toute abandonnée et livrée à l'Amour⁴, docile au Souffle⁵, libre de tout attachement au monde extérieur⁶, entièrement livrée à la volonté du Père⁷ dans une totale dépendance au Fils⁸, ouverte à Dieu pour tout recevoir de Dieu⁹ et se recevoir de Lui, uni au Christ au point de Le laisser vivre en elle¹⁰, au point de revêtir une nouvelle identité christique¹¹ et devenir un « autre Christ »¹. Chez Merton, le

¹ T. MERTON. «Things in Their Identity», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962 p. 33-34. Les mises en relief l'ont été par l'auteur de la présente recherche.

² T. MERTON. «Things in Their Identity», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962 p. 35-36. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

³ T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 36; «Christian Humanism in the Nuclear Era», *Love and Living*, [...], 1985 (1966), p. 151. «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 226.

⁴ T. MERTON. «The Contemplative and the Atheist», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971 (1968), p. 168; «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 78.

⁵ T. MERTON. «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963 p. 152 et 155.

⁶ T. MERTON. «The Contemplative in the Modern World», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1965), p. 217.

⁷ T. MERTON. «The Testing of Ideals», *Life and Holiness*, Part II, [...], 1963, p. 38 et 39; «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963 p.146.

⁸ T. MERTON. «The Life of Faith», *Life and Holiness*, Part IV, [...], 1963, p. 101.

⁹ T. MERTON. «The Testing of Ideals», *Life and Holiness*, Part II, [...], 1963, p. 59.

¹⁰ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The Seven Storey Mountain*», August 1963», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 45.

¹¹ T. MERTON. «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965) p. 230.

renoncement à soi conduit l'humain à devenir cet « homme nouveau » (*Ép* 4, 24)² vivant sous cette loi de l'Esprit³ si caractéristique de la théologie de la conversion⁴.

Ce renoncement à soi aide l'humain à dégager « son vrai moi », « un vrai moi » que Merton décrit éloquemment, dans *New Seeds of Contemplation* et *Life and Holiness*. À ses lecteurs et lectrices de *New Seeds of Contemplation*, il trace ainsi le portrait de ce mystérieux « vrai moi », le décrivant en ces termes :

*The true inner self, the true indestructible and immortal person, the true "I" who answers to a new and secret name known only to himself and to God, does not "have" anything, even "contemplation." This "I" is not the kind of subject that can amass experiences, reflect on them, reflect on himself, for this "I" is not the superficial and empirical self that we know in our everyday life.*⁵

Puis, il leur précise le chemin obligé pour y accéder, en soulignant l'inévitable renoncement au « faux moi » qu'il implique. Il écrit :

*Our reality, our true self, is hidden in what appears to us to be nothingness and void. What we are not seems to be real, what we are seems to be unreal. We can rise above this unreality, and recover our hidden identity. And that is why the way to reality is the way of humility which brings us to reject the illusory self and accept the "empty" self that is "nothing" in our own eyes and in the eyes of men, but is our true reality in the eyes of God: for this reality is "in God" and "with Him" and belongs entirely to Him.*⁶

¹ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 114; «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 96.

² T. MERTON. «The Contemplative and the Atheist», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971 (1968), p. 179; «The Night of the Senses», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 236; «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 116.

³ T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 86.

⁴ Pour plus d'informations concernant Paul et le thème de la libération, le lecteur est invité à consulter : M. BRISEBOIS. « L'Évangile annoncé est une libération », *Saint Paul. Introduction à Saint Paul et à ses Lettres*, Coll. « *Lectures bibliques* » n° 19, Montréal, Éditions Paulines, p. 132-137. L'auteur y mentionne l'existence d'une triple libération : la libération du péché, de la loi et de la mort.

⁵ T. MERTON. «Pure Love», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 279. Les mises en relief l'ont été par l'auteur de la présente recherche.

⁶ T. MERTON. «Pure Love», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 281-282. Les mises en relief l'ont été par l'auteur de la présente recherche.

Alors qu'à ses lecteurs et lectrices de *Life and Holiness*, Merton établit un parallèle entre ce « vrai moi » et cet « homme nouveau » dont Paul affirme qu'il se vit sous la loi de l'Esprit (Rm 8, 9-11)¹. S'appuyant ainsi sur la pensée paulinienne, Merton écrit :

The laws of the spirit are laws of humility and love. The spirit speaks to us from a deep inner sanctuary of the soul which is inaccessible to the flesh. *For the "flesh" is our external self, our false self. The "spirit" is our real self, our inmost being united to God in Christ.* In this hidden sanctuary of our being the voice of our conscience is at the same time our own inner voice and the voice of the Holy Spirit. For when one becomes "spirit" in Christ, he is no longer himself alone. It is not only he who lives, but Christ lives in Him, and the Holy Spirit guides and rules his life.²

vi) Le renoncement à soi : la part qui revient à Dieu

Le renoncement à soi, dans la radicalité qu'il suppose et la profondeur qu'il implique ne peut être le fruit du seul effort humain³ et de son vouloir propre⁴, poursuit Merton. L'humain ne peut par lui-même se détacher de lui-même à ce niveau de profondeur d'être. Il ne peut extirper de lui-même, à sa source, les racines du « faux moi »⁵, avance Merton. Cet humain peut bien sûr, par la voie de l'ascèse⁶ et du travail sur soi, préparer le

¹ T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 87. Un tel parallèle entre le « vrai moi » chez Merton et « l'homme nouveau » chez saint Paul est également souligné dans «The Contemplative and the Atheist», alors que Merton, commentant Rm 8, 15, oppose l'ego, à « l'homme nouveau ». Il écrit alors : «This cry of admiration, of love, of praise, of everlasting joy is at once a cry of glad self – annihilation on the part of our transient human ego, and an exultant shout of victory of the New Man». T. MERTON. «The Contemplative and the Atheist», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971 (1968) p. 179.

² T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 86. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

³ T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 330 col. 2.

⁴ T. MERTON. «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963, p. 152.

⁵ T. MERTON. «Detachment» et «The Gift of Understanding», *New Seeds of Contemplation*, [...], p. 210 et 227 et «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 96-97.

⁶ Contrairement au cadre de vie monastique, structuré autour d'une vie marquée par l'ascèse, comme nous l'avons exposé au chapitre précédent, Merton se montre très discret, mais sans la renier, sur la place de l'ascèse dans la vie chrétienne laïque. Il n'en fait état que dans trois documents : «Contemplation in a World of Action», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971 (1968), p. 157-158. *New Seeds of Contemplation* p. 86, 209, 250-252 et dans : «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 79. Dans ce dernier document, il souligne la plus grande importance d'une vie chrétienne centrée sur l'amour. Il y confie à ses lecteurs et lectrices : «Christian perfection is not merely the stern ascetic detachment of the individual who has set himself to follow a heroic way of renunciation. It is above all a communion in the

terreau de ce radical détachement. C'est sa part à lui. Elle relève de la sphère de la conversion morale, de la conversion des mœurs. Mais il y a plus, écrit Merton. Le cœur humain doit être changé. Sur cela, l'humain n'a aucun pouvoir, déclare Merton. Seul Dieu, rencontré au plus profond de lui, dans ce cœur à cœur typique de la prière silencieuse et caractéristique de la prière contemplative¹, peut opérer une telle transformation, radicale et en profondeur, de son cœur². Pour ce faire, il doit consentir à entrer en lui-même, en sa propre solitude, en ce lieu du silence en lui, en ce lieu du silence de Dieu, du Silence qu'est Dieu. C'est en ses profondeurs que l'humain rencontrera son Dieu et sera plongé dans Son amour réparateur, régénérateur, seul capable du retournement de son cœur.

C'est cette de confiance que Merton partage à ses lecteurs japonais, en 1966, dans la « Préface » de son livre *Thoughts in Solitude*. Dans un premier temps, il insiste sur l'incroyable fécondité du silence et de la solitude d'être :

In His silence, the meaning of every sound is finally clear. Only in His silence can the truth of words be distinguished, not in their separateness, but in their pointing to the central unity of Love. All words then say one thing only: that **all is Love**.

[...]

He who is alone and is conscious of what his solitude means, finds himself simply in the ground of life. He is "in Love." He is in love with all, with everyone, with everything. [...] He lives, then, as seed planted in the ground. As Christ said, the seed in the ground must die. To be as a seed in the ground of one's life is to dissolve in that ground in order to become fruitful. One disappears into Love, in order to "be love."³

Alors que dans un second temps, il souligne le fait qu'aucun évidemment de soi n'est possible hors de la présence agissante de Dieu au cœur même de cette mort à soi. Il écrit :

joyous love of Christ living in His Church. It is a sharing in the joy of faith, a participation in worship and in spiritual light, a common life in the Holy Spirit. From this life no one is excluded – not the poor, not the despised, not the unfortunate sinner who consents to be loved and to return to Christ.»

¹ T. MERTON. Chapitre XIX, *Contemplative Prayer* [...], 1968 p. 139-144; «The Contemplative Life in the Modern World», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1965), p. 223.

² T. MERTON. «A Body of Broken Bones», *New Seeds of Contemplation* [...], 1962, p. 70 et 78; «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 96.

³ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 96. La mise en relief a été faite par Merton.

To accept this is impossible unless one has profound hope in the incomprehensible fruitfulness that emerges from the dissolution of our ego in the ground of being and Love. Such a hope is not the product of human reason, it is a secret gift of grace. It sustains us with divine and hidden aid. To accept our own dissolution would be inhuman if we did not at the same time accept the wholeness and completeness of every thing in God's love. We accept our emptying because we realize that our very emptiness is fulfillment and plenitude. *In our emptiness the One Word is clearly spoken. It says, "I will never let go of you or desert you" (Hebrews 13: 5) for I am your God, I am Love.*¹

En ces deux extraits, Merton démontre très clairement le miracle de l'amour divin, seul capable de provoquer la mutation du cœur humain, seul capable de détourner l'humain de lui-même, de le désenrouler de sur lui-même. Mais une telle mutation du cœur humain, à ce degré de profondeur, aussi miraculeuse qu'elle soit, ne peut advenir instantanément. Même si elle est l'œuvre de Dieu, elle requiert du temps, l'inévitable temps des changements. Elle appelle beaucoup de patience, d'amour, de compréhension et d'humilité. Et elle implique une plus ou moins longue cohabitation des « faux et vrai moi ».

C'est avec ce réalisme et beaucoup de compassion que Merton invite ses lecteurs et lectrices de *New Seeds of Contemplation* (1962) à se laisser ainsi transformer par Dieu. Il leur confie alors :

In returning to God and to ourselves, we have to begin with what we actually are. We have to start from our alienated condition. We are prodigals in a distant country, the "region of unlikeness," and we must seem to travel far in that region before we seem to reach our own land (and yet secretly we are in our own land all the time!). The "ego," the "outer self," is respected by God and allowed to carry out the function which our inner self can not yet assume on its own. We have to act, in our everyday life, as if we were what our outer self indicates us to be. But at the same time we must remember that we are *not* what we seem to be, and that

¹ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 96-97. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

what appears to be our “self” is soon going to disappear in nothingness.¹

vii) Le renoncement à soi : dans les douleurs de l’enfantement

Ce désenroulement de soi-même, cette décentration radicale de soi ne peut cependant se vivre hors des inévitables douleurs de l’enfantement. C’est ce que Merton expose avec clarté, également dans *New Seeds of Contemplation*, soulignant par le fait même le lien très étroit et évident qui lie renoncement à soi et prise de la croix. À cet effet, voici ce qu’il partage à ses lecteurs et lectrices de *New Seeds of Contemplation* (1962).

Il leur écrit :

*It is in this darkness, when there is nothing left in us that can please or comfort our own minds, when we seem to be useless and worthy of all contempt, when we seem to have failed, when we seem to be destroyed and devoured, it is then that the deep and secret selfishness that is too close for us to identify is stripped away from our souls. It is in this darkness that we find true liberty. It is in this abandonment that we are made strong. This is the night which empties us and makes us pure.*²

Alors que dans un second passage, il n’hésite pas à décrire cette inévitable croix, en faisant appel au langage mystique de Jean de la Croix et à la double réalité bien connue des spirituels, de « la nuit des sens et de l’esprit ». Il écrit :

Beyond rational temperance there comes a sacrificial death which is on a higher level than mere virtue or practiced discipline. Here the Cross of Christ enters into the life of the contemplative. Without the mystical death that completely separates him from created things there is no perfect freedom and no advance into the promised land of mystical union.

But this “death” of sense and of spirit which brings the final liberation from attachment, is not the fruit of man’s own ascetic effort alone. The Dark Night, the crisis of suffering that rends our roots out of this world, is a pure gift of God. Yet it is also a gift which we must in some degree prepare ourselves to receive by heroic acts of self-denial. For unless it is clear that we mean seriously to undertake a *total renunciation of all attachments*, the

¹ T. MERTON. «Pure Love», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 280-281. La mise en relief l’a été par Merton et le soulignement par l’auteure de la présente recherche.

² T. MERTON. «Renunciation», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 258. Les mises en relief l’ont été par l’auteure de la présente recherche.

Holy Spirit will not lead us into the true darkness, the heart of mystical desolation, in which God Himself mysteriously liberates us from confusion, from the multiplicity of needs and desires, in order to give us unity in and with Himself.¹

En résumé

Dans le cadre du présent volet de notre recherche, si nous voulons résumer la pensée de Merton sur le renoncement à soi dans la conversion chrétienne, nous pouvons affirmer que ce renoncement constitue un chemin obligé, non seulement pour tous disciples du Christ, mais pour tous les humains. Ce **chemin de renoncement** s'avère être le seul à emprunter, non seulement pour accéder à sa véritable identité, nommée « homme nouveau » (*Ép* 4, 24; *Col* 3, 10) par Paul, « fils de Dieu » par la tradition chrétienne (*Rm* 8, 14-16) ou « vrai moi » par Merton, mais également pour accéder à la Présence divine, cachée en ses profondeurs. En effet, affirment Merton et toute la tradition chrétienne, seule cette Présence peut libérer l'humain de l'état de pécheur qui altère sa ressemblance à Dieu. Seule cette Présence peut libérer l'humain du « vieil homme » (*Ép* 4, 22; *Col* 3, 9) qu'il est, si on emprunte le langage paulinien et le libérer du « faux moi » qui le maintient hors de ce qui définit son essentiel, si on fait appel au langage mertonien. Un tel renoncement à soi, **dépasse la seule sphère de la morale** et de l'éthique, car l'humain doit s'engager à éliminer tous les obstacles, même moralement bons, qui l'empêchent d'entrer en lui, d'y descendre et d'y faire sa demeure. Ce renoncement à soi, allant **jusqu'à l'évidement de soi** à l'exemple du Christ (*Ph* 2, 5-10), conduit à une réelle mutation du cœur humain et fait passer l'humain de son assujettissement à la loi chair, à celui de la vie de l'Esprit (*Ga* 5, 22-25). Un tel renoncement se voit par conséquent marqué des sceaux de la **radicalité** et de la **profondeur**, et ne peut être vécu hors des inévitables douleurs de tout enfantement. Ce sont ces douleurs que symbolise la croix du Christ, une croix que tout chrétien est invité à prendre sur lui.

¹ T. MERTON. «Detachment», *New Seeds of Contemplation* [...], 1962, p. 209-210. La mise en italique l'a été par Merton et les soulignements l'ont été par l'auteure de la présente recherche

5.2.2 La prise de la croix

Introduction

Tout en approfondissant la réalité du renoncement à soi, Merton ne pouvait passer sous silence l'inévitable part de souffrance qui y est associée et qui est contenue dans le symbole chrétien de la croix du Christ. Merton accorde à la souffrance un part importante au cœur de ses écrits. Il en traite dans 30 des 33 écrits retenus¹ et l'aborde sous les différents angles d'un même prisme. Il ne faudra donc pas s'étonner d'être placés par moment face à un vivant mélange de couleurs, toutes émises par le même prisme, dans un va-et-vient constant, d'une couleur à l'autre. Notre étude des écrits mertonniens destinés au grand public nous a amenée à mettre en relief cinq différents angles sous lesquels Merton avait abordé la réalité de la souffrance. Nous les avons identifiés comme étant : i) des souffrances inhérentes au renoncement à soi, ii) des souffrances vécues en union au Christ, iii) des souffrances propres aux douleurs de l'enfantement, iv) des souffrances inhérentes à une vie en suite du Christ, v) et des souffrances au cœur desquelles jaillit la vie.

i) Des souffrances inhérentes au renoncement à soi

Après avoir confronté ses coreligionnaires, ses compatriotes et ses frères et sœurs en humanité à la nécessité de s'engager sur la voie du radical renoncement aux obstacles qui les maintiennent à l'extérieur et à la surface d'eux-mêmes, et les empêchent d'entrer en eux et d'y établir leur demeure², Merton aborde la délicate et inévitable question de la souffrance propre à un tel changement de direction de vie, à un tel passage de l'extérieur de soi, vers l'intérieur de soi. Cette souffrance, affirme Merton, se présente comme une conséquence naturelle au « mourir à soi », plus spécifiquement au mourir à ce « vieil homme » paulinien (*Ép* 4, 22; *Col* 3, 9)³, au mourir à ce « faux moi ou moi extérieur¹ ».

¹ Le lecteur est invité à consulter l'Annexe n° 2 : Matériel soumis à l'étude pour chacun des trois volets de la recherche et l'Annexe n° 5 : Tableau du nombre de documents dans lesquels nous retrouvons l'une ou l'autre des cinq composantes de la triple clé biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a pour chacun des trois volets de la recherche.

² T. MERTON. «The Contemplative Life in the Modern World», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1965), p. 223.

³ T. MERTON. «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 78.

Cette souffrance, inhérente au chemin vers la sainteté, Merton la présente comme : « the full expression of the cross of Christ in our lives ² ». Aussi, invite-t-il les disciples du Christ, à imiter le Christ dans sa passion et dans sa victoire sur la mort ³.

ii) Des souffrances vécues en union au Christ

Afin de les soutenir en ce long chemin de transformation personnelle, Merton convie ses coreligionnaires à vivre leurs souffrances, unis et en communion aux souffrances du Christ en croix (*Rm* 8, 17)⁴, dans la contemplation de ce Christ souffrant et dans l'amour qui les lie au Christ. En conséquence de quoi, ils se sentiront soutenus dans l'éprouvante solitude dans laquelle ils sont souvent placés⁵. Ils pourront entrevoir cette vie insoupçonnée cachée en eux. Ils pourront anticiper la lumière au creux de leurs propres ténèbres⁶. Et ils pourront espérer entrer en leur propre « Terre Promise »⁷, ultime terme de la longue traversée de ce désert, qui s'est imposé à eux, comme au peuple hébreux, dès la sortie de leur terre d'esclavage. Paradoxalement, poursuit Merton en exploitant la parabole johannique du grain de blé tombé en terre (*Jn* 12, 24)⁸, les chemins de souffrance portent leur propre fécondité⁹. Enracinés dans le mystère de la croix du Christ (*Ph* 3, 10; *Ép* 2, 16)¹⁰ placée au cœur de la vie chrétienne, affirme Merton, ces chemins

¹ T. MERTON. «The Night of the Senses», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 236; «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 78; «The Testing of Ideals», *Life and Holiness*, Part II, [...], 1963, p. 60.

² T. MERTON. «The Testing of Ideals», *Life and Holiness*, Part II, [...], 1963, p. 60.

³ T. MERTON. «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 78.

⁴ *Rm* 8, 17: « Enfants, et donc héritiers ; héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ, puisque nous souffrons avec lui pour être aussi glorifiés avec lui. »

T. MERTON. «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963, p. 149; «The Climate of Mercy. For Albert Schweitzer», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 211.

⁵ T. MERTON. «Integrity» et «Renunciation», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 100 et 258.

⁶ T. MERTON. «From Faith to Wisdom», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 135.

⁷ T. MERTON. «The Night of the Senses», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 234.

⁸ *Jn* 12, 24 : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si le grain de blé tombé en terre ne meurt pas, il demeure seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit. »

T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts of Solitude*, March 1966», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 96.

⁹ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts of Solitude*, March 1966», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 96.

¹⁰ *Ph* 3, 10 : « le connaître, lui, avec la puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances, lui devenir conforme dans sa mort. »

de souffrance débouchent sur la Vie¹, sur la Lumière², sur un Hôte inconnu qui a nom : Dieu (*Mt 5, 8*)³, Christ⁴, Esprit. Et ces chemins de souffrance introduisent simultanément à un « autre moi » qui a nom : « homme nouveau »⁵, fils de Dieu⁶, « vrai moi ou moi intérieur »⁷, et même Christ vivant en soi⁸ et Esprit du Christ en soi⁹.

iii) Des souffrances propres aux douleurs de l'enfantement

Se dépouiller et se voir dépouillé de ce que l'on croit faussement être son « vrai moi », pour devenir son véritable « vrai moi », un « moi » aux contours imprécis et au profil encore inconnu, exige du disciple de Jésus, poursuit Merton, un effort soutenu, courageux et douloureux¹⁰, dans ce qui s'avère être un combat quotidien¹ et une avancée en solitude²

Ép 2, 16 : « et les réconcilier avec Dieu, tous deux en un seul Corps, par la Croix : en sa personne il a tué la Haine. »

T. MERTON. «The Climate of Mercy. For Albert Schweitzer», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 211.

¹ T. MERTON. «The Contemplative Life in the Modern World», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1965), p. 223.

² T. MERTON. «Conclusion», *Life and Holiness*, [...], 1963, p. 160; «From Faith to Wisdom», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 135.

³ *Mt 5, 8*: «Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu.»

T. MERTON. «Conclusion», *Life and Holiness*, [...], 1963, p. 160; «Pure Love», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 276.

⁴ T. MERTON. «Pure Love», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 276.

⁵ T. MERTON. «The Testing of Ideals», *Life and Holiness*, Part II, [...], 1963, p. 60; «The Night of the Senses», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 236.

⁶ T. MERTON. «Christian Humanism», [...], 1967, p. 226.

⁷ T. MERTON. «Pure Love» et «The General Dance», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 279, 281-282 et p. 295. Merton exploite cette métaphore des « vrai et faux moi » pour illustrer sa perception de la prise de la croix dans 10 des 33 documents retenus pour ce volet de la recherche.

⁸ T. MERTON. «Life in Christ», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 158; «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 78. En ces deux extraits, Merton établit le lien direct entre le vrai soi et le Christ vivant en soi.

Dans ce premier extrait, il précise à ses compatriotes : «To live "in Christ" is to live in a mystery equal to that of the Incarnation and similar to it. For as Christ unites in His one Person the two natures of God and of man, so too in making us His friends He dwells in us, uniting us intimately to Himself. Dwelling in us He becomes as it were our superior self, for He has united and identified our inmost self with Himself.»

Et dans le second extrait, c'est après avoir décrit ce qu'il entendait par renoncement au « vieil homme » et renoncement au « moi extérieur » qu'il écrit : «Then we begin to become more closely identified with Christ and to realize, at least in the silence of the heart that loves and trusts Him, that He Himself lives in us and is our strength. Jesus Christ is our new and hidden self.»

⁹ T. MERTON. «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 78.

¹⁰ T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003, (1959), p. 53; «Conclusion», *Life and Holiness*, [...], 1963, p. 158; et «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963, p. 149

solitude² et à tâtons, dans l'obscurité de la vie de foi³. Cette traversée vers ses terres intérieures fait naître, affirme Merton, doutes, angoisses et insécurités multiples⁴. Ce parcours intérieur se voit marqué par l'aridité⁵, alors que le croyant, quasiment malgré lui, est dépouillé des nombreuses séductions parfois bien légitimes du monde extérieur, tout en se sentant incapable de rebrousser chemin⁶, poursuit Merton.

Le disciple du Christ fait alors progressivement face à ses propres limites et à celles des autres⁷. Il doit non seulement assumer ses pauvretés mais également sa pauvreté⁸. Il se voit ainsi conduit au creux de son impuissance, confie Merton aux lecteurs de *New Seeds of Contemplation* (1962) et aux lecteurs coréens de *Life and Holiness* (1965). C'est au cœur de cette impuissance, poursuit Merton, que le disciple du Christ fera l'expérience du douloureux déracinement à la source de son égoïsme.

C'est ce qu'il partage à ses lecteurs en 1962 :

But when the *times comes to enter the darkness in which we are naked and helpless and alone*; in which we see the insufficiency of our greatest strength and the hollowness of our strongest virtues; in which we have nothing of our own to rely on, and nothing in our nature to support us, and nothing in the world to guide us or give us light – then we find out whether or not we live by faith. *It is in this darkness, when there is nothing left in us that can please or comfort our own minds*, when we seem to be useless and worthy of all contempt, when we seem to have failed, when we seem to be destroyed and devoured, it is then that *the*

¹ T. MERTON. «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963, p. 152; «Renunciation», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 256 et «The Testing of Ideals», *Life and Holiness*, Part II, [...], 1963, p. 61.

Ce combat quotidien implique, entre autres, la lutte contre les passions et convoitises dont parle l'apôtre Paul en *Ga 5*, 24.

Ga 5, 24 : « Or ceux qui appartiennent au Christ Jésus ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises. »

T. MERTON. «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963, p. 150.

² T. MERTON. «Integrity» et «Renunciation», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 100 et 258.

³ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *Seeds of Contemplation*, March 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 67; «Sentences» et «Renunciation», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 105 et 258.

⁴ T. MERTON. «From Faith to Wisdom», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 134..

⁵ T. MERTON. «Five Texts on Contemplative Prayer», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 86; «Pure Love», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 275.

⁶ T. MERTON. «Five Texts on Contemplative Prayer», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 87.

⁷ T. MERTON. «The Testing of Ideals», *Life and Holiness*, Part II, [...], 1963, p. 57.

⁸ T. MERTON. «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963, p. 113 et «Conclusion», *Life and Holiness*, [...], 1963, p. 159.

*deep and secret selfishness that is too close for us to identify is stripped away from our souls. It is in this darkness that we find true liberty. It is in this abandonment that we are made strong. This is the night which empties us and makes us pure.*¹

Lorsque Merton, le contemplatif, parle à ses compatriotes et à ses frères et sœurs en humanité, du cheminement spirituel, et de la profondeur et radicalité de la conversion chrétienne, il aime faire appels aux mystiques chrétiens et à leur expérience. À cet égard, il n'hésite pas à faire usage de leur symbolique². Aussi, entretient-il tout naturellement ses lecteurs et lectrices de « la nuit des sens » et de « la nuit de l'esprit », faisant appel, entre autres, à l'expérience mystique de Jean de la Croix. Il le fait généreusement dans *New Seeds of Contemplation* (1962), y consacrant, entre autres, tout un chapitre intitulé « The Night of the Senses ». Il aborde également le sujet dans *Life and Holiness* (1963) et en parle très librement tout au long de *Contemplative Prayer* (1969).

Dans cette première monographie citée - *New Seeds of Contemplation* - Merton, tout en s'inspirant de Jean de la Croix et mettant en relief la radicalité et la profondeur de la *metanoia* chrétienne, souligne l'inévitable et inhérente dimension sacrificielle d'un tel chemin de transformation. Il écrit :

Beyond rational temperance there comes a *sacrificial death* which is on a higher level than mere virtue or practiced discipline. *Here the Cross of Christ enters into the life of the contemplative. Without the mystical death that completely separates him from created things there is no perfect freedom and no advance into the promised land of mystical union.*³

Et dans la seconde monographie - *Life and Holiness* - Merton s'appuie sur les expériences mystiques allemande et espagnole pour souligner à nouveau le caractère douloureux de cette aventure spirituelle chrétienne. Il écrit alors :

John Tauler says in one of his sermons that when God is seeking our souls he acts like the woman in the Gospel parable, who lost

¹ T. MERTON. «Renunciation», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 258. Les mises en relief l'ont été par l'auteur de la présente recherche.

² Merton n'hésite aucunement à introduire ses lecteurs dans le monde de la mystique et des mystiques. Il leur partage souvent l'expérience de la mystique espagnole et l'expérience des autres mystiques tant anglaises, allemandes que russes. Cette ouverture de Merton aux divers courants mystiques est bien tangible dans sa monographie : *Mystics and Zen Masters* publiée en 1967.

³ T. MERTON. «Detachment», *New Seeds of Contemplation* [...], 1962, p. 209-210. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

her groat and turned the whole house upside down until she had found it. *This "upsetting" of our inner life is essential to spiritual growth*, because without it we remain comfortably at rest in more or less illusory ideas of what spiritual perfection is. In the doctrine of St. John of the Cross this is described as the *"dark night" of passive purification that empties us of our too human concepts of God and of divine things*, and leads us into the desert where we are nourished not by bread alone but by the means which can come only directly from him.¹

Avant de poursuivre et d'associer intimement la croix du Christ et les souffrances inhérentes à cette mort à soi :

We can here disregard the arguments on either side [modern theologians], since it is enough to say that true sanctity means the full expression of the cross of Christ in our lives, and *this cross means the death of what is familiar and normal to us, the death of our everyday selves*, in order that we may live on a new level.²

Si Merton aborde à maintes reprises la question de la souffrance inhérente au renoncement et au mourir à soi, il attire aussi l'attention sur une autre source de souffrance qu'il met en évidence par le biais de sa métaphore des « vrai et faux moi ». Il s'agit de la souffrance propre au devenir son « vrai moi ». S'inspirant du philosophe allemand Paul Tillich, Merton parle du courage d'être, « courage to be³ ». Il n'est pas évident, poursuit Merton, de s'accueillir en sa véritable identité, puisqu'elle nous semble si intime et si éloignée de soi, et puisqu'elle ne s'impose pas, bien au contraire. Cette véritable identité aime se laisser découvrir. Elle aime dérouter et surprendre. Plus encore, elle se tient bien terrée, affirme Merton, au creux de ce qui revêt une apparence de « vide » et de « rien » au creux de soi⁴. Et là elle sollicite l'audace et le courage de celui ou celle qui choisit de devenir véritablement qui « il est »⁵. Merton insiste, le « vrai moi »

¹ John Tauler (†1361). L'extrait biblique dont il est fait mention dans ce texte est celui de la parabole de la drachme perdue, mentionnée en Lc 15, 8-10.

T. MERTON. «The Testing of ideals», *Life and Holiness*, Part II, [...], 1962, p. 59. Les mises en relief l'ont été par l'auteur de la présente recherche.

² T. MERTON. «The Testing of ideals», *Life and Holiness*, Part II, [...], 1962, p. 59-60. Les mises en relief l'ont été par l'auteur de la présente recherche.

³ T. MERTON. «Creative Silence», *Love and Living*, [...], 1985 (≈1968), p. 41. La mise en relief l'a été par Merton.

⁴ T. MERTON. «Pure Love», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 281.

⁵ T. MERTON. «The General Dance», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 295.

dérange en son inédit et ses façons de faire. C'est ce qu'il confie à ses lecteurs aux termes de sa vie, alors que, les entretenant sur les vertus du silence, il écrit :

When we are quiet, not just for a few minutes, but for an hour or several hours, we may become uneasily aware of the presence within us of a disturbing stranger, the self that is both "I" and someone else. The self that is not entirely welcome in his own house because he is so different from the everyday character that we have constructed out of our dealings with others – and our infidelities in ourselves.

There is a silent self within us whose presence is disturbing precisely because it is so silent: it *can't* be spoken. It has to remain silent. To articulate it, to verbalize it, is to tamper with it, and in some way to destroy it.¹

iv) Des souffrances inhérentes à la vie en suite du Christ

Ces souffrances psychologiques et spirituelles, que tout disciple du Christ est appelé à vivre, ne trouvent cependant leur plein sens que dans la croix du Christ², rappelle constamment Merton, en s'inscrivant ainsi dans la longue tradition chrétienne. Aussi, le croyant se voit-il convié, et convié à nouveau, à garder le regard fixé sur le Christ et à vivre sa vie dans le mystère de la croix du Christ³. Abouché ainsi au Christ, il est invité, non seulement à assumer les souffrances inhérentes à son propre chemin d'entrée et de descente en lui, mais également invité à endosser le signe de contradiction qu'il devient à l'exemple du Christ (*Lc 2, 34-35*)⁴, tout en étant comme Lui, « dans le monde », sans être « du monde » (*Jn 17, 14-19*)⁵. Car, écrit Merton, voilà l'essentiel du message caché, de la nativité du Fils de Dieu :

¹ T. MERTON. «Creative Silence», *Love and Living*, [...], 1985 (≈1968), p. 41. La mise en italique l'a été par Merton et le soulignement par l'auteure de la présente recherche.

² T. MERTON. «Contemplation in a World of Action», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971, (1968), p. 163; «Tradition and Revolution», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 144.

³ T. MERTON. «Life in Christ», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 163.

⁴ *Lc 2, 34-35*

34 Syméon les bénit et dit à Marie, sa mère : « Vois ! cet enfant doit amener la chute et le relèvement d'un grand nombre en Israël ; il doit être un signe en butte à la contradiction, —
35 et toi-même, une épée te transpercera l'âme ! — afin que se révèlent les pensées intimes de bien des cœurs.

T. MERTON. «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 230.

⁵ *Jn 17, 14-19* :

14 Je leur ai donné ta parole et le monde les a haïs, parce qu'ils ne sont pas du monde, comme moi je ne suis pas du monde.

15 Je ne te prie pas de les enlever du monde, mais de les garder du Mauvais.

The announcement of the birth of Christ is [...] not only a revelation of joy, but an intimation of anguish and conflict. He has come into the world as a sign of contradiction (again it is Luke who speaks – 2:34), and even the heart of His Mother must be pierced with a sword of sorrow. In the Gospel of compassion and life we encounter also the Gospel of passion, of anguish, of death. Mark, who does not give us a Nativity recital, devotes his whole Gospel to *Christ as the sign that is contradicted*. But it is in death and contradiction that death is overcome by life and contradiction by transcendent truth.¹

Plus encore, affirme sans équivoque Merton, il est demandé au disciple du Christ de s'engager, malgré les exigences, contraintes, souffrances personnelles et renoncements que cela implique, à l'égard de ses frères et sœurs en humanité. Puisque, comme le soutient Merton avec beaucoup de conviction et de compassion, nombreux sont ceux et celles qui sont toujours victimes de diverses formes d'oppression et d'exploitation. Nombreux sont ceux et celles qui subissent toujours de trop fréquentes injustices². Or, assure Merton, et ce en droite ligne avec les propos des Pères conciliaires dont il cite quelques courts extraits de la *Constitution* « L'Église dans le monde de ce temps »³, le disciple du Christ ne peut que se donner à ses frères et sœurs pour la construction d'un monde meilleur

v) Des souffrances du cœur desquelles jaillit la vie

Comme les écrits mertonniens le démontrent avec évidence, souffrances et croix foisonnent dans la vie de celui ou celle qui, en chemin de conversion, aventure sa vie dans les sillons du Christ. Si ses propres souffrances offrent aux chrétiens une occasion de communier aux souffrances du Christ, selon la confiance de l'apôtre Paul aux

16 Ils ne sont pas du monde, comme moi je ne suis pas du monde.

17 Sanctifie-les dans la vérité : ta parole est vérité.

18 Comme tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi, je les ai envoyés dans le monde.

19 Pour eux je me sanctifie moi-même, afin qu'ils soient, eux aussi, sanctifiés dans la vérité.

T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 230, col. 2.

¹ T. MERTON. «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 230. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

² T. MERTON. «Christian Humanism», [...], 1967, p. 221; «The Climate of Mercy. For Albert Schweitzer», *Love and Living*, [...], 1985 (1965) p. 217-219.

³ T. MERTON. «Christian Humanism», [...], 1967, p. 222. Merton y cite de courts extraits des n^{os} 54, 55 et 57 de cette *Constitution* «L'Église dans le monde de ce temps».

Philippiens (*Ph* 3, 10)¹, elles ne peuvent qu'être vécues, unies au Christ crucifié. Plus encore, poursuit Merton. C'est le Christ lui-même, présent, vivant et agissant dans les profondeurs humaines, qui souffre et meurt en chacun et chacune, selon la parole de l'apôtre Paul aux Romains (*Rm* 8, 17), parole citée à de nombreuses reprises par Merton².

Aussi, Merton invite-t-il ses lecteurs et lectrices de *Life and Holiness* (1963) à s'abandonner à la croix du Christ dans leur vie, non pas en restant seul ou en s'isolant, mais en vivant ces épreuves dans et avec le Christ. Car, poursuit Merton, la vocation chrétienne appelle à vivre une telle mort dans le mystère de la vie qui jaillit des profondeurs des entrailles de cette mort³. C'est ce qu'affirme avec vigueur l'apôtre Paul, cité par Merton, dans ses propos sur le langage de la croix : « folie pour ceux qui se perdent [et] puissance pour ceux qui se sauvent (1 *Co* 1, 18)⁴. Ce sont ces propos que Merton reprend en conclusion de *Life and Holiness*, alors qu'il rappelle à ses lecteurs et lectrices l'essentiel de la conversion chrétienne centrée sur la croix du Christ. Cette *metanoia* toute centrée sur la croix, il la leur présente ainsi :

The final step on the way to holiness in Christ is then to *completely abandon ourselves with confident joy to the apparent madness of the cross*. "The word of the cross to them indeed that perish is foolishness, but to them that are saved, that is to us, it is the power of God" (1 Cor. 1:18). This madness, the folly of abandoning all concern for ourselves both in the material and in the spiritual order, that we may entrust ourselves to Christ, means a kind of death to our temporal selves. *It is a twisting, a letting go, an act of total abandonment. But it is also a final break-through into joy.*⁵

Afin de soutenir ses lecteurs et lectrices sur leur propre chemin de croix et afin de les aider à entrer dans la saisie de son insoupçonnable mystère, Merton cherche à lever le voile sur le sens chrétien de la croix. Il le fait, entre autres, en partageant à ses frères et

¹ T. MERTON. «The Climate of Mercy. For Albert Schweitzer», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 211; «The Life of Faith», *Life and Holiness*, Part IV, [...], 1963, p. 100-101.

² T. MERTON. «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 213; «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 232; «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963, p. 149; «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 114; «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 295.

³ T. MERTON. «Conclusion», *Life and Holiness*, [...], 1963, p. 158.

⁴ T. MERTON. «Conclusion», *Life and Holiness*, [...], 1963, p. 162.

⁵ T. MERTON. «Conclusion», *Life and Holiness*, [...], 1963, p. 162. Les mises en relief l'ont été par l'auteur de la présente recherche.

sœurs en humanité le fruit de sa propre expérience. Aussi, leur fait-il cette confiance en 1967 :

[...] the language of Christianity has been so used and so misused that sometimes you distrust it: you do not know whether or not behind the word "Cross" there stands the experience of mercy and salvation, or only the threat of punishment. If my word means anything to you, I can say to you that I have experienced the *Cross to mean mercy and not cruelty, truth and not deception*: that the news of the truth and love of Jesus is indeed the true good news.¹

Et il leur présente, en 1965, la croix du Christ comme refus de Dieu de s'exprimer par le langage trop humain de la force et de la toute puissance. C'est dans le cadre d'une réflexion sur le mystère de la nativité qu'il aborde, sous cet angle du refus de faire appel à la toute puissance divine, le mystère de la croix. Il écrit :

If we, believing that God has spoken to us entirely and definitively in Christ (Hebrews 1: 1-2), accept God's revelation of Himself in the Infant of Bethlehem, we must realize also that this acceptance has grave consequences for our lives. It means accepting One for whom there is no room in the "inn" of an excited and distraught world which is also, without knowing it, entering a new eschatological dimension. We see this in the disturbing symbol of that census which brings "the whole world" into the books of a Roman imperial power. If we accept this Infant as our God, then we accept our own obligation to grow with Him in a world of arrogant power and travel with Him as He ascends to Jerusalem and to *the Cross, which is the denial of power*.

[...] *The Cross is God's "No" to worldly arrogance.*²

Plus encore, cette croix du Christ doit être vue comme le cri d'amour de Dieu à l'égard de l'humanité³ et l'ultime révélation de cet unique chemin qui s'impose à tout disciple du Christ. C'est ce que soutient Merton dans la poursuite de la précédente réflexion, inspirée de l'incroyable venue du fils de Dieu parmi les siens. Il affirme alors ceci en 1965 :

¹ T. MERTON. «As Man to Man», [...], 1969 (1967), p. 92-93. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

² T. MERTON. «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 230-231. Les mises en relief l'ont été par l'auteur de la présente recherche.

³ T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 36.

It is not enough to respond to the joy and charm of Bethlehem. We must recognize that if we belong to Christ, we must die with Him in order to rise with Him. That is to say that our decision to accept God's revelation of Himself in Christ implied, by that very fact, a decision to accept His revelation of *ourselves* in Christ. Christ is God and Man. He is the revelation of God in man. He is also the revelation of man in God. If I accept the revelation of God in Christ, I must also accept the revelation of man in Christ, realizing that, from the point of view of the Gospels, without the Cross and without the Resurrection, there can be no full meaning in the life of man.¹

Alors qu'en 1959, c'est en exploitant sa métaphore du « vrai et du faux moi » qu'il précise le sens de cette mort que l'humain est appelé à traverser dans la foulée du mystère de l'incarnation du Fils. C'est après avoir entretenu ses lecteurs sur l'événement mythique de l'expulsion du Paradis terrestre, expulsion subie par l'humain en exil de « son vrai moi », donc en exil de Dieu, que Merton écrit :

But man must return to Paradise. He must recover himself, salvage his dignity, recollect his lost wits, return to his true identity. There is only one way in which this could be done, says the Gospel of Christ. God Himself must come, like the woman in the parable seeking the lost groat. God Himself must become Man, in order that, in the Man-God, man might be able to lose himself as man and find himself as God. God Himself must die on the Cross, leaving man a pattern and a proof of His infinite love. *And man, communing with God in the death and resurrection of Christ, must die the spiritual death in which his exterior self is destroyed and his inner self rises from death by faith and lives again "unto God."*²

Comme nous le voyons dans ces deux réflexions de Merton, c'est en se laissant saisir par la signification profonde du mystère de l'incarnation que le chrétien est amené à appréhender la place centrale de la croix sur sa route, à la suite du Christ. Or, comme la croix se présente comme indissociable de la résurrection dans la vie même du Christ, ainsi doit-elle être perçue, expérimentée et accueillie par le disciple du Christ, affirme Merton. D'où son invitation aux croyants, non seulement à percevoir, mais à recevoir

¹ T. MERTON. «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 230-231. La mise en italique l'a été par Merton et le soulignement par l'auteure de la présente recherche.

² T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 36. Les mises en relief l'ont été par l'auteure de la présente recherche.

dans la foi et l'amour leur croix comme source de vie nouvelle, en jaillissement au cœur de « l'homme nouveau », au cœur du « vrai moi » qu'ils deviennent¹.

C'est ce qu'il soutient à plusieurs reprises dans ses écrits², rappelant à l'occasion, soit les bienfaits de l'émondage de la vigne par le vigneron (*Jn* 15, 1-6)³, soit le miracle de la fécondité du grain de blé tombé en terre (*Jn* 12, 24)⁴, soit l'heureuse issue de la traversée du désert⁵. Et c'est ce qu'il confie à ses lecteurs japonais de *Seeds of Contemplation* en 1965, alors qu'il les entretient de la croix du Christ et l'associe à la mort du « soi extérieur ».

Ainsi leur présente-t-il d'abord la croix du Christ :

[...] the Cross of Christ means more than the juridical redemption of man from the guilt of evil-doing. It means the passage from death to life and *from nothingness to fullness*, or to fullness in nothingness. Thus the contemplative way of ancient Christian monastic tradition is not simply a way of emptiness and transcendence in union with the crucified Christ. The Cross signifies that the *sacrificial death* which is indeed the destruction of the empirical bodily existence and end of all lust for earthly power and all indulgence of passion, *is in fact the liberation of*

¹ T. MERTON. «The Testing of Ideals», *Life and Holiness*, Part II, [...], 1963, p. 60.

² T. MERTON. «Christian Humanism», [...], 1967, p. 226; «Conclusion», *Life and Holiness*, [...], 1963, p. 158, 160 et 162; «From Faith to Wisdom» et «Humility against Despair», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 135 et 185; «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963, p. 155; «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 330, col. 2; «The Testing of Ideals», *Life and Holiness*, Part II, [...], 1963, p. 60.

³ *Jn* 15, 1-6 :

- 1 Moi, je suis la vigne véritable et mon Père est le vigneron.
- 2 Tout sarment en moi qui ne porte pas de fruit, il l'enlève, et tout sarment qui porte du fruit, il l'émonde, pour qu'il porte encore plus de fruit.
- 3 Déjà vous êtes purs grâce à la parole que je vous ai dite.
- 4 Demeurez en moi, comme moi en vous. De même que le sarment ne peut de lui-même porter du fruit s'il ne demeure pas sur la vigne, ainsi vous non plus, si vous ne demeurez pas en moi.
- 5 Moi, je suis la vigne ; vous, les sarments. Celui qui demeure en moi, et moi en lui, celui-là porte beaucoup de fruit ; car hors de moi vous ne pouvez rien faire.
- 6 Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors comme le sarment et il se dessèche ; on les ramasse et on les jette au feu et ils brûlent.

T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 330, col. 2.

⁴ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 96.

⁵ T. MERTON. «The Night of the Senses», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 235.

*those who have renounced this exterior self in order to dedicate their lives to love and truth.*¹

et attire-t-il ensuite leur attention sur le Christ, en son identité et en la place centrale qu'il occupe dans la vie du chrétien, en écrivant :

Christ is not simply an object of love and contemplation whom the Christian considers with devout attention. He is also "the way, the truth and the life" so that for the Christian to be "on the way" is to be "in Christ" and to seek truth is to walk in the light of Christ.²

En résumé

Si l'on veut récapituler les propos de Merton sur la prise de la **croix** dans la conversion chrétienne, nous pouvons affirmer que Merton la perçoit comme étant la **double conséquence** du renoncement à soi, donc **du mourir à son « faux moi », et du naître à son « vrai moi »**, c'est-à-dire à sa véritable identité. Les souffrances qu'ont à traverser les chrétiens en chemin de transformation personnelle à la suite du Christ sont vives, affirme Merton. Elles incluent une dimension sacrificielle que l'expérience mystique nomme « nuits des sens et de l'esprit », que l'expérience vétérotestamentaire associe à la longue traversée du désert et que l'expérience néotestamentaire identifie à la croix du Christ. Or, poursuit Merton, c'est en cette croix du Christ, indissociablement liée à la passion du Christ, que les souffrances du chrétien en gestation de sa véritable identité, « d'homme nouveau » et de « fils de Dieu » créé à la ressemblance de Dieu, prennent tout leur sens. Aussi, le disciple du Christ reçoit-il une double invitation. Celle de contempler longuement et silencieusement cette croix du Christ et ce Christ en croix. Et celle de s'y abandonner amoureusement et en pleine confiance, afin de faire l'expérience du **jaillissement de la vie** au cœur de l'apparente absurdité de ces morts à traverser. Ce chemin de souffrance à la suite du Christ, mènera le disciple du Christ, conclut Merton, dans sa Terre promise, en la terre féconde de sa véritable identité « en Christ ».

¹ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *Seeds of Contemplation*, March 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 71. Les mises en relief l'ont été par l'auteur de la présente recherche.

² T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *Seeds of Contemplation*, March 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 71.

5.2.3 La suite du Christ

Introduction

Pour le chrétien, renoncer à soi et prendre sa croix n'ont aucun sens hors de la personne du Christ. Merton rappelle constamment à ses lecteurs, et ce dans 28 des 33 écrits retenus pour ce volet de la recherche¹, cette exigence liée à leur engagement baptismal. Dans les œuvres de Merton destinées au vaste public, cette suite du Christ couvre plusieurs aspects complémentaires les uns des autres. Leurs contours étant souvent fluides, il ne faudra pas se surprendre de la déroute qu'une telle fluidité peut parfois susciter. Nous aborderons cette suite du Christ successivement sous les neuf aspects suivants, ceux de : i) suivre le Christ : radicalité et profondeur, ii) suivre le Christ : un appel, une réponse, iii) suivre le Christ : une imitation du Christ, iv) suivre le Christ : « Chemin, Vérité, Vie », v) suivre le Christ : l'œuvre de l'Esprit, vi) suivre le Christ : des moyens, vii) suivre le Christ : jusqu'à une reddition complète, viii) suivre le Christ : le devoir d'être pleinement humain et engagé en humanité, ix) suivre le Christ en vue de la construction du Corps mystique.

i) Suivre le Christ : radicalité et profondeur

C'est parce que le Christ est « le Chemin, la Vérité et la Vie » (*Jn* 14, 6)², le seul révélateur de l'identité humaine³, plus encore, le seul maître d'œuvre, en son Esprit, du visage humain⁴ - un visage de fils et de fille de Dieu⁵ - que, non seulement il appelle, mais également « somme » ses frères et sœurs en humanité de le suivre⁶, affirme Merton.

¹ Le lecteur est invité à consulter l'Annexe n° 2 : Matériel soumis à l'étude pour chacun des trois volets de la recherche et l'Annexe n° 5 : Tableau du nombre de documents dans lesquels nous retrouvons l'une ou l'autre des cinq composantes de la triple clé biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a pour chacun des trois volets de la recherche.

² T. MERTON. «The Life of Faith», *Life and Holiness*, Part IV, [...], 1963, p. 102; «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 330 col. 2; «Preface to the Japanese Edition of *Seeds of Contemplation*», March 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 71.

³ T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 38-43.

⁴ T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 38; «Christian Humanism in the Nuclear Era», *Love and Living*, [...], 1985 (1966), p. 151.

⁵ T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 39.

⁶ T. MERTON. «The Testing of Ideals», *Life and Holiness*, Part II [...] 1963, p. 36.

Expression de l'amour de Dieu à l'égard de tous¹, poursuit Merton, cet appel du Christ exige de ceux qui le décodent et l'entendent une véritable réponse d'amour², allant jusqu'au don total d'eux-mêmes³. Ainsi, la radicalité dans cette suite du Christ marque-t-elle toute l'œuvre de Merton. Elle est très perceptible dans : *The Inner Experience* (1959), *New Seeds of Contemplation* (1962), *Life and Holiness* (1963) et *Contemplative Prayer* (1969).

Cet appel à suivre le Christ, poursuit Merton, engage sur le chemin de sainteté et de perfection chrétienne, tous les chrétiens⁴, quels que soient leur état de vie et leur situation concrète. Dans la foulée du mystérieux appel qu'ils entendent au creux de leur être, ces disciples du Christ, écrit Merton, sont invités à garder le regard fixé sur la personne du Christ⁵ et à garder sa parole et ses commandements (*Jn* 14, 21)⁶. Ils sont appelés à L'imiter⁷ jusque dans le renoncement à leur volonté propre⁸ et jusqu'à assumer avec Lui et en Lui, leurs propres croix, s'associant à Sa prise de la croix⁹. Plus encore, poursuit Merton, Jésus lui-même les invite à demeurer en Lui (*Jn* 15, 4-5. 9)¹⁰, à vivre en Lui et de Lui¹¹, comme le suggère la parabole de la vigne et de ses sarments (*Jn* 15, 1-17)¹². S'engageant progressivement à suivre le Christ, ces disciples seront amenés à vivre à ce point unis à Lui qu'ils deviendront cette « nouvelle créature » dont parle l'apôtre Paul (*Ga* 6, 15)¹³. Aussi, à la radicalité précédemment mentionnée, s'ajoute une

¹ T. MERTON. «As Man to Man», [...], 1969 (1967), p. 93.

² T. MERTON. «Christian Ideals», *Life and Holiness*, Part I, [...], 1963, p. 13-14.

³ T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 79.

⁴ T. MERTON. «The Testing of Ideals», *Life and Holiness*, Part II [...] 1963, p. 36.

⁵ T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III [...], 1963, p. 83.

⁶ *Jn* 14, 21 : « Celui qui a mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime ; or celui qui m'aime sera aimé de mon Père ; et je l'aimerai et je me manifesterai à lui. »

T. MERTON. «Conclusion», *Life and Holiness*, [...], 1962, p. 157.

⁷ T. MERTON. «The Testing of Ideals», *Life and Holiness*, Part II [...] 1963, p. 36.

⁸ T. MERTON. «The Testing of Ideals», *Life and Holiness*, Part II [...] 1963, p. 36-37.

⁹ T. MERTON. «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 230.

¹⁰ *Jn* 15, 4-5. 9 :

4 Demeurez en moi, comme moi en vous. De même que le sarment ne peut de lui-même porter du fruit s'il ne demeure pas sur la vigne, ainsi vous non plus, si vous ne demeurez pas en moi

5 Moi, je suis la vigne ; vous, les sarments. Celui qui demeure en moi, et moi en lui, celui-là porte beaucoup de fruit ; car hors de moi vous ne pouvez rien faire.

9 Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés. Demeurez en mon amour.

T. MERTON. «Conclusion», *Life and Holiness*, [...], 1963, p. 157.

¹¹ T. MERTON. «Solitude is not Separation», *New Seeds of Contemplation* [...], 1962, p. 62.

¹² T. MERTON. «Conclusion», *Life and Holiness*, [...], 1963, p. 157.

¹³ *Ga* 6, 15 : « Car la circoncision n'est rien, ni l'incirconcision ; il s'agit d'être une créature nouvelle. »

T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 71.

dimension d'extrême profondeur, inhérente à cette suite du Christ, puisqu'à termes, ce ne sera plus eux qui vivent mais le Christ qui vit en eux, par son Esprit (*Ga 2, 20a*)¹. C'est ce que Merton confie à ses lecteurs japonais de *The New Man*, en 1967. Les entretenant sur la renaissance chrétienne, il affirme quelque chose d'inimaginable :

It is not enough to remain the same "self," the same individual ego, with a new set of activities and new lot of religious practices. One must be born of the Spirit who is free, and who teaches the inmost depths of the heart by taking that heart to Himself, by making Himself one with our heart, *by creating for us, invisibly, a new identity: by being Himself that identity.* (1 Corinthians 2, 6-16; II Corinthians 3: 12-18; Romans 8, 14-17, etc.)²

Un quelque chose d'inimaginable sur lequel Merton avait déjà attiré l'attention en 1959 et en 1965. Exploitant sa métaphore des « vrai et faux moi », il écrivait alors ceci aux uns, en précisant le spécifique de la vie chrétienne :

The Christian life is a return to the Father, the Source, the Ground of all existence, through the Son, the Splendor and the Image of the Father, in the Holy Spirit, the Love of the Father and the Son. And this return is only possible by detachment and "death" in the exterior self, so that *the inner self*, purified and renewed, *can fulfill its function as image of the Divine Trinity.*³

Et il affirmait aux autres, en résumant l'essentiel de l'existentialisme chrétien :

Whatever one may say about it, Christian existentialism is not gnostic. It does not regard grace as a "supply" of light and fuel for the spiritual mansion in which one dwells in complacent isolation. It sees grace as an eschatological encounter and response, an opening of the heart to God, a reply of the Spirit within use to God our Father (Romans 8: 15-16), in obedience of faith, in humility, and openness to all men. Grace is sonship and dialogue, from which obstacles and limitations, whether of law, of nature, of sin, of selfishness, of fear and even of death, have all been taken away by the death and resurrection of Christ.

¹ T. MERTON. «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 77 et 78.

² T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 114. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

³ T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 36. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

*Grace is perfect and total reconciliation, in Christ with one's true self, one's neighbor and with God.*¹

ii) Suivre le Christ : un appel, une réponse

« Viens, suis-moi ». Cet appel de Jésus, retenu par les synoptiques (*Mt* 4, 19. 21; 9, 9; 19, 21; *Mc* 1, 17. 20; 2, 14; 10, 21; *Lc* 5, 27; 9, 59; 18, 22), marque très clairement la réflexion mertonienne sur la sainteté chrétienne. Cette supplication de Jésus scande les diverses sections de son livre *Life and Holiness* (1963)². Elle s'adresse à tous, affirme sans cesse et sans hésitation Merton, qui écrit :

The way of Christian perfection begins with a personal summons, addressed to the individual Christian by Christ the Lord, through the Holy Spirit. This summons is a call, a "vocation." *Every Christian* in one way or other *receives this vocation from Christ – the call to follow him*. Sometimes we imagine that vocation is the prerogative of priests and of religious. It is true that they receive a special call to perfection. They dedicate themselves to the quest for Christian perfection by the use of certain definite means. *Yet every Christian is called to follow Christ*, to imitate Christ as perfectly as the circumstances of his life permit, and thereby to become a saint.³

Un appel, une réponse, poursuit Merton qui en précise les contours, insistant sur certaines de ses composantes les plus caractéristiques : la prise de la croix, la recherche de la volonté du Père dans la parfaite imitation du Christ Jésus, et un amour sans condition et sans limite. Aussi, Merton écrit-il d'abord :

Our response to Christ means *taking up our cross*, and this in turn means shouldering our responsibility to seek and *to do, in all things, the will of the Father*. This was, in fact, the whole essence of Christ's own earthly life, and of his death and resurrection. All was done in obedience to the Father (He 10:5-8;

¹ T. MERTON. «The Other Side of Despair. Notes on Christian Existentialism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 278. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

Rm 8, 15-16 :

¹⁵ Aussi bien n'avez-vous pas reçu un esprit d'esclaves pour retomber dans la crainte ; vous avez reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier : Abba ! Père !

¹⁶ L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu.

² T. MERTON. «Christian Ideals», *Life and Holiness*, Part I, [...], 1963, p. 27; «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963, p. 146; «The Testing of Ideals», *Life and Holiness*, Part II, [...], 1963, p. 35-36.

³ T. MERTON. «The Testing of Ideals», *Life and Holiness*, Part II, [...], 1963, p. 35-36. Les mises en relief l'ont été par l'auteur de la présente recherche.

Lk. 2: 49; Mt. 26: 42; Jn. 5: 30 etc.). So, too, Christ says to every Christian: "The kingdom of heaven will not give entrance to every man who calls me Master, Master; only to the man who does the will of my Father who is in heaven" (Mt. 7: 21).¹

et insiste :

This is the only ascetic "method" which Christ has given us in the Gospels: that all should show themselves his friends *by being friends of one another, and by loving even their enemies* (Mt. 5: 43-48). If they should always behave in a spirit of sacrifice, patience, and meekness even toward the unjust and the violent, Christians are all the more strongly obligated to be charitable and kind to one another, never using vicious and insulting language toward one another (Mt. 5: 20-26).²

¹ T. MERTON. «The Testing of Ideals», *Life and Holiness*, Part II, [...], 1963, p. 36-37. Les mises en relief l'ont été par l'auteur de la présente recherche.

He 10, 5-8:

5 C'est pourquoi, en entrant dans le monde, le Christ dit : Tu n'as voulu ni sacrifice ni oblation ; mais tu m'as façonné un corps.

6 Tu n'as agréé ni holocaustes ni sacrifices pour les péchés.

7 Alors j'ai dit : Voici, je viens, car c'est de moi qu'il est question dans le rouleau du livre, pour faire, ô Dieu, ta volonté.

8 Il commence par dire : Sacrifices, oblations, holocaustes, sacrifices pour les péchés, tu ne les as pas voulus ni agréés – et cependant ils sont offerts d'après la Loi,

Lc 2, 49 : « Et il leur dit : < Pourquoi donc me cherchez-vous ? Ne saviez-vous pas que je dois être dans la maison de mon Père ? > »

Mt, 26, 42 : « A nouveau, pour la deuxième fois, il s'en alla prier : < Mon Père, dit-il, si cette coupe ne peut passer sans que je la boive, que ta volonté soit faite ! > »

Jn 5, 30 : « Je ne puis rien faire de moi-même. Je juge selon ce que j'entends : et mon jugement est juste, parce que je ne cherche pas ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé. »

² T. MERTON. «The Testing of Ideals», *Life and Holiness*, Part II, [...], 1963, p. 44. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

Mt 5, 43-48:

43 Vous avez entendu qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi.

44 Eh bien ! moi je vous dis : Aimez vos ennemis, et priez pour vos persécuteurs,

45 afin de devenir fils de votre Père qui est aux cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes.

46 Car si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense aurez-vous ? Les publicains eux-mêmes n'en font-ils pas autant ?

47 Et si vous réservez vos saluts à vos frères, que faites-vous d'extraordinaire ? Les païens eux-mêmes n'en font-ils pas autant ?

48 Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait.

Mt 5, 20-26:

20 Car je vous le dis : si votre justice ne surpasse pas celle des scribes et des Pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des Cieux.

21 Vous avez entendu qu'il a été dit aux ancêtres : Tu ne tueras point ; et si quelqu'un tue, il en répondra au tribunal.

22 Eh bien ! moi je vous dis : Quiconque se fâche contre son frère en répondra au tribunal ; mais s'il dit à son frère : « Crétin ! », il en répondra au Sanhédrin ; et s'il lui dit : « Renégat ! », il en répondra dans la géhenne de feu.

iii) Suivre le Christ : une imitation du Christ

Merton accorde à l'imitation du Christ, une place de premier plan dans la suite du Christ. Le chrétien se voit invité à imiter le Christ pauvre (*Jc* 2, 2-7)¹, humble², obéissant, en recherche constante de la volonté du Père (*He* 10, 7; *Mt* 26, 42; *Jn* 5, 30)³. Le Christ aimant (*Jn* 13, 34; 15, 12)⁴, éprouvé dans sa foi⁵, souffrant⁶, vidé de lui-même⁷. Le Christ

23 Quand donc tu présentes ton offrande à l'autel, si là tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi,

24 laisse là ton offrande, devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère ; puis reviens, et alors présente ton offrande.

25 Hâte-toi de t'accorder avec ton adversaire, tant que tu es encore avec lui sur le chemin, de peur que l'adversaire ne te livre au juge, et le juge au garde, et qu'on ne te jette en prison.

26 En vérité, je te le dis : tu ne sortiras pas de là, que tu n'aies rendu jusqu'au dernier sou.

¹ T. MERTON. «Growth in Christ, *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963, p. 118; «Tradition and Revolution», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 144.

Jc 2, 2-7:

2 Supposez qu'il entre dans votre assemblée un homme à bague d'or, en habit resplendissant, et qu'il entre aussi un pauvre en habit malpropre.

3 Vous tournez vos regards vers celui qui porte l'habit resplendissant et vous lui dites : « Toi, assieds-toi ici à la place d'honneur. » Quant au pauvre, vous lui dites : « Toi, tiens-toi là debout », ou bien : « Assieds-toi au bas de mon escabeau. »

4 Ne portez-vous pas en vous-mêmes un jugement, ne devenez-vous pas des juges aux pensées perverses ?

5 Écoutez, mes frères bien-aimés : Dieu n'a-t-il pas choisi les pauvres selon le monde comme riches dans la foi et héritiers du Royaume qu'il a promis à ceux qui l'aiment ?

6 Mais vous, vous méprisez le pauvre ! N'est-ce pas les riches qui vous oppriment ? N'est-ce pas eux qui vous traînent devant les tribunaux ?

7 N'est-ce pas eux qui blasphèment le beau Nom qu'on a invoqué sur vous ?

² T. MERTON. «The Good New of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 220-232; «Tradition and Revolution», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 144.

³ *Mt* 26, 42 : « A nouveau, pour la deuxième fois, il s'en alla prier : « Mon Père, dit-il, si cette coupe ne peut passer sans que je la boive, que ta volonté soit faite ! »

Jn 5, 30 : « Je ne puis rien faire de moi-même. Je juge selon ce que j'entends : et mon jugement est juste, parce que je ne cherche pas ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé. »

T. MERTON. «The Testing of Ideals», *Life and Holiness*, Part II, [...], 1963, p. 36-37; «Conclusion», *Life and Holiness*, [...], 1963, p. 157.

⁴ *Jn* 13, 34 : « Je vous donne un commandement nouveau : vous aimer les uns les autres ; comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres. »

Jn 15, 12 : « Voici quel est mon commandement : vous aimer les uns les autres comme je vous ai aimés. »

T. MERTON. «The Testing of Ideals», *Life and Holiness*, Part II, [...], 1963, p. 43 et 44; «He Who Is Not with Me Is against Me», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 177.

⁵ T. MERTON. «The Contemplative and the Atheist», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971 (1968), p. 167.

⁶ T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 330 col. 2; «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», [...], 1981, p. 78.

⁷ T. MERTON. «Solitude Is Not Separation», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 61 et 62.

montant vers Jérusalem¹, assumant librement sa passion et donnant sa vie pour les siens (1 Jn 3, 16)².

En bref, le chrétien est invité à être parfait comme le Christ est parfait, écrit Merton à ses lecteurs et lectrices de *Life and Holiness* (1963)³. Ce programme de perfection chrétienne, poursuit Merton, Jésus le livre à ses disciples, en condensé, en ces *Béatitudes* retenues par l'évangéliste Matthieu (*Mt* 5, 2-20)⁴. Merton juge suffisamment importantes ces *Béatitudes* pour les avoir placées au cœur de ce qu'il nomme la « Theology of Perfection⁵ », exposée dans le cadre d'une intervention écrite dans : *The Catholic Encyclopedia for School and Home* en 1965⁶.

iv) Suivre le Christ : « Chemin, Vérité et Vie »

Imiter le Christ s'impose, poursuit Merton, de par le mystère même qui habite cet homme Jésus, qui s'est dit être : « le Chemin, la Vérité et la Vie » (*Jn* 14, 6). Merton aime rappeler à ses lecteurs et lectrices, quelques éléments de ce mystère chrétien de Dieu, fait homme, en Jésus. Il le fait d'abord en 1965, alors qu'il leur partage le fruit de sa longue

¹ T. MERTON. «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 230.

² 1 Jn 3, 16 : « À ceci nous avons connu l'Amour : celui-là a donné sa vie pour nous. Et nous devons, nous aussi, donner notre vie pour nos frères. »

T. MERTON. «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963, p. 113.

³ T. MERTON. «Christian Ideals», *Life and Holiness*, Part I, [...], 1963, p. 21.

⁴ *Mt* 5, 2, 12 :

2 Et prenant la parole, il les enseignait en disant :

3 Heureux ceux qui ont une âme de pauvre, car le Royaume des Cieux est à eux.

4 Heureux les doux, car ils posséderont la terre.

5 Heureux les affligés, car ils seront consolés.

6 Heureux les affamés et assoiffés de la justice, car ils seront rassasiés.

7 Heureux les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde.

8 Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu.

9 Heureux les artisans de paix, car ils seront appelés fils de Dieu.

10 Heureux les persécutés pour la justice, car le Royaume des Cieux est à eux.

11 Heureux êtes-vous quand on vous insultera, qu'on vous persécutera, et qu'on dira faussement contre vous toute sorte d'infamie à cause de moi.

12 Soyez dans la joie et l'allégresse, car votre récompense sera grande dans les cieux : c'est bien ainsi qu'on a persécuté les prophètes, vos devanciers.

T. MERTON, «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 331 col. 2.

⁵ T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 331 col. 1. Ce libellé de «Theology of perfection» a été donné par Merton, comme titre de section dans sa réflexion sur la perfection chrétienne. T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 331 col. 1 à p. 332 col. 2.

⁶ T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 331 col. 2- p. 332 col. 1.

méditation sur le mystère chrétien de la Nativité. Il le fait ensuite en 1968, alors qu'il attire leur attention sur les manifestations du Dieu chrétien dans l'aventure humaine.

Aux premiers, Merton précise le sens de la venue de Jésus, justifiant par le fait même cet appel fait aux disciples du Christ d'imiter le Christ Jésus :

When a knot is to be untied, the string must be drawn back by the way it first traveled when the knot was tied. Christ came to fulfill God's original plan for man, and he started over again from the beginning, as the second Adam, to do the work that Adam had bungled, to untie the hard knot that Adam had tied in sin. In Christ we therefore see man as he is intended to be: a child of God, capable of growth in God, a child for whom growth as man is growth to find himself in God, for whom maturity is the fullness of the stature and the likeness of God in Christ (Ephesians 3: 14-20; 4: 9-16). In the mere recital of the Nativity there is, for the Christian attuned to the whole Biblical revelation, a realization that life is a knot which, in Christ, has been completely untied. *The Christian call to freedom is a call to be, as Christ himself, an untied knot.*¹

Aux seconds, il met l'accent sur un des traits essentiels du Dieu chrétien, dans sa présence aux humains, et il fait ressortir les raisons qui ont poussé les premiers disciples à vouloir le suivre. Il écrit :

Our God is the living God who has manifested Himself with supreme concreteness to man, not only in words and deeds by which He intervened in human history for our salvation, but above all in His Son whom the Apostles "heard and saw and touched with their hands and *recognized to be the Word of Life*" (see 1 John 1: 1).²

v) Suivre le Christ : l'œuvre de l'Esprit Saint

Si les disciples du Christ sont tous conviés à garder les yeux fixés sur le Christ et à L'imiter, il ne faut pas qu'ils oublient, rappelle Merton, que prendre la forme du Christ dépasse largement le seul vouloir humain. Il y a en ce prendre la forme du Christ, la part qui relève de l'humain, et celle qui relève de Dieu. Cette conformité au Christ, répète-t-il

¹ T. MERTON. «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 225. La mise en relief l'a été par l'auteure de la présente recherche.

² T. MERTON. «The Contemplative and the Atheist», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971 (1968), p. 177. La mise en relief l'a été par l'auteure de la présente recherche.

sans cesse, est l'œuvre de l'Esprit Saint. C'est ce qu'il confie à ses lecteurs de *New Seeds of Contemplation*, en 1962, alors qu'il écrit :

Therefore, although it is true that perfection consists in imitating Christ and reproducing Him in our own lives, it is not enough merely to imitate the Christ we have in our imaginations.

We read the Gospels not merely to get a picture or an idea of Christ but to enter in and pass through the words of revelation to establish, by faith, a vital contact with the Christ Who dwells in our souls as God.

The problem of forming Christ in us is not to be solved merely by our own efforts. It is not a matter of studying the Gospels and then working to put our ideas into practice, although we should try to do that too, but always under the guidance of grace, in complete subjection to the Holy Spirit.

For If we depend on our own ideas, our own judgment and our own efforts to reproduce the Life of Christ, we will only act out some kind of pious charade which will ultimately scare everybody we meet because it will be so stiff and artificial and so dead.

*It is the Spirit of God that must teach us Who Christ is and form Christ in us and transform us into other Christ.*¹

C'est ce qu'il réaffirme, en 1963, dans *Life and Holiness* alors qu'il précise :

But the way of our doing so is to fix our eyes not on the law, but on Christ. We must occupy our hearts not with the thought of arduous and cold obligations which we do not fully understand, but with the presence and love of the Holy Spirit who enkindles in us the love of good and shows us how to "do all things in the name of Jesus Christ." The Christian way of perfection is then in every sense a way of love, of gratitude, of trust in God. *Nowhere do we depend on our own strength or our own light:* our eyes are fixed on Christ who gives all light and strength through his body, the Church. Our hearts are attentive to his Holy Spirit dwelling in our hearts and in the Church. *The Lord himself then gives us power and guides us* in a way that we do not understand, in proportion as we are united to him through charity.²

¹ T. MERTON. «The Mystery of Christ», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 156. Les mises en relief l'ont été par l'auteur de la présente recherche.

² T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 83-84. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

vi) Suivre le Christ : des moyens

Dans leur engagement à imiter le Christ, ses disciples, affirme Merton, sont incités à L'accueillir dans leur vie et à L'aimer¹, à suivre ses enseignements², à obéir à son *Évangile* et à Ses commandements³ et plus spécifiquement à se soumettre au commandement de l'amour (*Jn* 13, 34-35)⁴. Ils sont également encouragés à marcher dans Sa lumière⁵, à chercher à le connaître par le cœur⁶, à souffrir avec Lui (*Rm* 8, 17)⁷ et à participer à Sa mort et résurrection⁸. Bref, écrit Merton dans *Life and Holiness*, les disciples du Christ sont appelés à faire du Christ le centre de leur vie à l'exemple de l'apôtre Paul (*Ph* 3, 7-11)⁹. Plus encore, poursuit Merton, toujours dans *Life and Holiness*, on attend d'eux qu'ils appartiennent entièrement au Christ (*1 Co* 6, 19)¹⁰ et vivent de son Esprit (*Ga* 5, 22-26)¹¹, jusqu'à s'identifier à Lui, comme il le confie ainsi à ses lecteurs coréens de *Life and Holiness* :

¹ T. MERTON. «Christian Ideals», *Life and Holiness*, Part I, [...], 1963, p. 13-14; «The Mystery of Christ», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 151-152.

² T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 65; «Tradition and Revolution», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 146.

³ T. MERTON. «Christian Humanism in the Nuclear Era», *Love and Living*, [...], (1985) 1965, p. 157 et 166. Merton appuie ici ses propos sur la *Constitution pastorale « Gaudium et Spes »*, en citant une partie du 6^e paragraphe du n° 57, de cette *Constitution*.

⁴ T. MERTON. «Conclusion», *Life and Holiness*, [...], 1963, p. 158.

⁵ T. MERTON. «The Contemplative Life in the Modern World», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1965), p. 223.

⁶ T. MERTON. «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 79.

⁷ T. MERTON. «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963, p. 149.

⁸ T. MERTON. «As Man to Man», [...], 1969 (1967), p. 93; «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 289.

⁹ *Ph* 3, 7-11 :

7 Mais tous ces avantages dont j'étais pourvu, je les ai considérés comme un désavantage, à cause du Christ.

8 Bien plus, désormais je considère tout comme désavantageux à cause de la supériorité de la connaissance du Christ Jésus mon Seigneur. A cause de lui j'ai accepté de tout perdre, je considère tout comme déchets, afin de gagner le Christ,

9 et d'être trouvé en lui, n'ayant pas comme justice à moi celle qui vient de la Loi, mais celle par la foi au Christ, celle qui vient de Dieu et s'appuie sur la foi ;

10 le connaître, lui, avec la puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances, lui devenir conforme dans sa mort,

11 afin de parvenir si possible à ressusciter d'entre les morts.

T. MERTON. «The Life of Faith», *Life and Holiness*, Part IV, [...], 1963, p. 100-101.

¹⁰ *1 Co* 6, 19 : « Ou bien ne savez-vous pas que votre corps est un temple du Saint Esprit, qui est en vous et que vous tenez de Dieu ? Et que vous ne vous appartenez pas ? »

T. MERTON. «Christian ideals», *Life and Holiness*, Part I, [...], 1963, p. 3.

¹¹ T. MERTON. «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963, p. 150.

Then we begin *to become more closely identified with Christ* and to realize, at least in the silence of the heart that loves and trusts Him, that *He Himself lives in us* and is our strength. [...] For then the new life that began [...] becomes a matter of every day experience, since Christ takes possession of our being in order that He Himself may be life, holiness and wisdom in us.¹

vii) Suivre le Christ : jusqu'à une < reddition > complète

Invité à se vivre en totale et amoureuse soumission au Christ², le disciple du Christ est progressivement et divinement conduit à faire l'expérience d'une véritable < reddition > ou < capitulation >. En s'abandonnant totalement, par la foi au Christ, il en vient à tout attendre de Lui³, comme le souligne Merton : « Our faith is then *a total surrender to Christ*, which places all our hopes in him and in his Church, and expects all strength and sanctity from his merciful love.⁴ » Aussi, le disciple du Christ, par grâce et pur don, se voit-il < ontologiquement > unir à Dieu « en Christ »⁵ selon l'expression paulinienne. Merton développe d'ailleurs abondamment ce point dans *Life and Holiness* (1963), faisant appel tantôt à l'herméneutique paulinienne de cette « union ontologique » à Dieu⁶, tantôt à l'interprétation johannique cachée sous l'image de la vigne et de ses sarments⁷.

La **radicalité** de la conversion chrétienne en cette < reddition >, et en < ce vivre réellement de son Esprit >, et sa **profondeur**, en cette union ontologique à Dieu, « en Christ », marquent clairement le discours mertonien destiné aux lecteurs et lectrices de tous horizons.

viii) Suivre le Christ : le devoir d'être pleinement humain et engagé en humanité

Mais chez Merton, cette radicalité et cette profondeur de transformation personnelle, inhérente à la *metanoia* chrétienne, ne gardent les disciples du Christ, ni hors de leur

¹ T. MERTON. «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 78. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

² T. MERTON. «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963, p. 152.

³ T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 69.

⁴ T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 69.

⁵ T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 70.

⁶ T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 70-72.

⁷ T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 70.

humanité, ni hors de l'aventure humaine. Bien au contraire, Merton leur rappelle d'abord leur devoir de devenir non seulement pleinement humain mais également pleinement eux-mêmes. C'est ce qu'il partage aux uns alors qu'il écrit :

If we are to be "perfect" as Christ is perfect, we must strive to be as perfectly human as he, in order that he may unite us with his divine being and share with us his sonship of the heavenly Father. Hence sanctity is not a matter of being *less* human, but *more* human than other men. This implies a greater capacity for concern, for suffering, for understanding, for sympathy, and also for humor, for joy, for appreciation of the good and beautiful things of life. It follows that a pretended "way of perfection" that simply destroys or frustrates human values precisely because they are human, and in order to set oneself apart from the rest of men as an object of wonder, is doomed to be nothing but a caricature. And such caricaturing of sanctity is indeed a sin against faith in the Incarnation. It shows contempt for the humanity for which Christ did not hesitate to die on the cross.¹

avant de réfléchir avec les autres sur leur vocation humaine :

Our vocation is not simply to *be*, but to work together with God in the creation of our own life, our own identity, our own destiny. We are free beings and sons of God. This means to say that we should not passively exist, but actively participate in His creative freedom, in our own lives, and in the lives of others, by choosing the truth. To put it better, we are even called to share with God the work of creating the truth of our identity.²

Merton invite également ses lecteurs et lectrices à sortir de leurs horizons personnels et à s'engager avec le Christ, à construire le royaume : un royaume où exhalent l'amour, la compassion, l'ouverture, l'accueil³. Bref, Merton insiste sur la responsabilité des chrétiens à construire un monde meilleur⁴. Aussi, les replace-t-il face à leurs obligations sociales.

Il le fait en 1965, en concluant sa réflexion : « The Climate of Mercy. For Albert Schweitzer », alors qu'il écrit :

¹ T. MERTON. «Christian Ideals», *Life and Holiness*, Part I, [...], 1963, p. 21. Les mises en italique l'ont été par Merton et le soulignement l'a été de la présente recherche.

² T. MERTON. «Things in Their Identity», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 32. Les mises en italique l'ont été par Merton et le soulignement l'a été par l'auteur de la présente recherche.

³ T. MERTON. «The Climate of Mercy. For Albert Schweitzer», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 204.

⁴ T. MERTON. «Christian Humanism in the Nuclear Era», *Love and Living*, [...], 1985 (1966), p. 151-170.

Though there is no use placing our hopes on a totally utopian new world in which everyone is sublimely merciful, *we are obliged as Christians to seek some way of giving the mercy and the compassion of Christ a social, even a political, dimension.* The eschatological function of mercy, we repeat, is to prepare the Christian transformation of the world, and to usher in the Kingdom of God. This Kingdom is manifestly “not of this world” [...] but it demands to be typified and prepared by such forms of heroic social witness that make Christian mercy plain and evident in the world.¹

et qu’il poursuit :

Christian mercy must discover, in faith, in the Spirit, a power strong enough to initiate the transformation of the world into a realm of understanding, unity, and relative peace, where men, nations, and societies are willing to make the enormous sacrifices required if they are to communicate intelligibly with one another, understand one another, cooperate with one another in feeding the hungry millions and in building a world of peace.

Such is the eschatological climate of the new creation, in which pardon replaces sacrifice (Osee 6:6; Matthew 9:13) and the whole world is filled with the mercy of God as the waters cover the sea.²

Il le fait également en 1965, à l’occasion de la publication, par le *Center for Study of Democratic Institutions*, de réflexions de quelques penseurs américains, en réponse à la publication de l’encyclique *Pacem in Terris*³. Il le refait en 1966, dans une réflexion sur l’humanisme chrétien, inspirée de la *Constitution pastorale* « L’Église dans le monde de ce temps », et intitulée : « Christian Humanism in the Nuclear Era »⁴. Et il le redit toujours en 1966, en appuyant sa réflexion sur sa métaphore des « vrai et faux moi »⁵ et

¹ T. MERTON. «The Climate of Mercy. For Albert Schweitzer», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 218-219. La mise en relief l’a été par l’auteur de la présente recherche.

² Os 6, 6 : « Car c’est l’amour qui me plaît et non les sacrifices, la connaissance de Dieu plutôt que les holocaustes. »

Mt 9, 13 : « Allez donc apprendre ce que signifie : C’est la miséricorde que je veux, et non le sacrifice. En effet, je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs. »

T. MERTON. «The Climate of Mercy. For Albert Schweitzer», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 218. La mise en relief l’a été par l’auteur de la présente recherche.

³ T. MERTON. «“Therefore choose life”», “...Therefore choose life, that thou mayest live, thou and thy seed” (*Deut 30 : 19*), [...], 1965, p. 54.

⁴ T. MERTON. «Christian Humanism in the Nuclear Era», *Love and Living*, [...], 1985 (1966), p. 154-155.

⁵ Merton exploite sa métaphore des « vrai et faux moi » sous l’angle de la suite du Christ en 5 des 33 documents retenus pour ce volet de notre recherche.

en dénonçant avec vigueur l'existence, chez certains penseurs chrétiens, d'un certain mépris du monde. Réfléchissant autour de la question « Is the World a Problem? » (1966), il invite ses lecteurs à entrer en eux et à y descendre, pour y rejoindre ce lieu de l'amour universel, ouvert à la fois au monde et à tous leurs frères et sœurs en humanité ¹.

ix) Suivre le Christ : en vue de la construction du Corps mystique

Comme disciple du Christ, les chrétiens, non seulement individuellement mais également collectivement, sont donc appelés à rayonner dans le monde et même dans l'univers², la lumière du Christ et L'y manifester³. Ce faisant, mystérieusement rassemblés en Église, ils donnent corps, par le Christ vivant en eux, au Christ total. Ils font apparaître, comme l'exprime Merton à plus d'une reprise, le plérome du Christ (Ép 1, 9-12. 18-23)⁴ de sorte que, comme il l'exprime en 1959 : « all men might become One Son of God in Christ⁵ », et comme il le confie à ses lecteurs de *Life and Holiness* en 1963 :

¹ T. MERTON. «Is the World a Problem?», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971 (1966), p. 155.

² T. MERTON. «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 212.

³ T. MERTON. «Christian Ideals», *Life and Holiness*, Part I, [...], 1963, p. 9.

⁴ Ép 1, 9-12. 18-23 :

9 Il nous a fait connaître le mystère de sa volonté, ce dessein bienveillant qu'Il avait formé en lui par avance,

10 pour le réaliser quand les temps seraient accomplis : ramener toutes choses sous un seul Chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres.

11 C'est en lui encore que nous avons été mis à part, désignés d'avance, selon le plan préétabli de Celui qui mène toutes choses au gré de sa volonté,

12 pour être, à la louange de sa gloire, ceux qui ont par avance espéré dans le Christ.

18 Puisse-t-il illuminer les yeux de votre cœur pour vous faire voir quelle espérance vous ouvre son appel, quels trésors de gloire renferme son héritage parmi les saints,

19 et quelle extraordinaire grandeur sa puissance revêt pour nous, les croyants, selon la vigueur de sa force,

20 qu'il a déployée en la personne du Christ, le ressuscitant d'entre les morts et le faisant siéger à sa droite, dans les cieux,

21 bien au-dessus de toute Principauté, Puissance, Vertu, Seigneurie, et de tout autre nom qui se pourra nommer, non seulement dans ce siècle-ci, mais encore dans le siècle à venir.

22 Il a tout mis sous ses pieds, et l'a constitué, au sommet de tout, Tête pour l'Église,

23 laquelle est son Corps, la Plénitude de Celui qui est rempli, tout en tout.

T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III [...], 1963, p. 74; «The Climate of Mercy. For Albert Schweitzer», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 211; «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 212.

Pour une meilleure saisie de la réalité du plérome du Christ, nous incluons la définition rahnérienne contemporaine de Merton :

PLÉROME. (Du grec *plérōma* = plénitude.) Terme rare et de signification assez obscure, emprunté par le N.T. sans doute à la terminologie gnostique, mais avec discernement (Col, 1, 19; 2, 9; Ép 1, 23; 1 Jn 1, 16). Ce que Paul veut dire par ce terme, c'est sans doute que le Christ n'est pas une parmi plusieurs puissances cosmiques et spirituelles (comme le supposait la gnose dans un sens « polythéiste », mais qu'en lui, en toute réalité et en toute clarté (« corporellement »), la plénitude (l'absolue totalité dans

The more grace and love shine forth in the fraternal unity of those who have been brought together, by the Holy Spirit, in one Body, the more Christ is manifested in the world, the more the Father is glorified, and the closer we come to the final completion of God's work by the "recapitulation" of all things in Christ (Eph. 1 : 10).¹

En résumé

En bref, si l'on veut résumer les propos mertonniens sur la suite du Christ dans la vie chrétienne, pour ce volet de notre recherche, nous pouvons affirmer que suivre le Christ s'avère être la **réponse d'amour** de l'humain à cet appel amoureux du Christ entendu au fond du cœur : « Viens, suis-moi ». Suivre ainsi le Christ pousse le croyant à faire du Christ le centre de sa vie. Aussi, le disciple du Christ se sent-il invité à garder les yeux fixés sur le Christ et se voit-il encouragé à L'imiter, en vue de Lui appartenir totalement et d'établir en Lui sa demeure. Plus encore, il se voit poussé de l'intérieur, à **prendre la forme du Christ**, à s'identifier à Lui, au point de renoncer à son « faux moi » pour se laisser < être > en Christ et Le laisser vivre en lui. En ce chemin de conversion chrétienne, marqué par la radicalité du renoncement et la profondeur de la transformation personnelle, et fruit d'un partenariat humano-divin, le disciple du Christ sera amené à s'abandonner totalement à Lui dans la foi et l'amour, voire à < capituler >. C'est en cette < capitulation > devant Dieu, en cette < reddition >, nécessairement douloureuse et souffrante, qu'il sera conduit au seuil d'une « nouvelle naissance » (*Jn 3, 7*), d'un naître à son « vrai moi », à sa véritable identité, lui donnant accès à sa pleine humanité. Ainsi seulement, pourra-t-il devenir lui aussi un < autre Christ > (*Ga 2, 20a*). C'est alors, qu'habité de l'amour même du Christ à l'égard de ses frères et sœurs en humanité, il les accueillera en Lui, il s'ouvrira à leurs besoins, se fera proche de leur misère et se verra mobilisé pour rendre plus humaine cette terre. C'est en cette **construction d'un monde**

l'unité) de la réalité divine et salutaire nous est communiquée en réconciliation, de telle sorte que nous recevons de cette « plénitude » de manière à être pleinement accomplis et à devenir nous-mêmes, tous ensemble, en tant qu'Église, la « plénitude » (reçue) Dieu étant « tout en tous » (1 Co 15, 28). K. RAHNER et H. VORGRIMLER. « Plérôme ». *Petit dictionnaire de Théologie catholique*, traduit de l'allemand par P. Démann et N. Vidal, Paris, Seuil, 1970 (1961), p. 367.

⁵ T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 39.

¹ T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III [...], 1963, p. 74.

meilleur, qu'avec d'autres, il bâtit le Royaume, hâtant ainsi la venue du Règne de Dieu et le retour du Christ (*Ép* 1, 9-12; 18-23).

5.2.4 La nouvelle naissance

Introduction

Renoncer à soi, prendre sa croix et suivre le Christ se présentent comme une voie ouvrant et menant à l'évènement capital de la vie de tout croyant à savoir : celui de naître à nouveau ou « naître d'en haut ». Si, comme nous l'avons fait ressortir au premier volet de notre recherche, Merton accorde une extrême importance au renoncement lorsqu'il s'adresse aux moines et moniales, c'est vers la nouvelle naissance qu'il attire prioritairement l'attention de ses lecteurs et lectrices d'autres horizons. Il en traite d'ailleurs dans 31 des 33 documents sélectionnés pour ce volet de notre recherche.¹

C'est avec grande volubilité et extrême créativité que Merton aborde cette réalité « cœur » de la vie chrétienne qu'est la « nouvelle naissance ». Avec la grande souplesse qu'on lui connaît, il multiplie les perspectives sous lesquelles il est possible d'aborder cette nouvelle naissance, passant très souvent de l'une à l'autre dans le respect des mouvements d'aller-retour de la vie. Nous tenterons donc de faire le tour de cette réalité en traitant successivement de : i) la nouvelle naissance : son importance pour Merton, ii) la nouvelle naissance : différentes façons de l'exprimer, iii) la nouvelle naissance : une nécessité, iv) la nouvelle naissance : des propositions de sens, v) la nouvelle naissance : ce qu'elle n'est pas, vi) la nouvelle naissance : « naître d'en haut » et naître à son « vrai moi », vii) la nouvelle naissance : un assujettissement à la loi de l'Esprit, viii) la nouvelle naissance : une dimension collective, ix) la nouvelle naissance : la voie royale du silence, x) la nouvelle naissance : la voie privilégiée de la contemplation, xi) la nouvelle naissance : une réponse d'amour à l'irruption de l'Amour, xii) la nouvelle naissance : un tomber-en-amour avec Dieu à couleur Ionerganienne, xiii) la nouvelle naissance : de multiples expressions à cette transformation du cœur humain, xiv) la nouvelle naissance :

¹ Le lecteur est invité à consulter l'Annexe n° 2 : Matériel soumis à l'étude pour chacun des trois volets de la recherche et l'Annexe n° 5 : Tableau du nombre de documents dans lesquels nous retrouvons l'une ou l'autre des cinq composantes de la triple clé biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a pour chacun des trois volets de la recherche.

la part de responsabilité humaine, xv) la nouvelle naissance : au creux des douleurs de l'enfantement, xvi) la nouvelle naissance : l'œuvre de l'Esprit, xvii) la nouvelle naissance : devenir amour, xviii) et la nouvelle naissance : devenir un « autre Christ ».

i) La nouvelle naissance : son importance pour Merton

Merton insiste sur la nécessité pour tout chrétien de « naître à nouveau » (Jn 3, 7)¹. Sans une telle renaissance, poursuit-il, le chrétien, la chrétienne ne peut espérer tendre à cette perfection et sainteté chrétienne à laquelle Jésus convie celui, celle qui veut le suivre². Plus encore, affirme Merton à ses lecteurs japonais de *The New Man* (1967) dès les tout premiers propos qu'il leur destine, cette supplique de Jésus à Nicodème - « Il vous faut naître à nouveau » (Jn 3, 7) - définit non seulement l'essentiel de la religion chrétienne mais précise également l'aspiration de toutes les grandes religions³. Cette insistance de Merton est telle qu'il reprend à plus de 27 reprises les expressions « born again », « rebirth » et « new birth » dans sa courte présentation à l'édition japonaise de *The New Man* – 7 pages. L'importance que Merton accorde à cette renaissance chrétienne est suffisamment sérieuse pour l'avoir conduit à retravailler cette préface en vue de sa

¹ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 107-116; « Rebirth and the New Man in Christianity », [...], 1978 (1968), p. 289-297.

Ces deux textes traitent exclusivement de la « nouvelle naissance ». Le second, «Rebirth and The New Man in Christianity», a été jugé suffisamment important dans l'ordre religieux bénédictin pour avoir été traduit en français sous le titre de : « Nouvelle naissance et homme nouveau dans le christianisme », comme en témoigne l'éditeur des *Collectanea Cisterciensia* qui, dans sa présentation de cette version française, écrit : « cet article, publié pour la première fois dans notre revue-sœur *Cistercian Studies* [...] est fondamental pour saisir le centre de la spiritualité vers laquelle aspirait Thomas (Louis) Merton. [...] C'est pourquoi nous estimons indispensable de le reproduire ici, pour la première fois en français. » « Nouvelle naissance et homme nouveau dans le christianisme », *Collectanea Cisterciensia*, vol. 56, n° 1, 1994, n° 1, p. 3-10. L'importance de cette réalité de la « nouvelle naissance » dans la pensée mertonienne est attestée par André Louf qui cite explicitement et appuie ses propos sur ce présent article de Merton. A. LOUF. « L'objet de l'accompagnement spirituel », *La grâce peut davantage. L'accompagnement spirituel*. Paris, Desclée de Brouwer, 1992, p. 52.

À l'analyse minutieuse de cette traduction française, comparée à la version originale anglaise, nous avons remarqué l'absence de la toute dernière partie de phrase du dernier paragraphe de la page 8, juste avant la liste des citations bibliques de l'apôtre Paul. Entre « une nouvelle identité » et la liste des citations bibliques pauliniennes, aurait du être inséré en sa traduction française : «by being Himself that identity». L'importance de cet énoncé dans le discours mertonien, en lien à *Ga 2, 20a*, nous a poussée à signaler cet oubli important pour la juste saisie de la réalité de la « nouvelle naissance » dans la pensée mertonienne.

² T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 328-332.

³ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 110.

publication nord-américaine, sous le titre très révélateur de « Rebirth and the New Man in Christianity » (1968) ¹.

ii) La nouvelle naissance : différentes façons de l'exprimer

Si les propos de Jésus demeurent énigmatiques pour tous les Nicodème d'hier et d'aujourd'hui, Merton tente d'en faire saisir le sens à ses lecteurs et ce, de multiples manières. Soit en faisant appel aux confidences mêmes de Jésus, dont celle de la sixième *Béatitude* : « Heureux les cœurs purs car ils verront Dieu » (*Mt* 5, 8)². Soit en faisant appel à cette invitation de l'apôtre Paul à naître à « l'homme intérieur » ou à « l'homme spirituel » (*1 Co* 2, 6-16; *Ép* 3, 16-19)³. Soit en s'appuyant sur la tradition chrétienne,

¹ T. MERTON. « Rebirth and the New Man in Christianity », [...], 1978 (1968), p. 289-297.

Présentant « Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967 », Robert Daggy écrit : « Following his usual practice of adapting for publication in the United States, he [Merton] began extensive rewriting in the spring 1968. In April he had finished his revision, retitled the essay "Rebirth and the New Man in Christianity," and had copies mimeographed for distribution. There is no doubt that he meant to publish the essay, but his trips to Alaska, California, and then to Asia intervened and, at the time of his death in Bangkok in December 1968, he had yet to submit it for publication. The reworked and augmented version was finally published in *Cistercian Studies* in 1978 and was included in the collection *Love and Living*, edited by Brother Patrick Hart and published in 1979. » T. MERTON. « Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967 », *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 109.

² T. MERTON. « The Gift of Understanding », *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 231.

³ *1 Co* 2, 6-16 :

- 6 Pourtant, c'est bien de sagesse que nous parlons parmi les parfaits, mais non d'une sagesse de ce monde ni des princes de ce monde, voués à la destruction.
- 7 Ce dont nous parlons, au contraire, c'est d'une sagesse de Dieu, mystérieuse, demeurée cachée, celle que, dès avant les siècles, Dieu a par avance destinée pour notre gloire,
- 8 celle qu'aucun des princes de ce monde n'a connue—s'ils l'avaient connue, en effet, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la Gloire—
- 9 mais, selon qu'il est écrit, nous annonçons ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment.
- 10 Car c'est à nous que Dieu l'a révélé par l'Esprit ; l'Esprit en effet sonde tout, jusqu'aux profondeurs de Dieu.
- 11 Qui donc entre les hommes sait ce qui concerne l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même, nul ne connaît ce qui concerne Dieu, sinon l'Esprit de Dieu.
- 12 Or, nous n'avons pas reçu, nous, l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, pour connaître les dons gracieux que Dieu nous a faits.
- 13 Et nous en parlons non pas avec des discours enseignés par l'humaine sagesse, mais avec ceux qu'enseigne l'Esprit, exprimant en termes spirituels des réalités spirituelles.
- 14 L'homme psychique n'accueille pas ce qui est de l'Esprit de Dieu : c'est folie pour lui et il ne peut le connaître, car c'est spirituellement qu'on en juge.
- 15 L'homme spirituel, au contraire, juge de tout, et lui-même n'est jugé par personne.
- 16 Qui en effet a connu la pensée du Seigneur, pour pouvoir l'instruire ? Et nous l'avons, nous, la pensée du Christ.

insistante sur la double nécessité de naître à Dieu (*Jn* 1, 12-13)¹ et de retrouver sa ressemblance à Dieu², et par le fait même, de retrouver l'innocence d'Adam³. Soit en exploitant sa métaphore des « vrai et faux moi ⁴ », pour presser ses lecteurs à revenir à leur « moi invisible ou intérieur »⁵. Soit en utilisant une variété d'autres modalités d'expression, susceptibles de faire saisir à ses lecteurs la texture ou la teneur de ce qui s'avère être cette véritable renaissance⁶, contenue dans les propos de Jésus à Nicodème.

iii) La nouvelle naissance : une nécessité

Ce « naître à nouveau », insiste Merton, n'est pas facultatif. Il s'impose à qui veut entrer dans le Royaume de Dieu (*Jn* 3, 5)⁷, à qui veut vivre « en Christ » et du Christ¹.

Ép 3, 16-19 :

16 Qu'Il daigne, selon la richesse de sa gloire, vous armer de puissance par son Esprit pour que se fortifie en vous l'homme intérieur,

17 que le Christ habite en vos cœurs par la foi, et que vous soyez enracinés, fondés dans l'amour.

18 Ainsi vous recevrez la force de comprendre, avec tous les saints, ce qu'est la Largeur, la Longueur, la Hauteur et la Profondeur,

19 vous connaîtrez l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance, et vous entrerez par votre plénitude dans toute la Plénitude de Dieu.

T. MERTON. «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 213; «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 294.

¹ *Jn* 1, 12-13 :

12 Mais à tous ceux qui l'ont accueilli, il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom,

13 eux qui ne furent engendrés ni du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu.

T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 80; «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 114.

² T. MERTON. «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 226; «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 36 et 38.

³ T. MERTON. «Detachment», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 209.

⁴ Merton exploite sa métaphore des « vrai et faux moi » sous l'aspect du « naître d'en haut » en 15 des documents retenus pour ce volet de la recherche.

⁵ T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 36; «The Other Side of Despair. Notes on Christian Existentialism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 272 et 275; «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 294.

⁶ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 93-95.

Dans cet article, Merton exploite une forme langagière influencée par le bouddhisme zen alors qu'il utilise certains contrastes chocs : Hearer/No-Hearer, Hearing/No-Hearing, Speech/No-Speech, I/Not-I, pour signifier la relativité des mots et leur difficulté à traduire l'expérience humaine. Ce paradoxe langagier chez un Merton fortement séduit par le bouddhisme zen a été abordé par : B. C. LANE. «Merton as Zen Clown», *Theology Today*, vol. 46, 1989-1990, p. 263-265.

⁷ T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 78.

Impossible au disciple du Christ, hors de ce chemin unique du « naître à nouveau », poursuit Merton, de devenir cet « autre Christ » dont parle l'apôtre des nations (Ga 2, 20a)². En effet, assure Merton, seule cette renaissance conduit le chrétien au seuil de la « vie nouvelle » qui l'attend, sur les voies de « l'homme nouveau » qu'il est appelé à devenir en Christ (Ez 11, 19; 36, 26)³. Seule cette nouvelle naissance place le disciple du Christ en mode d'écoute amoureuse et active de cet Esprit⁴, qui fait toutes choses nouvelles⁵ et seul peut introduire en de nouvelles façons de penser⁶, de voir⁷, de vivre (Mt 22, 37; Ga 5, 22-26)⁸, bref, en de nouvelles façons d'être (Rm 8, 12-17)⁹.

iv) La nouvelle naissance : des propositions de sens

« Il vous faut naître à nouveau » (Jn 3, 7). De cette renaissance, dont l'apôtre Jean est le seul des évangélistes à mentionner l'existence, et dont il n'est fait mention que dans quelques rares passages néotestamentaires (Jn 1, 13 ; 3, 3 ; 3, 7 ; 1 Pi 1, 3 ; 1, 23 ; 2, 2 ; Tt 3, 5)¹⁰, quatre d'entre eux étant cités et commentés par Merton¹, ce dernier ose

¹ T. MERTON. «From Faith to Wisdom», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 141. «Preface to the Japanese Edition of *The Seven Storey Mountain*, August 1963», [...], 1981, p. 44.

² T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 331, col. 1; «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 78.

³ Ez 11, 19 : « Je leur donnerai un seul cœur et je mettrai en eux un esprit nouveau : j'extirperai de leur chair le cœur de pierre et je leur donnerai un cœur de chair. »

Ez 36, 26 : « Et je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau, j'ôterai de votre chair le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. »

T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 330, col. 1.

⁴ T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 329, col. 1.

⁵ T. MERTON. «Christian Humanism», [...], 1967, p. 223.

⁶ T. MERTON. «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 230.

⁷ T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 55; «Conclusion», *Life and Holiness*, [...], 1963, p. 161; «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 212.

⁸ T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 55; «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963, p. 150 et 156; «The Life of Faith», *Life and Holiness*, Part IV, [...], 1963, p. 97 et 101-102; «Pure Love», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 288.

⁹ T. MERTON. «The Contemplative and the Atheist», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971 (1968), p. 179; «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963, p. 149; «The Testing of Ideals», *Life and Holiness*, Part II, [...], 1963, p. 37.

¹⁰ H. van den BUSSCHE. « Le premier candidat à la foi : le juif Nicodème (ch. 3) », *Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel*, coll. « Bible et vie chrétienne », Paris, Desclée De Brouwer, 1967, p. 163-167; *La Bible online*, [...], version Premium 2006, CD-ROM PC.

certaines propositions de sens. Il s'y applique pour bien faire saisir à ses interlocuteurs la nature, l'objet de cette renaissance à laquelle tous sont conviés², puisque dans la vision mertonienne du christianisme, cette renaissance occupe une place centrale, comme il l'affirme quelques mois avant son décès, alors qu'il écrit :

*The idea of "new birth" is at the very heart of Christianity, and has consequences of profound importance. If this is forgotten – as it so often is – then not only the individual Christian believer but also the Christian community and the society which has traditionally been regarded as Christian all become involved in inner contradictions which eventually lead to crisis. This in turn means that many will begin to experience their Christian life as an insoluble problem from which they either escape by disbelief or which they try to meet by some kind of emotionalism, or doctrinaire rigidity.*³

v) La nouvelle naissance : ce qu'elle n'est pas

Lorsque Merton tente une herméneutique de l'étonnante interpellation de Jésus à Nicodème : « En vérité, en vérité, je te le dis, à moins de naître de nouveau, nul ne peut voir le Royaume de Dieu » (*Jn 3, 3*)⁴, il commence par spécifier ce que cette renaissance n'est pas. À cet effet, Merton affirme clairement que ce « naître à nouveau » ne se limite

¹ Merton cite et commente :

Jn 1, 12-13 :

12 Mais à tous ceux qui l'ont accueilli, il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom,

13 eux qui ne furent engendrés ni du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu.

dans : «Perfection, Christian», [...], 1965, p. 330, col. 2 et dans : «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 75-76.

Jn 3, 3

dans : «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 330, col. 2; «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 112; «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 293.

Jn 3, 7

dans : «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 110, 111, 112, 114, 116; «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 290, 291, 292, 293, 294.

1 *Pi 1, 3* : « Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christ : dans sa grande miséricorde, il nous a engendrés de nouveau par la Résurrection de Jésus Christ d'entre les morts, pour une vivante espérance. »

dans : «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 75-76.

² T. MERTON. «The Gift of Understanding», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 232.

³ T. MERTON. «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 290. La mise en relief l'a été par l'auteure de la présente recherche.

⁴ T. MERTON. «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 289-297.

pas à la seule sphère éthique ou morale¹, rejoignant ainsi les distinctions entre les différentes formes de conversion, apportées ultérieurement par Bernard Lonergan (1972)² et les grands psychologues du comportement du XX^e siècle³. C'est ce que Merton affirme d'abord à ses lecteurs japonais en 1967⁴ et quelques mois plus tard à ses compatriotes⁵.

vi) La nouvelle naissance : « naître d'en haut » et naître à son « vrai moi »

Pour Merton, la nouvelle naissance dont Jésus entretient Nicodème se veut un naître à l'Esprit, un naître à Dieu⁶, un « naître d'en haut » (born from above), comme il en préfère la traduction, à celle du « naître de nouveau » (*Jn* 3, 3) (born again)⁷. Cette nouvelle naissance se situe donc dans la sphère du religieux et du spirituel, confirmant par le fait même l'existence de cette réalité de la conversion religieuse abordée plus récemment par les chercheurs contemporains dont Lonergan, Erikson, Fowler et Kolberg⁸. Cette nouvelle naissance engage une radicale, réelle et profonde transformation de la personne, comme Merton le confirme à ses lecteurs japonais⁹.

¹ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 113.

² B. J. F. LONERGAN. « Conversion et désintégration », *Pour une méthode en théologie*, [...], 1978, p. 272-280. La version originale anglaise de ce livre a été publiée en 1972 sous le titre de : *Method in Theology*, New York, Herder and Herder, 1972, xii + 405 p.

³ W. CONN. *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, [...], 1986, iii + 347 p.

⁴ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 113-114

⁵ T. MERTON. «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 291.

⁶ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 114.

⁷ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», [...], 1981, p. 112. Cette remarque de Merton se voit confirmée par l'exégète Annie Jaubert qui souligne l'existence d'un double sens au mot grec *anôthen* (*Jn* 3, 3). Elle écrit : « *Anôthen* en grec veut dire à la fois < de nouveau > et < d'en haut >. Nicodème l'entend au sens de < nouvelle naissance >, ce qui est exact. Il faudra naître en effet «de l'eau et de l'Esprit ». [...] Mais il faut naître aussi < d'en haut >. Ce sens va gouverner une grande partie de ce texte; il est central dans la pensée johannique. » A. JAUBERT. *Lecture de l'Évangile selon saint Jean*, coll. « Cahiers Évangile » n° 17, Paris, Cerf, 1977, p. 37. D'autres importants chercheurs ont adopté cette traduction française de « naître d'en haut », comme nous l'avons précisé au chapitre 3 : Les contours méthodologiques de la recherche, à la section 3.2.1 Une lecture des écrits mertonniens à travers une triple clé biblique, au point ii) *Jn* 3, 7.

⁸ B. J. F. LONERGAN. «Conversion et désintégration», *Pour une méthode en théologie*, [...], 1978, p. 272-280; W. CONN. *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, [...], 1986, iii + 347 p.

⁹ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 113-114.

Dans la pensée mertonienne, « naître d'en haut », naître du Souffle est indissociable du naître à son « vrai moi », puisque Dieu et son Esprit ont établi leur demeure à l'intime de la personne humaine. C'est ce qu'affirme clairement Merton déjà en 1959, alors qu'il présente le « vrai moi » enraciné en Dieu¹, et le décrit ainsi comme le lieu d'une mystérieuse et insoupçonnée rencontre avec Dieu :

There is a subtle but inescapable connection between the "sacred" attitude and the acceptance of one's inmost self. The movement of recognition which accepts our own obscure and unknown self produces the sensation of a "numinous" presence within us. This sacred awe is no mere magic illusion, but the real expression of a release of spiritual energy, testifying to our own interior *reunion and reconciliation* with that which is deepest in us and, *through the inner self, with the transcendent and invisible power of God.*²

Or, c'est par le biais de cette douce irruption de Dieu à l'intime de la personne humaine, au creux de ce silence divin et fécond qui l'habite et lui révèle la présence de cet Hôte inconnu dont la Parole est Silence, comme le confie Merton à ses lecteurs japonais (1966)³, que l'humain entre en cette expérience de naître à lui-même, tout en naissant à Dieu. Il se voit alors engagé sur le chemin du devenir pleinement lui-même, affirme Merton. C'est dans le cadre de ses propos sur la contemplation, publiés en 1962 dans *New Seeds of Contemplation*, que Merton introduit ses lecteurs à cette double naissance.

Les entretenant sur la contemplation, il écrit alors :

A door opens in the center of our being and we seem to fall through it into immense depths which, although they are infinite, are all accessible to us; all eternity seems to have become ours in this one placid and breathless contact.

God touches us with a touch that is emptiness and empties us. He moves us with a simplicity that simplifies us. All variety, all complexity, all paradox, all multiplicity cease. Our mind swims in the air of an understanding, a reality that is dark and serene and includes in itself everything. Nothing more is desired. Nothing more is wanting. [...]

¹ T. MERTON. «A Preliminary Warning», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 2.

² T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 54-55. Les mises en relief l'ont été par l'auteur de la présente recherche.

³ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 93.

You seem to be the same person and you are the same person that you have always been: *in fact you are more yourself than you have ever been before. You have only just begun to exist. You feel as if you were at last fully born.* All went before was a mistake, a fumbling preparation for birth. Now you have come out into your element. And yet now you have become nothing. You have sunk to the center of your own poverty, and there you have felt the doors fly open into infinite freedom, into a wealth which is perfect because none of it is yours and yet it belongs to you.¹

Cette naissance à Dieu et à soi, en Dieu, ne constitue cependant pas un évènement *ad hoc*, limité à un moment précis de l'histoire d'un humain. Bien au contraire, poursuit Merton, qui insiste sur le caractère ininterrompu de cette double naissance, qu'il présente comme : « a continuous dynamic of inner renewal ² » et « a renewed transformation ³ ».

vii) La nouvelle naissance : un assujettissement à la loi de l'Esprit

Dans ce long processus du naître à Dieu et à soi, en Dieu, affirme Merton, le disciple du Christ est amené à se laisser agir et mouvoir par le Souffle divin⁴. Il fait alors l'expérience du « naître d'Esprit » (*Jn 3, 5*)⁵. En cette naissance au Souffle divin, poursuit Merton, et ce en droite ligne avec Augustin et Thomas d'Aquin dont il cite des extraits⁶, le disciple du Christ se voit affranchir de la « loi du péché et de la mort » pour être assujetti « à la loi de l'Esprit » (*Rm 8, 2*)⁷. Cette loi de l'Esprit, Merton en précise les modalités de mise œuvre et quelques grands traits, dont celui de l'amour. Il en souligne les effets sur l'humain, appelé à devenir un « autre Christ » (*Ga 2, 20a*)⁸. Il le fait tout à la fois en s'inspirant de la théologie paulinienne développée en *Rm 8, 9-11.15* et en exploitant sa métaphore des « vrai et faux moi ». L'Esprit saint, présent au cœur du « vrai

¹ T. MERTON. «The Gift of Understanding», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 227-228. Les mises en relief l'ont été par l'auteure de la présente recherche.

² T. MERTON. «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 294.

³ T. MERTON. «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 294.

⁴ T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 329, col. 1.

⁵ T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 78.

⁶ T. MERTON. «The Climate of Mercy. For Albert Schweitzer», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 209-210.

⁷ T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 84.

⁸ T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 86.

moi », devient guide et référence dans la vie du croyant¹. Il ouvre les profondeurs du cœur humain à l'action transformante du Christ² et transforme ce cœur humain en celui d'un fils (*Rm* 8, 15)³.

viii) La nouvelle naissance : une dimension collective

Si chaque disciple du Christ, à titre individuel, est appelé à naître à lui-même et à Dieu, et appelé à s'engager activement et sérieusement sur son propre chemin de renaissance, poursuit Merton, l'*ecclesia*, c'est-à-dire l'assemblée des disciples, est conviée elle aussi à s'investir en cette longue et exigeante route du « naître d'en haut ». En effet, explique Merton dans son commentaire à l'*Évangile de la Nativité*⁴, cette *ecclesia* est appelée, par grâce, à devenir « un seul Homme Nouveau » (one new man) (*Ép* 2, 15) et à revêtir collectivement « l'Homme Nouveau » (*Ép* 4, 24)⁵.

Plus encore, poursuit Merton, c'est toute l'humanité, en ce mystère de la Nativité, qui par grâce, entre en « un âge nouveau » (new age), un temps eschatologique, que Merton décrit ainsi :

It is in this sense that the message of Christmas is eschatological: it is the revelation and celebration of the new age in which we live, in which our humanity has been restored to us untrammled and disentangled, in Christ. The sense of new birth and of childhood which is communicated by the perfect literary artistry of Luke conveys to us this truth. In hearing the account of the Nativity in Luke, we are stirred not only by the literary quality of the words cut even more by the theological undertones of this profound message which is in fact completely revolutionary and which the Church alone can fully understand: we are created anew in the incarnation of the Word. Our humanity has been seized and taken up by the person of the Word. Humanity can never be the same after this fact. The possibilities of life and fulfillment which had been closed in Adam, and to which no religious philosophy, no mystery cult, no mystic wisdom could

¹ T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 86.

² T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 86-87.

³ T. MERTON. «The Testing of Ideals», *Life and Holiness*, Part II, [...], 1963, p. 37.

⁴ T. MERTON. «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 220-232.

⁵ *Ép* 2, 15: « cette Loi des préceptes avec ses ordonnances, pour créer en sa personne les deux en un seul Homme Nouveau, faire la paix. »

T. MERTON. «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 226.

reopen the way, can become ours again *simply because we are men*, now that Christ has become man.¹

C'est donc individuellement et collectivement, dans la pensée mertonienne, que les chrétiens sont appelés à grandir sur leur chemin de sainteté. C'est ce que confirme sans équivoque Merton, dans une courte mais dense réflexion sur la perfection chrétienne dans laquelle il exploite à cette fin, la parabole de la vigne et de ses branches (*Jn 15*)².

Chez Merton, cette conversion ne peut que s'ouvrir sur une dimension collective. À cet égard, une urgence se fait sentir dans les propos de Merton. L'Église institutionnelle doit elle aussi oser ce chemin de « renaissance », conclut-il. Il en va de sa propre fécondité, poursuit clairement Merton, alors qu'il fait siennes, en les commentant, les paroles du théologien protestant allemand, Dietrich Bonhoeffer, insistant sur les voies privilégiées du silence³ et du retour aux sources que ce silence provoque⁴.

Il conclut alors sa réflexion avec les propos mêmes de Bonhoeffer :

“Christianity today will be confined to praying for and doing right by our fellow men. *Christian thinking, speaking and organization must be reborn out of this praying and this action.*” He adds that out of this silent prayer and work will come a whole new language of faith. “We are not yet out of the melting pot and every attempt to hasten matters will only *delay the Church's conversion and purgation.* It is not for us to prophesy the day, but the day will come when men will be called to utter the word of God with such power as will change and *renew the world.* It will be a new language which will horrify men and yet overwhelm them by its power . . . a language which proclaims the peace of God with men and the advent of his Kingdom [...].⁵

ix) La nouvelle naissance : la voie royale du silence

Ces derniers propos mertonniens sur le pouvoir régénérateur du silence, pour l'*Ecclesia*, laissent soupçonner toute l'importance que Merton, le moine-contemplatif, accorde au

¹ T. MERTON. «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 225-226. La mise en italique l'a été par Merton et le soulignement l'a été par l'auteur de la présente recherche.

² T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 330 col. 2.

³ T. MERTON. «Creative Silence», *Love and Living*, [...], 1985 (≈1968), p. 44.

⁴ T. MERTON. «Creative Silence», *Love and Living*, [...], 1985 (≈1968), p. 45.

⁵ T. MERTON. «Creative Silence», *Love and Living*, [...], 1985 (≈1968), p. 45. Les mises en relief l'ont été par l'auteur de la présente recherche.

silence comme voie privilégiée de rencontre de soi, de Dieu et de son Esprit. Merton ne cesse d'inviter ses lecteurs de tous horizons, tant en Occident¹ qu'en Orient², à oser le silence intérieur. C'est leur part de responsabilité dans ce processus de renaissance. Car, leur confie-t-il, c'est dans ce silence intérieur que l'humain est révélé à lui-même en sa véritable identité³, et que son Dieu s'y révèle à la fois présent, agissant et aimant⁴. Et c'est dans ce silence intérieur que, d'une part, la personne humaine peut naître à la relation à ce Dieu qui a établi en elle sa demeure, et que, d'autre part, l'humain se voit grandir en, à et par cette relation⁵. Aussi Merton dévoile à ses lecteurs japonais et à ses compatriotes en 1966, l'incroyable fécondité du silence intérieur.

Il leur confie alors les fruits de sa propre expérience et leur écrit :

When there is no silence, then the One Word which God speaks is not truly heard as Love. [...] silent is His speech that, to our way of thinking, His speech is no speech, His hearing is no-hearing. Yet in His Silence, in the abyss of His one Love, all words are spoken and all words are heard. Only in this silence of infinite Love do they have coherence and meaning. [...]

Even though one may be a learned man and may have profound knowledge of many subjects, and many "words," this is of no value; it has no central meaning, if the One Word, Love, has not been heard. *That One Word is heard only in the silence and solitude of the empty heart*, the selfless, undivided heart, the heart that is at peace, detached, free, without care.⁶

avant d'insister à nouveau quelque temps avant son décès sur l'indispensable et incontournable voie du silence, dont il décrit une fois de plus les fruits de renaissance et

¹ T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 35-56; «Creative Silence», *Love and Living*, [...], 1985 (≈1968), p. 38-45; *Contemplative Prayer*, [...], 1969, 144 p. ; «Love and Solitude», *The Critic*, vol. 25, 1966, p. 31-37; *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, 297 p.

² T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 87-99.

³ T. MERTON. «Creative Silence», *Love and Living*, [...], 1985 (≈1968), p. 41.

⁴ T. MERTON. «Love and Solitude», [...], 1966, p. 31-37; «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 87-99.

⁵ T. MERTON. «Five Texts on Contemplative Prayer», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 87; «Love and Solitude», [...], 1966, p. 33. 34 et 36.

⁶ T. MERTON. «Love and Solitude», [...], 1966, p. 33- 34; «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 93-94. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

d'approfondissement. Il commence alors par exposer les effets du silence sur le « naître à soi » :

With this inner self we have to come to terms *in silence*. That is the reason for choosing silence. In silence we face and admit the gap between the depths of our being, which we consistently ignore, and the surface which is untrue to our own reality. We recognize the need to be at home with ourselves in order that we may go out to meet others, not just with a mask of affability, but with real commitment and authentic love.

If we are afraid of being alone, afraid of silence, it is perhaps because of our secret despair of inner reconciliation. If we have no hope of being at peace with ourselves in our own personal loneliness and silence, we will never be able to face ourselves at all: we will keep running and never stop.¹

avant d'en souligner l'importance pour le « naître à Dieu » :

And this *flight from the self* is, as the Swiss philosopher Max Picard pointed out, a "*flight from God.*" After all, *it is in the depths of conscience that God speaks*, and if we refuse to open up inside and look into those depths, we also refuse to confront the invisible God who is present within us. This refusal is a partial admission that we do not want God to be God any more than we want ourselves to be our true selves.²

x) La nouvelle naissance : la voie privilégiée de la contemplation

En invitant ses lecteurs et lectrices à faire silence et à entrer en leur silence intérieur pour se laisser rejoindre Dieu et se laisser rejoindre par Dieu, en ce Silence qui le caractérise, Merton leur trace la voie vers la contemplation, et leur en ouvre le chemin. Pour Merton et tous les grands spirituels, ce chemin de contemplation en est un d'une incontestable et très riche fécondité humaine et spirituelle. Aussi, Merton n'hésite pas à aborder directement cette réalité de la prière contemplative et à inciter son vaste public, à oser une telle forme de prière, trop longtemps confinée aux cloîtres³. C'est l'objectif qu'il s'était fixé en rééditant en 1962, sous le titre de *New Seeds of Contemplation*, sa première

¹ T. MERTON. «Creative Silence», *Love and Living*, [...] 1985 (≈1968), p. 41. La mise en italique l'a été par Merton et le soulignement l'a été par l'auteure de la présente recherche.

² T. MERTON. «Creative Silence», *Love and Living*, [...] 1985 (≈1968), p. 41. Les mises en relief l'ont été par l'auteure de la présente recherche.

³ T. MERTON. «Author's Note», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. xiii; «Introduction», *Contemplative Prayer*, [...], 1969, p. 19-20.

monographie sur le sujet, publiée quelques treize ans auparavant sous le titre de *Seeds of Contemplation* (1949)¹. Et c'est l'objectif qu'il a poursuivi en fin de vie, en consentant à la publication, à l'intention de ses compatriotes, de l'intégrale de *The Climate of Monastic Prayer* (1969), qu'il destinait initialement aux moines et moniales. Moyennant quelques changements de détails, écrit W. Shannon, cette monographie a été rééditée la même année pour le vaste public mertonien, sous le titre de *Contemplative Prayer* (1969)².

Chez Merton, le moine-contemplatif, la prière contemplative occupe une place centrale et capitale dans le processus du « naître à Dieu et à l'Esprit ». D'une part, parce que c'est en et par cette prière contemplative, que s'amorce la véritable relation de cœur avec Dieu. C'est le message mertonien livré dans *Contemplative Prayer* (1969). D'autre part, parce que c'est en ce cœur à cœur avec Dieu que s'opère la *metanoia* du cœur humain, puisque fondamentalement cette *metanoia* du cœur ne peut être que l'œuvre de Dieu-Amour, rencontré et accueilli à l'intime de soi, c'est-à-dire au cœur de son « vrai moi ». C'est l'affirmation récurrente de Merton tout au long des années, tant dans *The Inner Experience. Notes on Contemplation* (2003 [1959])³, dans *New Seeds of Contemplation* (1962)⁴, dans « *Contemplation in a World of Action* » (1971 [1968])⁵ et dans *Contemplative Prayer* (1969).

¹ T. MERTON. *Seeds of Contemplation*, New York, A Dell Book, 1949, 190 p. Une étude comparative de ces deux monographies jumelles : *Seeds of Contemplation* et *New Seeds of Contemplation* a été publiée par Donald Grayston en 1974 et approfondie par ce même auteur en 1975. D. GRAYSTON. «The Making of a Spiritual Classic: Thomas Merton's *Seeds of Contemplation* and *New Seeds of Contemplation*», *Sciences religieuses/Studies in Religion*, vol 3, n° 4, 1974, p. 339-356; «Nova in Novibus: The New Material in Thomas Merton's *New Seeds of Contemplation*, *Cistercian Studies*, vol. 10, n°s 3-4, 1975, p. 190-206. Déjà, en 1948, Merton avait publié un livret de 25 pages sur la contemplation, sous le titre de *What is Contemplation?* T. MERTON. *What is Contemplation?*, Notre Dame, Indiana, St. Mary's College, 1948, 25 p. Informations recueillies dans W. H. SHANNON. «What is Contemplation?», *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, 527-528.

² W. H. SHANNON. «Climate of Monastic Prayer, The», *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 64-65.

³ T. MERTON. «Five Texts on Contemplative Prayer», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 86-88

⁴ T. MERTON. «Life in Christ», *New Seeds of Contemplation* [...], 1962, p. 158.

⁵ T. MERTON. «Contemplation in a World of Action», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971 (1968), p. 160-161.

xi) La nouvelle naissance : une réponse d'amour à l'irruption de l'Amour

Lorsque Merton aborde la réalité de la contemplation et ses fruits de transformation du cœur humain, il attire l'attention de ses lecteurs sur la réalité amoureuse qui la caractérise, l'anime et la sous-tend. Si l'humain se voit et se sent subitement répondre par l'amour, à cette Présence qui se dévoile mystérieusement à l'intime de lui, c'est parce que cette Présence est l'Amour même¹. En effet, précise Merton, c'est justement parce que le cœur humain est touché par l'Amour et parce qu'il fait l'expérience unique d'un tomber-en-amour avec cette Présence vivante en lui², que l'humain se sent tout à coup « renaître », prendre vie, et qu'il assiste à ce « retournement du cœur », typique de la conversion religieuse. C'est après avoir fait l'expérience humaine de ce tomber-en-amour avec une étudiante infirmière, lors d'une hospitalisation au printemps 1966³, que Merton décrit de façon très convaincante et convaincue les inimaginables fruits de transformations humaines liés à l'irruption de l'amour humain ou divin, dans le cœur de la personne humaine⁴.

Tout en prenant soin de bien préciser que l'humain peut tomber-en-amour, soit avec Dieu, soit avec un autre humain, Merton commence par préciser ce qu'il entend par ce tomber-en-amour. Il le décrit éloquemment en ces termes très concrets :

To speak of “falling into” something is to shift responsibility from your own will to a cosmic force like gravitation. You “fall” when you are carried off by a power beyond your control. Once you start you can't stop. You're gone. You don't know where you may land. [...]

¹ T. MERTON. «Contemplation in a World of Action», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971 (1968), p. 160; «Five Texts on Contemplative Prayer», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 87-88; «Life in Christ», *New Seeds of Contemplation* [...], 1962, p. 158; «Love and Solitude», [...], 1966, p. 34 et 37.

² T. MERTON. «Love and Need : Is Love a Package or a Message?», *Love and Living*, [...], 1985 (1966), p. 27.

³ Plusieurs extraits du journal personnel de Merton témoignent de son tomber-en-amour avec cette jeune infirmière et plusieurs chercheurs abordent cet événement de la vie de Merton. Les extraits du journal personnel de Merton faisant état de cette aventure amoureuse ont été publiés dans T. MERTON. *Learning to Love. Exploring Solitude and Freedom, 1966-1967, The Journals of Thomas Merton*, vol. 6, C. M. Bochen (ed.), San Francisco, Harper, 1997, p. 378 sous l'item « M. ». Parmi les chercheurs qui traitent de ce tomber-en-amour de Merton mentionnons : C. BOCHEN. « M. », *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 276; A. T. PADOVANO. «The Eight Conversions of Thomas Merton», *The Merton Seasonal*, vol. 25, n° 2, 2000, p. 13-14; K. C. RUSSEL. «Assessing Thomas Merton's First Year as a Hermit», *Église et Théologie*, n° 27, 1996, p. 71-97.

⁴ T. MERTON. «Love and Need : Is Love a Package or a Message?», *Love and Living*, 1985 (1966), p. 27.

The expression to “fall in love” reflects a peculiar attitude toward love and toward life itself – a mixture of fear, awe, fascination, and confusion. It implies suspicion, doubt, hesitation, in the presence of something unavoidable – yet not fully reliable. For *love takes you out of yourself. You lose control.* You “fall.” You get hurt. It upsets the ordinary routine of life. You become emotional, imaginative, vulnerable, foolish. You are no longer content to eat and sleep, make money and have fun. You now have to let yourself be carried away with this force that is stronger than reason and more imperious even than business!¹

Puis, il insiste sur l'importance de l'amour dans la vie humaine :

But the question of love is one that cannot be evaded. Whether or not you claim to be interested in it, from the moment you are alive you are bound to be concerned with love, because love is not just something that happens to you: *it is a certain special way of being alive.*

Love is, in fact, an intensification of life, a completeness, a fullness, a wholeness of life. We do not live merely in order to vegetate through our days until we die. Nor do we live merely in order to take part in the routines of work and amusement that go on around us. We are not just machines that have to be cared for and driven carefully until they run down. In other words, life is not a straight horizontal line between two points, birth and death. Life curves upward to a peak of intensity, a high point of value and meaning, at which all its latent creative possibilities go into action and the person transcends himself or herself in encounter, response, and communion with another. It is for this that we came into the world – this communion and self-transcendence. We do not become fully human until we give ourselves to each other in love. [...]

Love is our true destiny. We do not find the meaning of life by ourselves alone – we find it with another. We do not discover the secret of our lives merely by study and calculation in our own isolated meditations. The meaning of our life is a secret that has to be revealed to us in love, *by the one we love.*²

¹ T. MERTON. «Love and Need : Is Love a Package or a Message?», *Love and Living*, 1985 (1966), p. 26. La mise en relief l'a été par l'auteure de la présente recherche.

² T. MERTON. «Love and Need : Is Love a Package or a Message?», *Love and Living*, 1985 (1966), p. 27. Les mises en italique l'ont été par Merton et le soulignement l'a été par l'auteure de la présente recherche.

Et enfin, il pose son regard sur les nombreux fruits de transformation inhérents à ce tomber-en-amour dont : la transformation des pensées et comportements¹, la croissance en maturité jusqu'au don de soi², et la révélation de sa véritable identité et de son plein sens³. Ce qui lui fait ainsi conclure ses propos, en réaffirmant la capacité transformante de l'amour libéré dans l'humain. Il affirme alors :

Love, then, is a transforming power of almost mystical intensity which endows the lovers with qualities and capacities they never dreamed they could possess. [...] Love is not only a special way of being alive, it is *the perfection of life*. He who loves is more alive and more real than he was when he did not love.⁴

Comme nous venons de le voir, tant dans la pensée mertonienne que dans l'expérience de vie de Merton⁵, ce tomber-en-amour avec Dieu occupe une place capitale. Or c'est justement à cause de la nature même de ce tomber-en-amour, véritable plongée dans l'amour divin, insiste Merton, que peut s'expliquer la mutation conséquente qu'il provoque dans le cœur humain, le faisant passer d' « un cœur de pierre », à « un cœur de chair » (*Ez* 1, 19; 36, 26)⁶. C'est le message que Merton livre à ses publics japonais et américain en 1966, alors qu'en pleine tourmente amoureuse, il commente brièvement

¹ T. MERTON. «Love and Need : Is Love a Package or a Message?», *Love and Living*, 1985 (1966), p. 28.

² T. MERTON. «Love and Need : Is Love a Package or a Message?», *Love and Living*, 1985 (1966), p. 34.

³ T. MERTON. «Love and Need : Is Love a Package or a Message?», *Love and Living*, 1985 (1966), p. 35.

⁴ T. MERTON. «Love and Need : Is Love a Package or a Message?», *Love and Living*, 1985 (1966), p. 35. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

⁵ Il est important de rappeler qu'outre son expérience humaine d'être tombé en amour en 1966, Merton, après une adolescence et une vie de jeunesse tumultueuse, a fait l'expérience d'une véritable conversion religieuse qu'il décrit très bien dans son autobiographie *The Seven Storey Mountain* (1948). T. MERTON. *The Seven Storey Mountain*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1948, 429 p. Aussi Merton a été rapidement reconnu comme un moine-converti, une sorte d'Augustin du XX^e siècle, comme nous l'avons exposé dans la première partie de cette recherche. Rappelons également que c'est dans la foulée de cette rencontre avec Dieu que Merton a décidé de sa vocation monastique. Plusieurs chercheurs, comme nous l'avons mentionné dans la première partie de notre recherche ont analysé et réfléchi sur l'homme et sa conversion. L'un d'eux, Walter Conn, tout en s'inspirant de l'approche lonerganienne de la conversion et en s'appuyant sur les recherches des grands psychologues du développement a confirmé l'existence chez Merton d'une véritable conversion religieuse dont il décrit plusieurs grands traits dans le cadre de plusieurs publications : W. CONN. «Christian Conversion : Development and Theological Reflections on Young Thomas Merton», *Perkins Journal*, vol. 36, Fall 1983, p. 11-23; «Merton's "True Self": Moral Autonomy and Religious Conversion», *The Journal of Religion*, n° 65, 1985, p. 513-529; *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender* [...], 1986, iii + 347 p.

⁶ T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 330, col. 1.

l'image johannique du grain de blé tombé en terre (*Jn 12, 24*)¹ et souligne avec force le pouvoir de dissolution de l'*ego*, en cette irruption de l'amour dans un cœur humain².

xii) La nouvelle naissance : un tomber-en-amour avec Dieu à couleur lonergannienne

Aux termes de cette description unique du tomber-en-amour que Merton livre dans « *Love and Need : Is Love a Package or a Message?* », nous ne pouvons ignorer l'extrême ressemblance de ce tomber-en-amour mertonien avec la description de ce même tomber-en-amour avec Dieu, proposée par Bernard Lonergan dans le cadre de sa définition de la conversion religieuse.

Ainsi s'exprime Bernard Lonergan, dans un langage cependant plus philosophique que celui, plus expérientiel, de Merton. Il écrit :

La conversion religieuse est le fait d'être saisi par la préoccupation ultime. Elle consiste à se mettre à aimer d'un amour transmondain (*other-worldly falling in love*), à s'abandonner de manière totale et permanente, sans condition, sans restriction et sans réserve. Cet abandon n'est pas, à proprement parler, un acte, mais plutôt un état dynamique qui est antécédent et principe par rapport à des actes subséquents. La conversion se révèle, après coup, comme un courant de fond de la conscience existentielle, comme l'acceptation inévitable d'une vocation à la sainteté, comme, peut-être, une simplicité et une passivité croissantes dans la prière. On l'interprète différemment selon les divers contextes des traditions religieuses. Pour les chrétiens, c'est l'amour de Dieu répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné. C'est un don de la grâce. Et depuis le temps d'Augustin, on fait une distinction entre grâce opérante et grâce coopérante. La grâce opérante a pour effet de *remplacer notre cœur de pierre par un cœur de chair* et ce remplacement dépasse l'horizon de notre cœur de pierre. La grâce coopérante, *c'est notre cœur de chair qui devient fécond en bonnes œuvres* moyennant l'exercice de la liberté humaine. La grâce opérante, c'est la conversion religieuse; la grâce coopérante, c'est la conversion qui se traduit en actes, c'est-à-dire le mouvement graduel vers une *pleine et complète*

¹ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...] 1981, p. 96; «*Love and Solitude*», [...], 1966, p. 37 col. 1.

² T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 96; «*Love and Solitude*», [...], 1966, p. 37 col. 1.

*transformation de toute notre façon de vivre et de sentir, de toutes nos pensées, paroles, actions et omissions.*¹

Et il poursuit en soulignant les fruits uniques de cette conversion religieuse, véritables expressions de ce tomber-en-amour avec Dieu :

La conversion religieuse transforme le sujet existentiel pour en faire un sujet en amour, *un sujet saisi, captivé, envoûté et possédé par un amour total* et donc transmondain. On trouve alors une nouvelle base pour évaluer et faire le bien. [...]

Il ne faut pas penser toutefois que la conversion religieuse ne représente rien de plus qu'un fondement nouveau et plus efficace pour la poursuite de fins intellectuelles et morales. *L'amour religieux est sans condition, sans restriction et sans réserve ; il se vit avec tout son cœur, toute son âme, toute sa pensée et toute sa force.* Cette absence de limites, bien qu'elle corresponde au caractère sans restriction du questionnement humain, n'appartient pas à ce monde. La sainteté abonde en vérité et en bonté, mais elle a une dimension qui lui est propre. Elle est plénitude, joie, paix, béatitude transmondaines. Dans l'expérience chrétienne, ces sentiments proviennent du fait que *nous sommes en amour avec un Dieu mystérieux et insaisissable.*²

xiii) La nouvelle naissance : de multiples expressions à la transformation du cœur humain

Touché par l'amour de Dieu, transformé par cette plongée dans l'amour et cette irruption de l'amour, dans un cœur qui bascule dans l'amour, l'humain se voit largement et profondément renouvelé, rappelle Merton tout au long de ses écrits. Aussi, multiplie-t-il les expressions pour traduire toutes ces nouveautés induites dans le cœur humain et dans la vie humaine; et il n'hésite aucunement à lier conversion chrétienne et nouveauté permanente. C'est le message qu'il livre en 1967, à ses lecteurs et lectrices, alors qu'il leur affirme :

If we consider the true meaning of the first word in the christian message of salvation *metanoiete*, 'repent', we see that it is a summons to a complete change of life both for the individual and

¹ B. J. F. LONERGAN. « Conversion et désintégration », *Pour une Méthode en théologie*, [...], 1978 (1972), p. 275-276. Les mises en relief l'ont été par l'auteure de la présente recherche.

² B. J. F. LONERGAN. « Conversion et désintégration », *Pour une Méthode en théologie*, [...], 1978 (1972), p. 277. Les mises en relief l'ont été par l'auteure de la présente recherche.

for society. [...] The summons to change, [...] is a summons to permanent newness of life.¹

Toutes ces nouveautés, Merton les nomme : « new being ² », « new man ³ », « new life ⁴ », « new creation ⁵ », « new law ⁶ », « new identity ⁷ », « new way, [...] new sanctity [...] ⁸ », « new level of being with God ⁹ », « new kind of existence, [...] new awareness of ourselves in Christ, [...] new meaning ¹⁰ », « renewed transformation ¹¹ », « renewal of the self [...] renewal of [the] person [and] of the community, [...] renewal of life ¹² », et « complete interior renewal of man by the Holy Spirit ¹³ ».

xiv) La nouvelle naissance : la part de responsabilité humaine

Si ce tomber-en-amour avec Dieu est pure gratuité de Sa part, pur don de Sa grâce, l'humain, répète sans cesse Merton, est invité à s'y préparer avec sérieux, détermination et constance, dans la foi et la charité. C'est sa part de responsabilité, car ce « naître à Dieu » ne peut être que le fruit d'un très étroit partenariat humano-divin. L'humain doit

¹ T. MERTON. «Christian Humanism», [...], 1967, p. 223. Les mises en relief l'ont été par Merton.

² T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 71; «Life in Christ», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 158; «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 290.

³ T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 41; «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 226; «Life in Christ», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 158; «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 331, col. 1; «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 291.

⁴ T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 79 et 81; «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 42 et 55; «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 291.

⁵ T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 71; «The Climate of Mercy. For Albert Schweitzer», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 212; «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 212; «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 289-290.

⁶ T. MERTON. «The Climate of Mercy. For Albert Schweitzer», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 209. 210; «The Testing of Ideals», Part II, *Life and Holiness*, [...], 1963, p. 35-39.

⁷ T. MERTON. «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 294.

⁸ T. MERTON. «Christian Ideals», », Part I, *Life and Holiness*, [...], 1963, p. 27.

⁹ T. MERTON. «Creative Silence», *Love and Living*, [...], 1985 (≈ 1968), p. 42.

¹⁰ T. MERTON. «Contemplation in a World in Action», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971 (1968), p. 161.

¹¹ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 114.

¹² T. MERTON. «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 289.

¹³ T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...] 1965, p. 330 col. 1.

désirer ardemment rencontrer son Dieu à l'intime de lui, poursuit Merton¹. Plus encore, il doit créer l'environnement intérieur propice à une telle rencontre, affirme Merton, chez qui, l'entrée en silence et dans le silence, et l'engagement à la prière du cœur constituent deux conditions d'extrême importance favorisant cette intimité divine. D'autres conditions s'ajoutent. Elles sont nombreuses et Merton y revient constamment dans ses écrits comme nous l'avons exposé antérieurement, en traitant du renoncement à soi. En effet, préparer le terrain à cette mystérieuse rencontre à l'intime de soi constitue l'objet de toute l'ascèse chrétienne. Et la vie de renoncement, plus spécifiquement le renoncement à son « moi extérieur », à ses façons de faire, de penser et d'être, répète Merton, en constitue une part importante². En effet, affirme Merton à répétition, la rencontre avec l'Hôte divin ne peut advenir qu'à l'intime du cœur humain, en ce lieu que Merton aime nommer le « vrai moi » ou le « moi intérieur ». D'où cette nécessité, cette obligation même, à laquelle fait face tout humain, poursuit Merton, de quitter son « faux moi », son extériorité, sa superficialité, pour oser la descente vers, et l'entrée en ce lieu trop souvent ignoré ou méconnu, qu'est le « vrai moi », terré au plus profond de lui-même³.

xv) La nouvelle naissance : au creux des douleurs de l'enfantement

Paradoxalement, ce passage de l'extériorité vers l'intériorité, ordonné au « naître à soi et à Dieu », malgré le fait qu'il soit porteur ou plutôt parce qu'il est porteur de la promesse d'une double naissance, à soi et à l'Amour divin dans l'Amour divin, ne peut advenir

¹ T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 49.

Cette part du désir comme condition favorisant la rencontre avec Dieu est traitée par Louis Roy dans sa monographie : *La foi en quête de cohérence* (1988). L'auteur aborde cette question du désir à l'intérieur de la première composante de l'expérience chrétienne, identifiée comme étant celle de la recherche. L. ROY. « Les composantes de l'expérience chrétienne », *La foi en quête de cohérence*, Montréal, Bellarmin, 1988, p. 27-29.

² T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 47; «Contemplation in a World of Action», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971 (1968), p. 161; «Detachment», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 210; «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963, p. 152; «Is the World a Problem?», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971 (1968), p. 155; «Mental Prayer», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 214; «Sharing the Fruits of Contemplation», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 268; «Solitude is not Separation», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 62; «The Testing of Ideals», *Life and Holiness*, Part II, [...], 1963, p. 60.

³ T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 47.

hors des douleurs propres à tout enfantement, rappelle Merton tout au long de ses écrits. C'est l'inévitable prise de la croix que nous avons traitée précédemment. Car pour naître à lui-même, répète Merton à la suite des grands spirituels et dans la foulée de la parabole johannique du grain de blé tombé en terre (*Jn* 12, 24)¹, l'humain doit mourir à lui-même. Pour naître à lui, l'humain, réaffirme constamment Merton, doit se dépouiller et être dépouillé de lui-même. C'est ce message très clair que Merton aime livrer en faisant appel à sa métaphore des « faux et vrai moi ». Pour ce faire, l'humain n'a d'autre choix que de s'engager, poursuit Merton, dans l'aride et exigeante traversée du désert² et accueillir dans la foi ces « nuits des sens et de l'esprit » dont parle les grands spirituels et sur laquelle Merton revient très fréquemment, entre autres dans *The Inner Experience. Notes on Contemplation* (2003 [1959]), dans *New Seeds of Contemplation* (1962) et dans *Contemplative Prayer* (1969)³.

xvi) La nouvelle naissance : l'œuvre de l'Esprit saint

Aux sources de ce renouvellement multifacette, multidimensionnel et en profondeur de la personne humaine : l'Esprit saint. C'est l'affirmation non équivoque de Merton, qui dans la foulée de la théologie paulinienne exposée en *Romains* 8⁴ et en *Galates* 5⁵, affirme clairement qu'il n'y a véritablement « d'homme nouveau » que s'il y a passage de l'assujettissement de la loi du péché – « old Law⁶ » - à une vie sous l'emprise de l'Esprit

¹ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966 », *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 96.

² T. MERTON. «The Night of the Senses », *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 235.

³ - Dans *Contemplative Prayer* (1969), Merton aborde cette réalité de la « nuit des sens et de l'esprit », entre autres : aux chapitres XIII, p. 95-96; XV, p. 111 et XVI, p. 122 et 126.

- Dans *The Inner Experience. Notes on Contemplation* (2003 [1959]), Merton aborde cette réalité de la « nuit des sens et de l'esprit », entre autres, dans «Christian Contemplation», p. 53; «Five Texts on Contemplative Prayer» p. 86. 87 et «The Paradox of the Illuminative Way», p. 93-94.

- Et dans *New Seeds of Contemplation*, Merton aborde cette réalité de la « nuit des sens et de l'esprit », entre autres, dans les chapitres suivants : «Detachment», p. 210; «Mental Prayer» p. 219; «The Night of the Senses», p. 233-234 et p. 238; «Pure Love», p. 275 et «Renunciation», p. 258.

⁴ *Rm* 8 traite de : *La Vie dans l'Esprit* .

T. MERTON. «The Climate of Mercy. For Albert Schweitzer», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 209-210; «Christian Ideals», *Life and Holiness*, Part I, [...], 1963, p. 31.

⁵ *Ga* 5 traite de : *La Liberté chrétienne et Liberté et Charité*.

T. MERTON. «Christian Ideals», *Life and Holiness*, Part I, [...], 1963, p. 31.

⁶ T. MERTON. «The Climate of Mercy. For Albert Schweitzer», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 208.

– « New Law » ou « perfect Law¹ ». Cette vie sous l’emprise de l’Esprit, Merton en décrit ainsi les facettes à ses lecteurs de *Life and Holiness* (1963) :

To “be perfect” then is not so much a matter of seeking God with ardor and generosity, as of being found, loved, and possessed by God, in such a way that his action in us makes us completely generous and helps us to transcend our limitations and react against our own weakness. We become saints, not by violently overcoming our own weakness, but by letting the Lord give us the strength and purity of his Spirit in exchange for our weakness and misery. Let us not then complicate our lives and frustrate ourselves by fixing too much attention on ourselves, thereby forgetting the power of God and grieving the Holy Ghost.²

xvii) La nouvelle naissance : devenir amour

Sous l’impulsion et la mouvance de cet Esprit du Père et du Fils, le chrétien en processus de renaissance vers sa pleine maturité, affirme Merton à ses publics oriental et occidental, est amené à progresser sur les voies de l’amour, jusqu’à devenir lui-même amour. C’est ce qu’il leur confie en 1967 et 1968 alors qu’il écrit :

The true Christian rebirth is a renewed transformation, a “passover” in which man is progressively liberated from selfishness and not only grows in love but in some sense “becomes love.” The perfection of the new birth is reached where there is no more selfishness, there is only love. In the language of the mystics, there is no more ego-self, there is only Christ; self no longer acts, only the Spirit acts in pure love. The perfect illumination is then the illumination of Love shining by itself. To become completely transparent and allow Love to shine by itself, is the maturity of the “New Man.”³

En présentant ainsi l’amour comme fruit principal et essentiel de la renaissance chrétienne, Merton circonscrit clairement les contours du christianisme. Dans la pensée mertonienne, le christianisme porte le sceau de l’Amour/amour et propose à ses

¹ T. MERTON. «The Climate of Mercy. For Albert Schweitzer», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 209.

² T. MERTON. «Christian Ideals», *Life and Holiness*, Part I, [...], 1963, p. 31-32. Les mises en relief l’ont été par l’auteur de la présente recherche.

³ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 114; «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1968, p. 294. Les mises en relief l’ont été par l’auteur de la présente recherche.

adhérents un parcours essentiellement centré sur l'Amour/amour : un Amour/amour reçu de Dieu et retourné à Lui¹ et un Amour/amour reçu de Dieu et partagé avec ses frères et sœurs en humanité². Quant à cet amour partagé en humanité, il constitue une obligation, insiste Merton, toujours soucieux de rappeler à ses lecteurs et lectrices les responsabilités fraternelles et sociales qui leur incombent dans leur « vie nouvelle » (*Rm* 6, 4) en, par et dans l'Esprit³.

xviii) La nouvelle naissance : devenir un « autre Christ »

Aux termes de ce long, exigeant et rude processus de naissance à soi et à Dieu, le chrétien, conclut Merton, dans cet « homme nouveau » qu'il s'efforce de devenir, est appelé non seulement à vivre parfaitement uni à Dieu et reflet de son image trinitaire⁴, mais également à se laisser devenir cet « autre Christ » dont parle l'apôtre Paul aux Galates (*Ga* 2, 20a)⁵. C'est cet idéal à atteindre que Merton propose aux disciples du Christ en chemin de renaissance. Il le fait en 1962, alors qu'il précise à ses lecteurs et lectrices ce qu'il entend par « complétude humaine »⁶. Il le fait en 1967 alors qu'il propose en ces termes une définition de la « nouvelle identité » chrétienne qu'il présente comme la finalité de la nouvelle naissance. Il écrit

One must be born of the Spirit who is free, and who teaches the inmost depths of the heart by taking that heart to Himself, by making Himself one with our heart, *by creating for us, invisibly, a new identity: by being Himself that identity.* (1 Corinthians 2, 6-16; II Corinthians 3: 12-18; Romans 8, 14-17, etc.)⁷

¹ T. MERTON. «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963, p. 156.

² T. MERTON. «The Climate of Mercy. For Albert Schweitzer», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 218.

³ T. MERTON. «The Climate of Mercy. For Albert Schweitzer», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 218; «Christian Humanism in the Nuclear Era», *Love and Living*, [...], 1985 (1966), p. 154-155.

⁴ T. MERTON. «From Faith to Wisdom», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 140.

⁵ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...] 1981, p. 114.

⁶ T. MERTON. «From Faith to Wisdom», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 140.

⁷ 2 Co 3, 12-18 :

12 En possession d'une telle espérance, nous nous comportons avec beaucoup d'assurance,

13 et non comme Moïse, qui mettait un voile sur son visage pour empêcher les fils d'Israël de voir la fin de ce qui était passager...

14 Mais leur entendement s'est obscurci. Jusqu'à ce jour en effet, lorsqu'on lit l'Ancien Testament, ce même voile demeure. Il n'est point retiré ; car c'est le Christ qui le fait disparaître.

En résumé

En somme et pour récapituler la pensée de Merton sur cette « nouvelle naissance » caractéristique de la *metanoia* chrétienne dans le cadre du présent volet de notre recherche, nous pouvons avancer qu'elle occupe, chez ce dernier, une place centrale alors que tous les disciples du Christ sont conviés à **une double naissance : naître à soi**, à son « vrai moi » et « **naître d'en haut** » (*Jn* 3, 3), à Dieu et à son Esprit, présents à l'intime du « vrai moi ». Si cette double naissance est favorisée par le renoncement à son « faux moi », à son extériorité et à sa superficialité, l'entrée en son silence intérieur, et par lui, dans la prière contemplative, s'avère être une condition essentielle à la rencontre de l'Hôte intérieur, à l'irruption de l'Amour divin au creux de son « vrai moi ». Or, c'est en et par ce tomber-en-amour avec Dieu, suscité justement par cette rencontre amoureuse à l'intime de lui, que le disciple du Christ se voit profondément transformé et radicalement renouvelé, passant d'une vie d'assujettissement à une vie libre, en et par l'Esprit (*Rm* 8; *Ga* 5), passant du « vieil homme » à « l'homme nouveau » (*1 Co* 2, 16; *Ép* 3, 16; 4, 24). S'ouvrant ainsi à l'Amour, croissant dans l'Amour et s'enfonçant dans l'Amour (*Ép* 3, 17-19), le chrétien devient à son tour amour, à l'image de l'Amour. Ainsi « **re-né** » **dans l'Esprit, dans l'Amour et la liberté, il s'ouvre à ses frères et sœurs en humanité**. Il se voit revêtir à leur égard un cœur de compassion qui le pousse à s'engager concrètement pour leur mieux être. En cette naissance continue, véritable fruit d'un partenariat humano-divin de tous les instants, le disciple du Christ devient progressivement cet « autre Christ », car ce n'est plus lui qui vit mais le Christ qui commence à vivre en lui (*Ga* 2, 20a). En cela, il retrouve sa ressemblance de création avec son Dieu.

15 Oui, jusqu'à ce jour, toutes les fois qu'on lit Moïse, un voile est posé sur leur cœur.

16 C'est quand on se convertit au Seigneur que le voile est enlevé.

17 Car le Seigneur, c'est l'Esprit, et où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté.

18 Et nous tous qui, le visage découvert, contemplons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, allant de gloire en gloire, comme de par le Seigneur, qui est Esprit.

T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 114. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

5.2.5 La nouvelle identité « en Christ »

Introduction

Le chrétien ne peut être engagé en son chemin de conversion sans ultimement devenir un « autre Christ ». Re-né par et dans le Souffle, et cheminant avec et à la suite du Christ sur un chemin de renoncement à soi et de prise de la croix, le chrétien, s'enfonçant dans le mystère du Christ vivant en lui, devra pourvoir s'écrier un jour avec l'apôtre Paul : « et ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi. » (*Ga 2, 20a*) En vivant du Christ, le chrétien revêt progressivement une nouvelle identité « christique », suffisamment importante pour que Merton l'aborde avec beaucoup de finesse en 30 des 33 documents choisis¹ et suffisamment riche théologiquement pour rendre très féconde sa réflexion sur le sujet. Aussi, Merton nous introduit dans une réflexion aux multiples facettes, toutes très étroitement liées les unes, les autres, s'appelant mutuellement et s'annonçant réciproquement, conviant par le fait même, le lecteur, la lectrice à se laisser conduire en douceur d'une facette à l'autre. Nous traiterons donc successivement de : i) de la nouvelle naissance à la nouvelle identité « en Christ », ii) la nouvelle identité « en Christ » : une dimension collective, iii) la nouvelle identité « en Christ » : une parfaite et radicale ressemblance au Christ, iv) la nouvelle identité « en Christ » : une vie d'intimité insoupçonnée avec Dieu, v) la nouvelle identité « en Christ » : l'œuvre de l'Esprit Saint, vi) la nouvelle identité « en Christ » : du « faux moi » au « vrai moi », vii) la nouvelle identité « en Christ » : le fruit d'une union mystique, viii) la nouvelle identité « en Christ » : ses fondements, ix) la nouvelle identité « en Christ » : une dimension communautaire, x) la nouvelle identité « en Christ » : le nécessaire enracinement en soi et en Dieu, xi) la nouvelle identité « en Christ » : le nécessaire renoncement à soi, xii) la nouvelle identité « en Christ » : la voie de l'amour, xiii) la nouvelle identité « en Christ » : une adhésion radicale à la personne du Christ, xiv) la nouvelle identité « en Christ » : un engagement de la liberté, xv) la nouvelle identité « en Christ » : un fruit de Dieu, xvi) et la nouvelle identité « en Christ » : la voie privilégiée de la contemplation.

¹ Le lecteur est invité à consulter l'Annexe n° 2 : Matériel soumis à l'étude pour chacun des trois volets de la recherche et l'Annexe n° 5 : Tableau du nombre de documents dans lesquels nous retrouvons l'une ou l'autre des cinq composantes de la triple clé biblique de *Mc 8, 34; Jn 3, 7* et *Ga 2, 20a* pour chacun des trois volets de la recherche.

i) De la nouvelle naissance à la nouvelle identité « en Christ »

Si, comme nous venons de le voir, les chrétiens sont conviés par Jésus lui-même, à « naître d'en haut » (*Jn 3, 7*) et à devenir de ce fait cet « homme nouveau » dont parle l'apôtre Paul, c'est en vue de devenir eux-mêmes « d'autres Christ »¹, poursuit Merton. Ultimement, répète-t-il tout au long de ses écrits, le disciple du Christ doit pouvoir affirmer avec l'apôtre Paul : « et ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi. » (*Ga 2, 20 a*)² Il ne suffit pas au disciple du Christ de « naître d'en haut », confie Merton à ses lecteurs japonais et à ses compatriotes en 1967 et 1968. Il lui faut tendre vers, et atteindre la perfection de cette « nouvelle naissance » que Merton définit ainsi, en faisant appel au langage de la mystique et en s'appuyant sur le concept du « moi » et de l'« *ego* ». Il écrit :

*The perfection of the new birth is reached where there is no more selfishness, there is only love. In the language of the mystics, there is no more ego-self, there is only Christ; self no longer acts, only the Spirit acts in pure love.*³

ii) La nouvelle identité « en Christ » : une dimension collective

Plus encore, poursuit Merton. Les disciples du Christ, collectivement, sont appelés à grandir ensemble, non seulement pour former Un seul corps « en Christ » (*Ga 3, 28*;

¹ T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 37 et 45; «Christian Humanism», [...], 1967, p. 226; «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 232; «The Mystery of Christ», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 156.

² Merton reprend textuellement ou cite explicitement cet extrait de Paul aux Galates à huit reprises dans le matériel retenu pour ce volet de la recherche, confirmant le titre du cinquième chapitre de la monographie d'Anne Carr : «“I Live Now Not I ...”», *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, p. 96-120.

T. MERTON. «Christ The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 86; «Christian Humanism», [...], 1967, p. 226; «The Contemplative Life in the Modern World», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1965), p. 223; «Love and Solitude», [...], 1966, p. 37 col. 1; «Pray for Your Own Discovery», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 41; «Preface to the Japanese Edition of *Seeds of Contemplation*, March 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 71; «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 96; «What Is Contemplation?», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 5.

³ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 113; «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 294. Les mises en relief l'ont été par l'auteure de la présente recherche.

Ép 2, 14-18)¹, où tous sont réunis sous un « seul chef, le Christ » (Ép 1, 10)², mais pour devenir communautairement « Un Christ », « One Christ » (Jn 17, 21-23; Ép 4, 13)³. C'est ce qu'affirme Merton, en prenant à plus d'une reprise, la parabole johannique de la vigne et de ses sarments (Jn 15, 1-6)⁴.

¹ Ga 3, 28 : « il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus. »

Ép 2, 14-18 :

- 14 Car c'est lui qui est notre paix, lui qui de deux réalités n'a fait qu'une, détruisant la barrière qui les séparait, supprimant en sa chair la haine,
 15 cette Loi des préceptes avec ses ordonnances, pour créer en sa personne les deux en un seul Homme Nouveau, faire la paix,
 16 et les réconcilier avec Dieu, tous deux en un seul Corps, par la Croix : en sa personne il a tué la Haine.
 17 Alors il est venu proclamer la paix, paix pour vous qui étiez loin et paix pour ceux qui étaient proches :
 18 par lui nous avons en effet, tous deux en un seul Esprit, libre accès auprès du Père.

T. MERTON. «The Climate of Mercy. For Albert Schweitzer», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 211; «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 79; «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 290.

² T. MERTON. «Christ. The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 74; «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 225; «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963, p. 111; «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 330 col. 2.

³ Jn 17, 20-23 :

- 20 Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, grâce à leur parole, croiront en moi,
 21 afin que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé.
 22 Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un :
 23 moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient parfaits dans l'unité, et que le monde reconnaisse que tu m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé.

Ép 4, 13 : « au terme de laquelle nous devons parvenir, tous ensemble, à ne faire plus qu'un dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu, et à constituer cet Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ. »

T. MERTON. «A Body of Broken Bones», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 77; «Christ. The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 65; «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 38; «Christian Humanism», [...], 1967, p. 225; «The Mystery of Christ», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 156 et 157; «We are One Man», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 65; «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 290.

⁴ Jn 15, 1-6 :

- 1 Moi, je suis la vigne véritable et mon Père est le vigneron.
 2 Tout sarment en moi qui ne porte pas de fruit, il l'enlève, et tout sarment qui porte du fruit, il l'émonde, pour qu'il porte encore plus de fruit.
 3 Déjà vous êtes purs grâce à la parole que je vous ai dite.
 4 Demeurez en moi, comme moi en vous. De même que le sarment ne peut de lui-même porter du fruit s'il ne demeure pas sur la vigne, ainsi vous non plus, si vous ne demeurez pas en moi.
 5 Moi, je suis la vigne ; vous, les sarments. Celui qui demeure en moi, et moi en lui, celui-là porte beaucoup de fruit ; car hors de moi vous ne pouvez rien faire.

iii) La nouvelle identité « en Christ » : une parfaite et radicale ressemblance au Christ

« Et ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi. » (*Ga 2, 20a*) Lorsque Merton s'appuie sur cette mystérieuse confiance de l'apôtre Paul, pour préciser l'objectif ultime de la *metanoia* chrétienne et l'objet de la nouvelle naissance qu'elle implique, quel message livre-t-il vraiment aux disciples du Christ? Bien sûr, Merton les invite à une parfaite ressemblance au Christ¹. Cette ressemblance lui apparaît d'ailleurs suffisamment importante pour qu'il la mentionne à deux reprises, en deux paragraphes consécutifs de son bref exposé populaire sur la perfection chrétienne².

Ressembler au Christ, dans la pensée mertonienne, peut vouloir dire épouser les pensées, les actions et les désirs du Christ³, revêtir le Christ⁴ ou vivre comme le Christ⁵. Cette ressemblance au Christ peut également signifier la « spiritualisation » ou la « divinisation » de l'humain dans le Christ⁶, divinisation rendue possible, affirme Merton, en cet événement unique de Dieu fait Homme, en ce Jésus fils de Marie⁷. Ce qui est sûr, c'est que dans la théologie mertonienne de la conversion chrétienne, la *metanoia* dépasse largement ce qui pourrait s'apparenter à une simple ressemblance éthique ou esthétique au Christ. Elle engage une transformation beaucoup plus radicale et profonde de la personne humaine. Une transformation qui touche le cœur humain et entraîne un véritable changement de direction de vie. Une transformation qui affecte les profondeurs

⁶ Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors comme le sarment et il se dessèche ; on les ramasse et on les jette au feu et ils brûlent.

T. MERTON. «Christ. The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 70; «Conclusion», *Life and Holiness*, [...], 1963, p. 157; «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 330 col. 2.

¹ T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 86; «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 38; «Christian Ideals», *Life and Holiness*, Part I, [...], 1963, p. 27.

² T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 331 col. 1.

³ T. MERTON. «Christian Ideals», *Life and Holiness*, Part I, [...], 1963, p. 3.

⁴ T. MERTON. «Christian Ideals», *Life and Holiness*, Part I, [...], 1963, p. 9.

⁵ T. MERTON. «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 79.

⁶ T. MERTON. «Christian Humanism», [...], 1967, p. 230; «The Testing of Ideals», *Life and Holiness*, Part II, [...], 1963, p. 60.

⁷ T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 38-40.

Merton approche d'une façon bien personnelle ce mystère de l'incarnation par le biais d'une herméneutique de l'Évangile lucanien de la Nativité. T. MERTON. «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 220-232.

humaines et impose une mutation réelle de la personne humaine. Bref, une transformation qui atteint l'humain dans son identité profonde, lui permettant de retrouver sa véritable identité « d'être », créé par Dieu, et d'enfant de Dieu¹, et rendant possible l'atteinte de sa complétude, de sa pleine stature et maturité comme être humain, poursuit Merton². Aussi, les pensées, les façons d'agir et de vivre de cet « homme nouveau », affirme Merton, ne sont plus de lui, mais de cet Hôte intérieur qui n'est désormais plus confiné à l'anonymat de sa mystérieuse demeure, dissimulée au tréfonds du cœur humain.

iv) La nouvelle identité « en Christ » : une vie d'intimité insoupçonnée avec Dieu

Ainsi, né à Dieu en lui et à lui-même en Dieu, cet humain « re-né », comme nous l'avons exposé précédemment, se voit progressivement engagé dans une vie de partenariat très étroit, plus encore, dans une vie d'intimité inimaginable et de tous les instants avec son Dieu. C'est ce partenariat très étroit et cette insoupçonnée intimité de tous les instants de l'humain avec son Dieu et de Dieu avec l'humain, que Merton cherche à faire saisir à ses lecteurs, en multipliant ses propres descriptions des interventions divines dans ce cœur humain « né d'en haut ». Merton s'arrête plus spécifiquement à l'action de Dieu dans ce cœur humain qui s'ouvre progressivement par la contemplation, à cette discrète Présence logeant au creux de son silence intérieur. Approfondissant cette vie contemplative à laquelle tous les humains sont conviés³, Merton amène ses lecteurs de *New Seeds of Contemplation* à réaliser jusqu'où peut les conduire cette intimité avec Dieu, alors qu'ils se voient disparaître pour laisser toute la place à Dieu comme il l'écrit :

So it is with one who has vanished into God by pure contemplation. God alone is left. He is the "I" who acts there. He is the one Who loves and knows and rejoices.

[...]

¹ T. MERTON. «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 225.

² T. MERTON. «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 225; «From Faith to Wisdom», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 140.

³ Cette insistance de Merton en faveur d'une démocratisation de la vie contemplative est clairement exprimée par Merton en introduction et conclusion de sa réflexion préliminaire introduisant *New Seeds of Contemplation*. Il commence par y écrire, comme mentionné précédemment : «the kind of considerations written in these pages ought to be something for which everybody, and not only monks, would have a great hunger in our time», avant de conclure : «the book [...] has no other end or ideal in view than what should be the ordinary fulfillment of the Christian life of grace, and therefore everything that is said here can applied to anyone, not only in the monastery but also in the world.» T. MERTON. «Author's Note», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. xiii et xv.

They see God. *He does their will, because His will is their own.*
He does all they want, because *He is the One Who desires all*
*their desires.*¹

v) La nouvelle identité « en Christ » : l'œuvre de l'Esprit saint

Pour d'autres, Merton centre ses propos sur l'œuvre de l'Esprit saint dans le cœur humain, car, affirme-t-il à ses lecteurs coréens : « God Himself lives in us, by His Holy Spirit .²» Aussi, n'est-il pas surprenant de l'entendre dire à ses compatriotes que c'est l'Esprit saint qui guide et exerce une réelle influence sur la vie des chrétiens³ et que c'est par cet Esprit que : « our thoughts are able to be those of Christ and our desires to be his desires⁴ » et que « Christ lives and acts [in us]⁵ ». Toujours très présent à son vécu relationnel avec Dieu, Merton ose quelques descriptions de ce rôle et de ces motions de l'Esprit saint dans le cœur de la personne humaine. Cette expérience, éclairée par l'expérience mystique de l'apôtre Paul (*Rm* 8, 1-17; *1 Co* 2, 6-16; *Ga* 5)⁶, Merton la communique à ses lecteurs et lectrices plus d'une fois. Il la leur partage en 1959, alors qu'il précise que l'Esprit saint, non seulement s'approprie l'esprit humain mais devient ce « moi spirituel » du croyant, le conformant ainsi au Christ⁷.

Il y revient auprès de son public japonais et de ses compatriotes en 1967 et 1968, alors qu'il leur rappelle qu'ils doivent se laisser revêtir une nouvelle identité christique par l'Esprit. Il leur écrit alors:

“You must be born of the Spirit.”

One must be born of the Spirit who is free, and who teaches the inmost depths of the heart by taking that heart to Himself, by

¹ T. MERTON. «Pure Love», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 286-287 et p. 288. Les mises en relief l'ont été par l'auteure de la présente recherche.

² T. MERTON. «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 77.

³ T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 86.

⁴ T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], p. 86.

⁵ T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959) p. 40.

⁶ T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959) p. 45-46; «Christian Ideals», *Life and Holiness*, Part I, [...], 1963, p. 31; «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963, p. 149.150; «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 114; «Rebirth and The New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 294-295.

⁷ T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959) p. 45.

making Himself one with our heart, *by creating for us, invisibly, a new identity: by being Himself that identity.* (1 Corinthians 2, 6-16; II Corinthians 3: 12-18; Romans 8, 14-17, etc.)¹

L'étonnante affirmation concernant la nouvelle identité de celui ou celle qui est « né d'en haut », Merton la reprend également à plusieurs reprises, comme pour indiquer qu'il l'endosse sans restriction et pour persuader ses lecteurs de l'impensable mais réelle métamorphose qui s'opère dans la personne humaine, grâce à cette nouvelle naissance à, et en l'Esprit de Dieu. Aussi la mentionne-t-il dès 1959, soulignant l'impensable réalité que l'Esprit de Dieu devient encore plus eux-mêmes qu'ils ne le sont².

¹ 1 Co 2, 6-16:

- 6 Pourtant, c'est bien de sagesse que nous parlons parmi les parfaits, mais non d'une sagesse de ce monde ni des princes de ce monde, voués à la destruction.
- 7 Ce dont nous parlons, au contraire, c'est d'une sagesse de Dieu, mystérieuse, demeurée cachée, celle que, dès avant les siècles, Dieu a par avance destinée pour notre gloire,
- 8 celle qu'aucun des princes de ce monde n'a connue—s'ils l'avaient connue, en effet, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la Gloire—
- 9 mais, selon qu'il est écrit, nous annonçons ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment.
- 10 Car c'est à nous que Dieu l'a révélé par l'Esprit ; l'Esprit en effet sonde tout, jusqu'aux profondeurs de Dieu.
- 11 Qui donc entre les hommes sait ce qui concerne l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même, nul ne connaît ce qui concerne Dieu, sinon l'Esprit de Dieu.
- 12 Or, nous n'avons pas reçu, nous, l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, pour connaître les dons gracieux que Dieu nous a faits.
- 13 Et nous en parlons non pas avec des discours enseignés par l'humaine sagesse, mais avec ceux qu'enseigne l'Esprit, exprimant en termes spirituels des réalités spirituelles.
- 14 L'homme psychique n'accueille pas ce qui est de l'Esprit de Dieu : c'est folie pour lui et il ne peut le connaître, car c'est spirituellement qu'on en juge.
- 15 L'homme spirituel, au contraire, juge de tout, et lui-même n'est jugé par personne.
- 16 Qui en effet a connu la pensée du Seigneur, pour pouvoir l'instruire ? Et nous l'avons, nous, la pensée du Christ.

2 Co 3, 12-18 :

- 12 En possession d'une telle espérance, nous nous comportons avec beaucoup d'assurance,
- 13 et non comme Moïse, qui mettait un voile sur son visage pour empêcher les fils d'Israël de voir la fin de ce qui était passager...
- 14 Mais leur entendement s'est obscurci. Jusqu'à ce jour en effet, lorsqu'on lit l'Ancien Testament, ce même voile demeure. Il n'est point retiré ; car c'est le Christ qui le fait disparaître.
- 15 Oui, jusqu'à ce jour, toutes les fois qu'on lit Moïse, un voile est posé sur leur cœur.
- 16 C'est quand on se convertit au Seigneur que le voile est enlevé.
- 17 Car le Seigneur, c'est l'Esprit, et où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté.
- 18 Et nous tous qui, le visage découvert, contemplons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, allant de gloire en gloire, comme de par le Seigneur, qui est Esprit.

T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 114. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

² T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 47-48.

Or c'est justement par le biais de l'Esprit de Dieu, pleinement et réellement accueilli à l'intime de lui, comme Souffle de Vie et véritable Source de ses pensées et de ses actions, que le disciple du Christ, comme l'écrit Merton : « has now become Christ the Son of God (Gal. 2 : 19-20).¹ » Ainsi la personne humaine « re-née de l'Esprit », devenue cet « homme nouveau » peut, avec l'apôtre Paul, affirmer : « Et ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi. » (*Ga* 2, 20a)

vi) La nouvelle identité « en Christ » : du « faux moi » au « vrai moi »

Cette personne humaine est devenue elle-même « Christ », fils ou fille dans le Christ (*Rm* 8, 15)², poursuit Merton, qui rivalise d'ingéniosité pour bien faire saisir à ses lecteurs, la teneur et la texture de cette inconcevable, invraisemblable et surprenante mutation à laquelle sont conviés tous les chrétiens. À cette intention, Merton exploite généreusement sa métaphore des « vrai et faux moi ³ », allant jusqu'à identifier le « vrai moi », tantôt à Dieu, tantôt au Christ, tantôt à l'Esprit. C'est ce qu'il avait soutenu en 1959 ⁴. C'est ce qu'il soutient, encore en 1962, à plus d'une reprise dans *New Seeds of Contemplation*, alors qu'il affirme que le Christ devient effectivement le « vrai moi » du chrétien⁵.

C'est ce qu'il reprend en 1965, alors que s'adressant à son public coréen, il soutient, en parlant de la vie chrétienne que « Jesus Christ is our new and hidden self⁶ » et que par conséquent : « their "self" is gradually destroyed and exchanged for another deeper self, the Spirit of Christ.⁷ » Et c'est ce qu'il exprime encore en 1967 et 1968, alors que

¹ T. MERTON. «Christian Humanism», [...], 1967, p. 226.

² T. MERTON. «The Contemplative and the Atheist», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971 (1968), p. 179.

³ Merton fait appel à sa métaphore des « vrai et faux moi » pour faire saisir la « nouvelle identité en Christ » dans 15 des 33 documents retenus pour ce volet de la recherche.

⁴ T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 47-48.

⁵ T. MERTON. «The Mystery of Christ», *New Seeds of Contemplation* [...], 1962, p. 154; «Life in Christ», *New Seeds of Contemplation* [...], 1962, p. 158.

⁶ T. MERTON. «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 78.

⁷ T. MERTON. «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 79.

définissant la < vraie foi chrétienne >, il précise que l'invisible « moi » de l'Esprit devient de plus en plus présent et actif dans la vie du croyant¹.

vii) La nouvelle identité « en Christ » : le fruit d'une union mystique

Pour éviter toute ambiguïté concernant cette nouvelle identité « en Christ », Merton n'hésite pas à préciser qu'elle n'est pas le fruit d'une union ontologique² mais bien celle d'une union mystique. C'est ce qu'il soutient clairement dès 1962, alors qu'il commence en présentant cette union mystique au Christ comme étant source réelle et principe véritable de vie chrétienne³ et qu'il poursuit, en appliquant à l'action de l'Esprit saint dans la vie du chrétien, la métaphore bien connue de la respiration, pour définir les modalités de la vie « en Christ ». Ainsi, décrit-il l'action de l'Esprit saint dans le cœur humain :

*Christ Himself, to use a metaphor based on Scripture, "breathes" in me divinely in giving me His Spirit. The ever renewed mission of the Spirit to the soul that is in the grace of Christ is to be understood by the analogy of the natural breath that keeps renewing, from moment to moment, our bodily life. The mystery of the Spirit is the mystery of selfless love. We receive Him in the "inspiration" of secret love, and we give Him to others in the outgoing of our own charity. Our Life in Christ is then a life both of receiving and giving. We receive from God, in the Spirit, and in the same Spirit we return our love to God through our brothers.*⁴

viii) La nouvelle identité « en Christ » : ses fondements

Si le disciple du Christ peut effectivement tendre et parvenir à cette nouvelle identité « en Christ », c'est d'une part, affirme Merton à ses lecteurs de *New Seeds of Contemplation* (1962), parce que Dieu porte en Lui le secret de l'identité humaine, rendant possible cette

¹ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 113-114. «Rebirth and the New Man in Christianity», [...] 1978 (1968), p. 294.

² Il semble y avoir ici une contradiction chez Merton puisqu'en 1963 dans «Christ, The Way», *Life and Holiness*, [...], 1963, p. 70, Merton fait allusion à l'existence chez l'humain d'une union ontologique avec Dieu.

³ T. MERTON. «Life in Christ», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 158-159.

⁴ T. MERTON. «Life in Christ», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 159. Les mises en relief l'ont été par l'auteure de la présente recherche.

confidence paulinienne, reprise fréquemment par Merton : « *Vivo, iam non ego, vivit vero in me Christus* (“I live, now not I, but Christ lives in me”). » (*Ga 2, 20a*)¹ C’est d’autre part, répète Merton, parce que le Christ Jésus s’est révélé et a été reconnu dès les origines du christianisme, comme étant « le Chemin, la Vérité et la Vie » (*Jn 14, 6*)² par la communauté johannique et, comme « la Vie », par l’apôtre Paul (*Ph 1, 21*)³.

C’est également, poursuit Merton, à cause de la réalité même de l’Incarnation du Fils, perçue et présentée par la Tradition chrétienne, comme fondement de cette « nouvelle naissance en Christ ». La portée de cet événement unique pour le salut de l’humanité, Merton la partage à ses lecteurs et lectrices, entre autres, dans : *The Inner Experience. Notes on Contemplation* (2003 [1959]), *New seeds of Contemplation* (1962), « The Good News of the Nativity » (1985 [1965]) et « Christian Humanism in the Nuclear Era » (1985 [1966]).

En cette première monographie - *The Inner Experience. Notes on Contemplation* (2003 [1959]) - Merton reprend et commente le très célèbre passage de saint Irénée : « God became man in order that man might become God. »⁴ En cette seconde monographie - *New Seeds of Contemplation* (1962) - Merton met en évidence la promesse de *Ga 2, 20a* cachée au creux et au cœur même de l’événement de l’Incarnation. À cet égard, il amorce sa réflexion, en précisant les contours de la venue dans le monde de l’homme-Dieu⁵, avant d’en dégager les conséquences pour la personne humaine dans cette affirmation :

For in becoming man, God became not only Jesus Christ but also potentially every man and woman that ever existed. In Christ,

¹ T. MERTON. «Pray for Your Own Discovery», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 41. La mise en italique l’a été par Merton.

² T. MERTON. «The Contemplative Life in the Modern World», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1965), p. 223; «The Life of Faith», *Life and Holiness*, Part IV, [...], 1963, p. 102; «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 330 col. 2; «Preface to the Japanese Edition of *Seeds of Contemplation*, March 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 71.

³ *Ph 1, 21* : « Pour moi, certes, la Vie c’est le Christ et mourir représente un gain. »
T. MERTON. «The Contemplative Life in the Modern World», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1965), p. 223; «Preface to the Japanese Edition of *Seeds of Contemplation*, March 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 71.

⁴ T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 38-39

⁵ T. MERTON. «The General Dance», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 293-294.

God became not only “this” man, but also, in a broader and more mystical sense, yet no less truly, “every man.”¹

Puis, dans sa courte réflexion intitulée : « The Good News of the Nativity » (1965), Merton porte son attention sur l’Incarnation, non plus sous les aspects de la mort et de la résurrection du Christ, comme dans *New Seeds of Contemplation*, mais sous l’angle de la Nativité. Aussi, commence-t-il sa méditation sur l’*Évangile de la Nativité*² en présentant cet *Évangile* d’une part, dans son ordonnance à la vie en plénitude et en abondance, sans limite et restriction (*Jn 10, 10*)³ et d’autre part dans son message central, exprimé avec force dans le « Prologue » de l’*Évangile selon saint Jean* (*Jn 1, 1-18*)⁴.

Enfin, dans les propos qu’il partage dans : « Christian Humanism in the Nuclear Era » (1966), Merton, prenant appui sur les écrits conciliaires (*Gaudium et Spes*), souligne à nouveau l’importance de ce mystère de l’Incarnation pour le devenir de chaque personne humaine et pour celui de toute l’humanité. Empruntant les mots mêmes des Pères

¹ T. MERTON. «The General Dance», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 294-295. La mise en relief l’a été par l’auteur de la présente recherche.

² T. MERTON. «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...] 1985 (1965), p. 223.

³ *Jn 10, 10* : « Moi, je suis venu pour qu’on ait la vie et qu’on l’ait surabondante. »

T. MERTON. «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...] 1985 (1965), p. 225.

⁴ *Jn 1, 1-18*:

1 Au commencement était le Verbe et le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu.

2 Il était au commencement auprès de Dieu.

3 Tout fut par lui, et sans lui rien ne fut.

4 Ce qui fut en lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes, et la lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l’ont pas saisie.

6 Il y eut un homme envoyé de Dieu ; son nom était Jean.

7 Il vint pour témoigner, pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui.

8 Celui-là n’était pas la lumière, mais il avait à rendre témoignage à la lumière.

9 Il était la lumière véritable, qui éclaire tout homme, venant dans le monde.

10 Il était dans le monde, et le monde fut par lui, et le monde ne l’a pas reconnu.

11 Il est venu chez lui, et les siens ne l’ont pas accueilli.

12 Mais à tous ceux qui l’ont accueilli, il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom,

13 eux qui ne furent engendrés ni du sang, ni d’un vouloir de chair, ni d’un vouloir d’homme, mais de Dieu.

14 Et le Verbe s’est fait chair et il a campé parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire, gloire qu’il tient du Père comme Unique-Engendré, plein de grâce et de vérité.

15 Jean lui rend témoignage et s’écrie : « C’est de lui que j’ai dit : Celui qui vient derrière moi, le voilà passé devant moi, parce qu’avant moi il était. »

16 Oui, de sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce pour grâce.

17 Car la Loi fut donnée par l’entremise de Moïse, la grâce et la vérité advinrent par l’entremise de Jésus Christ.

18 Nul n’a jamais vu Dieu ; le Fils Unique-Engendré, qui est dans le sein du Père, lui, l’a fait connaître.

T. MERTON. «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...] 1985 (1965), p. 229.

conciliaires, il n'hésite pas à affirmer : « Only in the Mystery of the Incarnate Word does the mystery of man take on light » (n. 22), et à conclure : « It is Christ, in fact, who restores to the human person his divine likeness and freedom, and it is only in Christ that the human family can attain to the peace and unity to which it is called by God. »¹

ix) La nouvelle identité « en Christ » : une dimension communautaire

Cette nouvelle identité « en Christ » doit également être saisie, insiste Merton, dans le contexte de la dernière supplication de Jésus à ses disciples, et son insistance à vivre **uni** et **un** « en Dieu » (*Jn* 17). C'est l'objet de cet extrait de la prière sacerdotale de Jésus, très souvent mentionné et cité par Merton² :

- 20 Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, grâce à leur parole, croiront en moi,
- 21 afin que tous soient un. *Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous*, afin que le monde croie que tu m'as envoyé.
- 22 Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un
- 23 *moi en eux et toi en moi*, afin qu'ils soient parfaits dans l'unité, et que le monde reconnaisse que tu m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé. (*Jn* 17, 20-23)

Lorsque Merton mentionne et cite ces quelques versets johanniques dans le contexte de la « nouvelle identité » des chrétiens « en Christ », c'est, d'une part, pour faire ressortir l'extraordinaire intimité divine à laquelle chacun d'eux est convié, selon les propos contenus dans ce verset : « ²¹ [...] Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé ». Et c'est, d'autre part et surtout, pour mettre en évidence le grand fruit d'**unité**³ de cette incroyable intimité soulignée par Jésus dans ces dernières confidences : « ²⁰Je ne prie pas pour eux

¹ T. MERTON. «Christian Humanism in the Nuclear Era», *Love and Living*, [...], 1985 (1966), p. 151.

² Merton mentionne les versets de *Jn* 17, 20-23 dans : T. MERTON. «Christian Humanism», [...], 1967, p. 225; «The Climate of Mercy. For Albert Schweitzer», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 112; «We Are One Man», «A Body of Broken Bones», «The Mystery of Christ», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 64, 77 et 157; «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 48.

³ L'importance de ce message d'unité en cet extrait de la prière sacerdotale est attestée par : H. van den BUSSCHE. « La prière sacerdotale (ch. 17) », *Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel*, [...], 1967, p. 458-460.

seulement, mais aussi pour ceux qui, grâce à leur parole, croiront en moi,²¹ afin que tous soient un. [...] ²²Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un ²³moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient parfaits dans l'unité. » (*Jn* 17, 20-23)

Merton accorde une extrême importance à ce grand rêve, ce grand désir d'unité « en Christ », exprimé par Jésus lui-même. Il le reprendra soit en termes pauliniens, soit en termes johanniques. Soit par le biais d'extraits de *Lettres de Paul*, aux Romains (*Rm* 12, 5)¹, aux Corinthiens (1 *Co* 12, 6; 15, 28)², aux Galates (*Ga* 3, 28)³ ou aux Éphésiens (*Ép* 1, 9-10 et 23; 2, 14-18; 3, 19; 4, 13 et 24)⁴. Soit à travers l'image de la vigne et de ses sarments (*Jn* 15, 1-6)⁵.

Or, l'Église porte en sa mission d'être « Corps du Christ », « Plénitude de Celui qui est rempli, tout en tout. » (*Ép* 1, 23) Aussi, Merton revient sans cesse sur cette réalité collective de l'Église : « Christ mystique »⁶, « One Mystical Christ, in Whom we all complete one another "unto a perfect man, unto the measure of the age of the fullness of Christ." ⁷ », comme l'écrit Merton, en citant l'*Épître aux Éphésiens* (*Ép* 4, 13). Or ce

¹ Il arrive quelques fois que Merton n'indique pas la provenance de ses citations bibliques qu'il place néanmoins entre guillemets. Nous en avons trouvé la provenance grâce à notre logiciel de *Bible : La Bible Online*, Version Premium 2006, Clé Multimédia, www.laBibleOnline.com

T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 65.

² 1 *Co* 12, 6 : « diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous. »

1 *Co* 15, 28 : « Et lorsque toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous. »

T. MERTON. «A Body of Broken Bones», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 70.

³ T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 65.

⁴ T. MERTON. «A Body of Broken Bones», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 70; «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 74; «The Climate of Mercy. For Albert Schweitzer», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 211; «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 213; «The Good News of the Nativity», *Love and Living* [...], 1985 (1965), p. 225 et 226; «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963, p. 111; «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 330 col. 2; «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 290.

⁵ T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 70; «Conclusion», *Life and Holiness*, [...], 1963, p. 157; «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 330 col. 2.

⁶ T. MERTON. «A Body of Broken Bones», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 70; «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 67; «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 38; «The Climate of Mercy. For Albert Schweitzer», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 211.212; «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 213; «The Mystery of Christ», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 157.

⁷ T. MERTON. «A Body of Broken Bones», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 70.

« Christ mystique », Merton l'identifie à « l'Homme Nouveau » paulinien (*Ép* 2, 15; 4, 24)¹. Cette Église, « Christ mystique », il aime aussi la présenter à ses compatriotes dans son mystère d'« Homme universel »², tout comme il aime leur rappeler ce ministère d'amour inconditionnel que Dieu lui a confié et lui confie encore à l'égard de toute l'humanité³. Il s'agit pour l'Église, poursuit Merton, d'incarner le même message d'amour que Dieu a humblement, discrètement et sobrement livré en et par l'incarnation de son Fils⁴. Cet amour reçu et partagé, idéalement cette circulation ininterrompue d'amour, poursuit Merton, définit l'apport inédit et unique de l'humanisme chrétien pour et dans l'aventure humaine.

C'est la confiance que Merton fait en 1965 à ses lecteurs coréens, en les initiant à l'essentiel du message chrétien, et de la vocation chrétienne toute centrée sur l'amour véritable de Dieu et des autres⁵. Et c'est la même confiance qu'il partage à nouveau en 1967 à ses lecteurs de *Spiritual Life*, alors qu'il décrit les contours de l'humanisme chrétien, insistant d'une part, sur l'amour de Dieu présent en l'Incarnation de son Fils et sur sa mystérieuse présence discrètement agissante à travers les humains dans l'humanité⁶ et soulignant d'autre part, la responsabilité des humains à se rendre disponibles à leurs frères et sœurs en humanité, pour permettre à Dieu de leur manifester son amour⁷.

¹ T. MERTON. «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 226.

² T. MERTON. «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 290.

³ T. MERTON. «Christian Humanism», [...], 1967, p. 229-230; «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 79.

⁴ T. MERTON. «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 231.

L'importance que Merton accorde à l'amour témoigne très concrètement de ses racines bénédictines et cisterciennes. Pour une exploration de ce thème de l'amour dans la tradition cistercienne, le lecteur pourrait consulter : A. LOUF. *La voie cistercienne. À l'école de l'Amour*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991 (1980), 170 p. et plus spécifiquement lire le chapitre IX, « *Fraterna Acies*, Les rangs fraternels », p. 130-149.

⁵ T. MERTON. «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 78-79

⁶ T. MERTON. «Christian Humanism», [...], 1967, p. 229.

⁷ T. MERTON. «Christian Humanism», [...], 1967, p. 230.

x) La nouvelle identité « en Christ » : le nécessaire enracinement en soi et en Dieu

Si, en cette nouvelle identité « en Christ », les disciples du Christ se voient engagés sur les chemins de l'amour, comme Merton le répète tout au long de ses écrits¹, c'est parce qu'en voie de dégagement de leur « faux moi »², avec ses réflexes extériorisant, objectivant et sa superficialité, les chrétiens sont amenés à rediriger leur attention vers leur propre terre intérieure, vers cette terre d'amour trinitaire et de révélation de l'amour divin³, dans laquelle ils sont appelés à s'enraciner. Or, c'est justement en cet enracinement en eux, en Dieu en eux, et par conséquent dans l'Amour, qu'ils peuvent véritablement devenir qui ils sont, et advenir en leur véritable identité, affirme explicitement Merton, à plusieurs occasions.

D'abord en 1959, alors que Merton identifie le « vrai moi » à « l'homme nouveau » « en Christ »⁴, et qu'il précise la responsabilité à laquelle fait face l'humain de se détourner de son « moi extérieur », pour, centrer toute son attention sur le dégagement de son « moi intérieur » associé explicitement à « l'homme nouveau » paulinien chez Merton⁵. Puis en 1962, alors que réfléchissant sur l'identité humaine, il ne peut que lier sainteté, « vrai moi » et Dieu⁶, affirmant sans hésitation que l'humain se découvre, en découvrant Dieu, et découvre Dieu, en découvrant son « vrai moi »⁷. Aussi, est-il amené à conclure à l'importance du « moi intérieur » pour amener l'humain à vivre « en Christ », comme il l'exprime en ses termes : « It is this inner self that is taken up into the mystery of Christ,

¹ Aux précédentes citations extraites de «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 75-80 et de «Christian Humanism», [...], 1967, p. 219-230, nous ajoutons : «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963, p. 113 et 148; «Is the World a Problem?», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971 (1966), p. 155-156; «Life in Christ», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 159; «Love and Solitude», [...], 1966, p. 34 col. 1 et p. 36; «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 94 et 96; «Solitude Is Not Separation», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 63; «The Testing of Ideals», *Life and Holiness*, Part II, [...], 1963, p. 50 et 51; «We Are One Man», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 65 et 67.

² T. MERTON. «Is the World a Problem?», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971 (1966), p. 155.

³ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 96 et 97.

⁴ T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 41.

⁵ T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 41.

⁶ T. MERTON. «Things in Their Identity», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 31.

⁷ T. MERTON. «Things in Their Identity», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 35-36.

by His love, by the Holy Spirit, so that in secret we live “in Christ.”¹ » Enfin, en 1966, alors qu’il invite ses lecteurs à entrer au plus profond d’eux-mêmes, non seulement pour se retrouver, mais également pour y retrouver et le monde et leurs frères et sœurs en humanité², et le Christ vivant en eux, car leur redit-il sans cesse : « I live, now not I, but Christ lives in me” Galatians 2: 20 »³.

xi) La nouvelle identité « en Christ » : le nécessaire renoncement à soi

Ainsi donc, pour advenir en sa « nouvelle identité » « en Christ », le disciple du Christ est appelé, rappelle sans cesse Merton, à préparer sa terre intérieure et à réunir les conditions favorisant et rendant féconde l’action de Dieu au creux de sa vie. Pour cette préparation, Merton privilégie, comme nous l’avons exposé précédemment, la voie du renoncement. Il s’agit, dans la pensée mertonienne, d’une pensée bien enracinée dans la tradition chrétienne et monastique, de renoncer au péché, à l’injustice, à l’esprit de violence, à celui de la luxure, aux tendances égoïstes, à la recherche du pouvoir, etc.⁴ Il s’agit également de renoncer à tout ce qui est superficiel et futile⁵, et d’aller jusqu’à renoncer à sa propre volonté et à ses ambitions personnelles⁶, poursuit Merton. Plus encore, Merton insiste, non seulement sur l’importance de renoncer à soi, c’est-à-dire à son « moi extérieur »⁷, comme nous l’avons mentionné antérieurement, mais également sur la nécessité, voire l’obligation, de se vider de soi-même ou plutôt de se laisser vider de soi-

¹ T. MERTON. «The General Dance», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 295.

² T. MERTON. «Is the World a Problem?», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971 (1966), p. 155-156.

³ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 96.

⁴ T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 41; «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 78; «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 116; «Preface to the Japanese Edition of *Seeds of Contemplation*, March 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 71.

⁵ T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 41.

⁶ T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 49; «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 78; «Solitude Is Not Separation», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 62.

⁷ T. MERTON. «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», [...], 1981, p. 78.

même¹, et de devenir « rien », pour laisser le Christ passer en soi. C'est ce que Merton affirme à ses compatriotes et à ses lecteurs japonais.

S'adressant aux premiers, il insiste en 1962 sur le nécessaire évidemment de soi et leur confie :

If, then, we want to seek some way of being holy, we must first of all renounce our own way and our own wisdom. *We must "empty ourselves" as He did. We must "deny ourselves" and in some sense make ourselves "nothing" in order that we may live not so much in ourselves as in Him.*²

avant de conclure :

I who am without love cannot become love unless Love identifies me with Himself. But if He sends His own Love, Himself, to act and love in me and in all that I do, then I shall be transformed, I shall discover who I am and *shall possess my true identity by losing myself in Him.*³

S'adressant aux seconds, il réaffirme en 1963 la nécessité de se vider de soi pour laisser le Christ vivre en soi. Il écrit à cet effet :

But if the Truth is to make me free, *I must also let go my hold upon myself, and not retain the semblance of a self which is an object or a "thing".* I too must be no-thing. And when I am no-thing, I am in the All, and Christ lives in me.⁴

xii) La nouvelle identité « en Christ » : la voie de l'amour

Mais, il y a plus que cette inévitable ascèse du renoncement, poursuit Merton. Le disciple du Christ est convié par Jésus lui-même, affirme Merton, à engager sa vie sur les voies de l'amour : celle de l'amour de Dieu et celle de l'amour de tous ses frères et sœurs en humanité, comme le rapporte unanimement les trois *Évangiles synoptiques* (Mt 22, 37-

¹ Cet évidemment de soi est très caractéristique de la spiritualité de Jean de la Croix : J.-G. BOUGEROL et J.-P. RENNETEAU. « Les Mendiants », *Encyclopédie des mystiques*, vol. II *christianisme occidental, ésotérisme, protestantisme, islam*, M.-M. Davy (éd.), Coll. « Petite Bibliothèque Payot », n° P 274, 1996 (1972), p. 195-201.

² T. MERTON. «Solitude Is Not Separation», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 62. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

³ T. MERTON. «Solitude Is Not Separation», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 63. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

⁴ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The Seven Storey Mountain*, August 1963», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 44-45. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

40; Mc 12, 28-31; Lc 10, 25-28)¹. « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit : voilà le plus grand et le premier commandement. Le second lui est semblable : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » (Mt 22, 37-39)², avait répondu Jésus aux pharisiens venus l'interroger. S'abandonnant en confiance à l'Amour divin³, ajoute Merton, le chrétien devient ainsi capable de répondre par l'amour⁴, à l'Amour divin et au non amour humain⁵.

xiii) La nouvelle identité « en Christ » : une adhésion radicale à la personne du Christ

Croire, croire en ce Dieu-Amour, croire en son Christ, poursuit Merton, occupe également une place d'extrême importance dans la vie du disciple du Christ. C'est Jésus lui-même qui exige de ses interlocuteurs, une telle foi, entre autres, dans le cadre de son discours sur le Pain de vie (Jn 6, 29-52)⁶, poursuit Merton. Et c'est ce que défend vigoureusement l'apôtre Paul (Ga 3, 11; 5, 6; Ph 3, 7-11)⁷, sur lequel Merton appuie ses propos concernant l'absolue nécessité pour tous disciples du Christ de croire en l'Envoyé de Dieu.

Ainsi, Merton prend-t-il le temps de souligner à ses lecteurs l'importance de la foi dans la vie chrétienne⁸, la situant au sein de la culture et de la société moderne¹, et insistant pour

¹ T. MERTON. «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963, p. 156; «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 328 col. 2; «Pure Love», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 288.

² Les mises en italique sont incluses dans le texte biblique lui-même.

³ T. MERTON. «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963, p. 156.

⁴ T. MERTON. «Christian Humanism», [...], 1967, p. 225 et 229-230; «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 96.

⁵ T. MERTON. «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 230-231.

⁶ Jn 6, 29-52 :

29 Jésus leur répondit : « L'œuvre de Dieu, c'est que vous croyiez en celui qu'il a envoyé. »
[...]

47 En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit a la vie éternelle.

T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 330 col. 2. H. van den Bussche, dans son chapitre III « Le miracle du pain et le discours du pain (ch. 6) », atteste de l'importance de la foi, en cette section de Jn 6. H. van den BUSSCHE. *Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel*, [...], 1967, p. 240-281.

⁷ Ga 3, 11: « Que d'ailleurs la Loi ne puisse justifier personne devant Dieu, c'est l'évidence, puisque le juste vivra par la foi; »

Ga 5, 6 : « En effet, dans le Christ Jésus ni circoncision ni incirconcision ne comptent, mais seulement la foi opérant par la charité. »

T. MERTON. «The Life of Faith», *Life and Holiness*, Part IV, [...], 1963, p. 91 et p. 100-101.

⁸ T. MERTON. «The Life of Faith», *Life and Holiness*, Part IV, [...], 1963, p. 91.

que les chrétiens ne se contentent pas du seul « nom » de chrétien. Au contraire, il les confronte aux exigences véritables de la foi chrétienne qu'il décrit ainsi :

A faith in what we do not "see," a faith in the transcendent and invisible God, a faith that goes beyond all proofs, a faith that demands an interior revolution of one's whole self and a reorientation of one's existence in a contrary sense to the orientation taken by mundane prejudice. Such faith as this is a complete acceptance not only of the existence of God as a convenient hypothesis which makes the cosmos seem intelligible, but as the center and meaning of all existence, and more particularly of our own life.²

Endossant les propos extrêmes de l'apôtre Paul aux habitants de Philippiques (*Ph 3, 7-11*), propos centrés sur une foi totale, radicale et sans nuance à la personne du Christ³, Merton met ainsi en évidence la radicalité de la foi du chrétien à l'égard de la personne du Christ. Il l'affirme très explicitement en ce commentaire à *Ph 3, 7-11*, alors qu'il écrit :

This characteristic passage from St. Paul shows how sweeping is the New Testament concept of faith. To Christian faith, Christ is everything, and all that is not from Christ or in Christ is nothing: it is less than nothing, it is "dung." Such strong expressions have come to seem forbidding to the modern believer. They are not often used in sermons and pious writings, because they give the impression of being "extreme." *And yet the Christian faith is itself "extreme," or at least absolute. Once it has "found" Christ, it sees the obligation to break completely with everything that is contrary to him, no matter how much this break may cost. It sees the obligation of unswerving fidelity to his love, no matter how difficult that fidelity may sometimes appear to be. Finally, it*

¹ T. MERTON. «The Life of Faith», *Life and Holiness*, Part IV, [...], 1963, p. 96-97.

² T. MERTON. «The Life of Faith», *Life and Holiness*, Part IV, [...], 1963, p. 96-97. La mise en relief l'a été par Merton et le soulignement par l'auteur de la présente recherche.

³ *Ph 3, 7-11*:

7 Mais tous ces avantages dont j'étais pourvu, je les ai considérés comme un désavantage, à cause du Christ.

8 Bien plus, désormais je considère tout comme désavantageux à cause de la supériorité de la connaissance du Christ Jésus mon Seigneur. A cause de lui j'ai accepté de tout perdre, je considère tout comme déchets, afin de gagner le Christ,

9 et d'être trouvé en lui, n'ayant pas comme justice à moi celle qui vient de la Loi, mais celle par la foi au Christ, celle qui vient de Dieu et s'appuie sur la foi ;

10 le connaître, lui, avec la puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances, lui devenir conforme dans sa mort,

11 afin de parvenir si possible à ressusciter d'entre les morts.

T. MERTON. «The Life of Faith», *Life and Holiness*, Part IV, [...], 1963, p. 100-101.

sees the need to rely completely on him in perfect trust, abandoning our whole life into his hands and letting him take care of us without our being able to see how he intends to do so. This is the genuine dimension of Christian faith.¹

Aussi, Merton résume-t-il ainsi l'essentiel de la foi chrétienne, en ses quelques mots marqués du sceau de la radicalité : « In every case this faith is simply a total, unswerving acceptance of the person of Christ as a source of salvific power and of new life.² »

En corollaire à l'exigence de la foi chrétienne d'adhérer inconditionnellement au Christ Jésus, le disciple du Christ, confie Merton à ses lecteurs japonais et coréens ainsi qu'à ses compatriotes, est convié, sur la base de la mort et de la résurrection du Christ à croire au surgissement de la vie au creux et au cœur même de l'expérience qu'il fait de mourir à lui-même³. C'est le sens de la parabole du grain de blé tombé en terre (*Jn* 12, 24) que Merton leur partage⁴ et que nous avons citée à quelques reprises. Ce faisant, il invite le chrétien à dépasser l'apparente morbidité de ce < mourir > à lui, pour y percevoir, par le biais de sa foi pleine d'espérance, les germes d'une « vie nouvelle » et la promesse d'une fécondité réelle et riche. À travers cette invitation, Merton propose aux croyants une façon plus constructive de vivre ces inévitables croix qui s'imposent à eux, en cette « nouvelle naissance » qu'ils sont appelés à mener à termes, pour devenir individuellement et collectivement cet « autre Christ ».

xiv) La nouvelle identité « en Christ » : un engagement de la liberté

Si le disciple du Christ, en son chemin de conversion, est invité à s'engager sur les voies du renoncement, de l'amour et d'une foi soutenue par l'espérance, c'est dans la liberté et en pleine lucidité qu'il doit s'y investir, affirme fréquemment Merton. Le chrétien est très

¹ T. MERTON. «The Life of Faith», *Life and Holiness*, Part IV, [...], 1963, p. 101. Les mises en relief l'ont été par l'auteur de la présente recherche.

² T. MERTON. «The Life of Faith», *Life and Holiness*, Part IV, [...], 1963, p. 102.

³ T. MERTON. «Love and Solitude», [...], 1966, p. 37, col. 1; «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 96; «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 78.

⁴ T. MERTON. «Love and Solitude», [...], 1966, p. 37, col. 1; «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 96.

souvent convié par ce dernier, à décider de ...¹, à consentir à ...², à choisir entre ...³, à devenir conscient de ...⁴, à laisser Dieu et l'Esprit agir ...⁵. D'où, ce titre très évocateur emprunté au livre du *Deutéronome* (*Dt 30, 19*)⁶, que Merton donne à un essai écrit à l'occasion de la parution de l'encyclique *Pacem in Terris*, et intitulé : « "... Therefore Choose Life" »⁷. L'importance que Merton accorde à la liberté du chrétien⁸, en sa suite du Christ, est tel que Merton aborde directement cette réalité et en souligne le grand potentiel de fécondité à la fois dans *Bible Today* en 1965 et dans *Spiritual Life* en 1967.

En 1965, il confronte ses lecteurs et lectrices à l'importance d'adhérer consciemment et librement au Christ, c'est-à-dire, à l'importance de se décider pour le Christ et de prendre cette décision en y engageant sa liberté⁹. Et en 1967, c'est après avoir placé ses lecteurs et lectrices vis-à-vis de la liberté même Dieu de « planter sa tente » parmi les humains, que Merton confirme à nouveau l'importance de cette liberté au cœur de la vie chrétienne¹⁰.

¹ T. MERTON. «Christian Humanism», [...], 1967, p. 225; «The General Dance», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 295; «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 226.

² T. MERTON. «A Body of Broken Bones», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 70; «Christ The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 72; «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 232; «Pray for Your Own Discovery», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 41.

³ T. MERTON. «The General Dance», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 295; «Pray for Your Own Discovery», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 41; «"... Therefore choose life"», *Therefore choose life, that thou mayest live, thou and thy seed" (Deut 30 : 19)*, [...], 1965, p. 51 et ss; «What Is Liberty? », *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 199-202.

⁴ T. MERTON. «The General Dance», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 295.

⁵ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 116.

⁶ *Dt 30, 19*: «call heaven and earth to witness against you this day, that I have set before thee life and death, the blessing and the curse: therefore choose life, that thou mayest live, thou and thy seed;»

⁷ T. MERTON. «"... Therefore choose life"», *Therefore choose life, that thou mayest live, thou and thy seed" (Deut 30 : 19)*, [...], 1965, p. 51 et ss.

⁸ Cette importance de la liberté dans la foi chrétienne est attestée par K. Rahner et H. Vorgrimler qui écrivent dans leur *Petit dictionnaire de théologie catholique* : « La liberté de l'homme relève, forcément de l'anthropologie, tant philosophique que théologique. [...] Renoncer à la liberté, ce serait donc renoncer à ce trait constitutif de l'essence de l'homme, et, en fin de compte, renoncer à soi-même. [...] La < liberté de choix > donnée à l'homme du fait qu'il est une personne spirituelle est aussi un présupposé – confirmé comme tel par la Révélation – de la possibilité de la faute (péché) et elle s'exerce et s'accomplit dans l'acceptation, dans la foi et l'amour, de la justification et dans tout acte salutaire. » K. RAHNER et H. VORGRIMLER. *Petit dictionnaire de théologie catholique*, [...], 1970 (1961), p. 255.

⁹ T. MERTON. «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 226.

¹⁰ T. MERTON. «Christian Humanism», [...], 1967, p. 225.

Mais définir la liberté humaine n'est point chose facile et Merton s'y emploie plus spécifiquement dans *New Seeds of Contemplation*, alors qu'il se pose directement la question : « What Is Liberty? »¹. Il y répond en précisant ce qu'elle n'est pas², et en en proposant une définition toute simple, centrée essentiellement sur la capacité de faire la volonté de Dieu³.

xv) La nouvelle identité « en Christ » : un fruit de Dieu

Autant Merton insiste sur la nécessaire responsabilité humaine en ce processus du naître à leur identité nouvelle « en Christ », autant il met l'accent sur l'indispensable part de Dieu, nécessaire à la vraie *metanoia* du cœur humain. Si, dans la pensée mertonienne, l'humain, comme nous venons de l'exposer, est appelé à préparer sa terre intérieure et à réunir les conditions favorisant et rendant féconde l'action de Dieu au creux de sa vie, c'est à Dieu, répète constamment Merton, que revient « de leur donner un cœur nouveau, de mettre en eux un esprit nouveau, d'extirper de leur chair le cœur de pierre et de leur donner un cœur de chair. » (Éz 11, 19; 36, 26)⁴. Merton multiplie les façons d'exprimer cette incontournable réalité de la conversion chrétienne, faisant intervenir, tantôt Dieu⁵, tantôt le Christ⁶, tantôt leur Esprit⁷. C'est une évidence pour Merton que seul Dieu, à la

¹ T. MERTON. «What Is Liberty? », *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 199-202.

² T. MERTON. «What Is Liberty? », *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 199.

³ T. MERTON. «What Is Liberty? », *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 200-201.

⁴ T. MERTON. «Perfection, Christian», *The Catholic Encyclopedia for School and Home*, [...], 1965, p. 330 col. 1.

⁵ T. MERTON. «A Body of Broken Bones», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 70-71; «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 1962, p. 42; «Christian Ideals», *Life and Holiness*, Part I, [...], 1963, p. vii; «Contemplation in a World of Action», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971 (1968), p. 165; «Five Texts on Contemplative Prayer», *The Inner Experience. Notes on Contemplation* [...], 2003 (1959), p. 88; «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963, p. 152-153; «Pray for Your Own Discovery», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 41; «Solitude Is Not Separation», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 63; «We Are One Man», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 64.

⁶ T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 71-72; «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 1962, p. 42; «Christian Humanism in the Nuclear Era», *Love and Living*, [...], 1985 (1966), p. 151; «Conclusion», *Life and Holiness*, [...], 1963, p. 159 et 162; «The Mystery of Christ», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 157.

⁷ T. MERTON. «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 75; «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 1962, p. 42 et 45; «The Contemplative and the Atheist», *Contemplation in a World of Action*, [...], 1971 (1968), p. 179; «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 226 et 232; «Life in Christ», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 158; «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October

fois Créateur¹, Christ et Esprit, peut permettre à l'humain et aux humains de devenir individuellement et collectivement cet « autre Christ ».

C'est ce qu'il atteste dès 1959, alors qu'il affirme que l'Esprit devient le « vrai moi » des chrétiens et les fait agir comme d'« autres Christ »². C'est ce quoi il insiste également en 1962, alors qu'il entretient ses lecteurs et lectrices sur la mystérieuse réalité ecclésiale du « Corps mystique » et souligne que seul le Feu divin peut purifier l'or et faire surgir une communauté humaine aux reflets de la vie trinitaire³.

xvi) La nouvelle identité « en Christ » : la voie privilégiée de la contemplation

Or, dans la pensée mertonienne, c'est dans et par la contemplation que peut le mieux être éveillé, s'actualiser et devenir pleinement fécond cet étroit partenariat humano-divin qui s'avère être la condition *sine qua non* de tout chemin de transformation en profondeur et durable du cœur humain. Aussi, Merton n'hésite aucunement à initier ses compatriotes aux rudiments de la vie contemplative - *What is Contemplation?* (1948); *Seeds of Contemplation* (1949) et *New Seeds of Contemplation* (1962) – et à les inciter à oser ce passage de l'extériorité vers l'intériorité et à risquer cette descente en eux-mêmes, vers ce lieu de la Rencontre au creux de leur être, là où les attend leur Dieu. Plus encore, Merton leur en dévoilera quelques secrets, en leur rendant accessibles certains de ses écrits sur la contemplation, qu'il destinait initialement aux moines et moniales – *Contemplative Prayer* (1969) et *The Inner Experience. Notes on Contemplation* (2003 [1959]). Sans se lasser, Merton invite les disciples du Christ, tout au long des années, à oser la prière contemplative qu'il s'est d'ailleurs toujours refusé à voir comme l'unique prérogative des moines et moniales, comme nous l'avons mentionné à plus d'une reprise⁴.

1967», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 114; «Rebirth and the New Man in Christianity», [...], 1978 (1968), p. 294.

¹ Fort étrangement, Merton parle très peu de Dieu Père.

² T. MERTON. «Christian Contemplation», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 1962, p. 45.

³ T. MERTON. «A Body of Broken Bones», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 70-71.

⁴ T. MERTON. «Author's Note», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. XIII et XV; «Christ, The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 73; «The Good News of the Nativity», *Love and Living*, [...], 1985 (1965), p. 229; «Introduction», *Contemplative Prayer*, [...], 1969, p. 19-20; «Preface to the Japanese Edition of *Seeds of Contemplation*, March 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 65; «Preface to the Japanese Edition of

C'est donc sans surprise, qu'en prémices de son livre *New Seeds of Contemplation* (1962), nous le voyons se poser et répondre à la question : « What is Contemplation? » et qu'en conclusion de son livre *Contemplative Prayer* (1969), il insiste sur le pouvoir fécondant et transformateur de la prière contemplative. La définition que Merton donne de la contemplation dans cette première monographie laisse transparaître la place de choix qu'elle occupe dans son cœur et ses écrits. Chez Merton, la contemplation s'avère être non seulement un moyen privilégié de transformation du cœur humain et un chemin éprouvé vers la *metanoia* chrétienne, mais également une voie à favoriser pour tendre à une véritable fécondité apostolique.

Pour définir la contemplation chrétienne, Merton précise d'abord qu'elle n'est pas le fruit de l'effort humain¹, avant d'affirmer explicitement qu'elle est d'une certaine manière l'actualisation réelle de cette parole de l'apôtre Paul au Galates : « It is now no longer I that live but Christ lives in me. » [Ga 2, 20a] »². Merton est à ce point convaincu des fruits de transformation en profondeur inhérents à la prière contemplative qu'il n'hésite pas à interpeller énergiquement ses confrères et consœurs des milieux monastiques, ses compatriotes hors des clôtures monastiques et ses frères et sœurs japonais. Il confronte les uns et les autres, d'une part, aux risques majeurs qu'encourt l'humanité, si elle sacrifie sa dimension contemplative au profit de la rentabilité offerte par la civilisation technologique, et d'autre part, il les confronte aux périls qu'encourt le christianisme, s'il ne retrouve pas sa sève contemplative.

Aux uns, il avait déjà rappelé en 1963 la texture contemplative de la religion chrétienne et leur avait écrit : « To be a Christian then is to be committed to a deeply mystical life, for Christianity is preeminently a mystical religion. »³ Alors qu'il avait supplié les autres en 1965, de ne pas taire et rester silencieux devant leurs propres soifs spirituelles et celles de toutes personnes humaines, car leur avait-il écrit, l'humain ne peut rester humain hors du

Thoughts in Solitude, March 1966», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, 87-99; «Love and Solitude», [...], 1966, p. 31-37.

¹ T. MERTON. «What is Contemplation?», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 4.

² T. MERTON. «What is Contemplation?», *New Seeds of Contemplation*, [...], 1962, p. 5.

³ T. MERTON. «Christ. The Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 73.

chemin de la contemplation¹. Aussi, c'est avec la même vigueur qu'il conclut sa réflexion sur la prière contemplative contenue dans *Contemplative Prayer* et confronte ses lecteurs et lectrices à l'urgent besoin pour le christianisme contemporain, de laisser jaillir et circuler sa sève contemplative et de se laisser assainir par elle², car leur écrit-il:

Without contemplation and interior prayer the Church cannot fulfill her mission to transform and save mankind. Without contemplation, she will be reduced to being the servant of cynical and worldly powers, no matter how hard her faithful may protest that they are fighting for the Kingdom of God.

*Without true, deep contemplative aspirations, without a total love for God and uncompromising thirst for his truth, religion tends in the end to become an opiate.*³

Résumé

Si nous désirons résumer la pensée mertonienne sur cette « nouvelle identité en Christ », **objectif ultime de la *metanoia* chrétienne et objet de la « nouvelle naissance »** qu'elle implique, nous n'avons qu'à reprendre et **accueillir en toute sa vérité et sa force** l'étonnante affirmation de Paul aux habitants de la Galatie : « **et ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi.** » (*Ga 2, 20a*) Dans la pensée de Merton, le disciple du Christ, « re-né » à Dieu et à l'Esprit, subit, en sa nouvelle naissance à lui et à Dieu, une mutation telle de sa personne, qu'il se voit mû, non plus par son « faux moi », ce moi superficiel, éphémère et égoïste, mais par Dieu, le Christ, leur Esprit, présent en lui et constituant son « vrai moi ». Aussi le chrétien, en processus de re-naissance, est appelé à devenir cet « autre Christ », ce fruit de l'amour, libéré en cet accueil libre de l'Amour. Amour qui se révèle et jaillit des profondeurs du cœur humain en un flot ininterrompu d'Amour l'irriguant et assainissant tout ce qui le défigure en vue de sa parfaite restauration. Ainsi, en ce mystérieux cœur à cœur divino-humain et humano-divin se réalise la parole prophétique d'Ézéchiel : « Et je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau, j'ôterai de votre chair le cœur de pierre et je vous

¹ T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *Seeds of Contemplation*, March 1965», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 65; «The Contemplative Life in the Modern World», *Faith and Violence*, [...], 1968 (1965), p. 215.

² T. MERTON. Chapter XIX, *Contemplative Prayer*, [...], 1969, p. 143-144.

³ T. MERTON. Chapter XIX, *Contemplative Prayer*, [...], 1969, p. 144. Chapter XIX, *The Climate of Monastic Prayer*, [...], 1969, p. 154. Les mises en relief l'ont été par l'auteure de la présente recherche.

donnerai un cœur de chair. » (Éz 36, 26) Parole révélatrice d'un préalable essentiel à cette communion fraternelle et cette unité des cœurs pour laquelle Jésus a imploré si ardemment son Père à l'aube de sa passion : « Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, grâce à leur parole, croiront en moi, afin que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé. Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient parfaits dans l'unité, et que le monde reconnaisse que tu m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé. » (Jn 17, 20-23)

5.3 Une analyse et une discussion des résultats pour ce second volet de la recherche

Introduction

Dans ce second volet de notre recherche, consacré à l'analyse d'écrits mertonniens abordant la foi chrétienne occidentale dans et pour ce monde contemporain à Merton, nous nous étions fixé comme objectif de cerner la saisie mertonnienne de la conversion chrétienne, en vérifiant si Merton y reprenait la triple clé biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a. Dans un tel cas nous désirions dégager la manière dont Merton la reprenait et vérifier si Merton l'actualisait également dans le cadre de l'exploitation de sa métaphore des « vrai et faux moi ».

Dans le cadre de cette analyse et discussion des résultats, nos observations nous ont conduite à dégager un certain nombre d'observations que nous présenterons les unes après les autres. Ainsi, avons-nous été menée à poser 24 constats qui se succéderont dans les neuf sections suivantes. Ces constats nous semblent bien caractériser l'essentiel de la théologie mertonnienne de la conversion chrétienne, tel qu'elle se dégage des écrits mertonniens traitant de la foi chrétienne, et destinés au grand public. Ils nous permettent de plus, d'avancer dans la validation de certaines de nos hypothèses de départ : i) l'hypothèse concernant l'existence d'une théologie de la conversion chez Merton, ii) l'hypothèse touchant à l'articulation de cette théologie de la conversion autour de la triple clé biblique de *Mc* 8, 43; *Jn* 3, 7; *Ga* 2, 20a et de leur cinq composants, et iii) l'hypothèse concernant l'actualisation de cette triple clé biblique dans le cadre de

l'exploitation qu'en fait Merton de la métaphore des « vrai et faux moi ». Nous reprenons donc successivement chacun de ces vingt-quatre constats insérés en ces neuf sections.

5.3.1 La conversion chrétienne : une préoccupation constante de Merton et le même message pour tous

i) Une préoccupation constante

Soit qu'il s'adresse à ses confrères et consœurs, à ses coreligionnaires, à ses compatriotes ou à ses lecteurs et lectrices d'autres horizons religieux, Merton, le moine et le converti, demeure extrêmement préoccupé par la réalité de la *metanoia* chrétienne¹. C'est notre **premier constat**. De toute évidence, cette préoccupation colore et marque les écrits mertonniens propres à ce second volet de notre recherche, tout comme ce fut le cas dans le premier volet de cette recherche. Ce souci constant de Merton témoigne à la fois, de l'impact dans sa vie de l'événement de sa propre conversion, du terreau monastique dans lequel Merton s'est enraciné, et de sa propre perception du moine, qu'il décrit, tel que mentionné au volet précédent, comme « un professionnel de la conversion chrétienne ».

ii) Le même message pour tous

Merton ne cesse d'inviter ses lecteurs et lectrices d'allégeance chrétienne à s'engager jusqu'au bout, en leur chemin de transformation à la suite du Christ². Merton les convie tous et toutes à la perfection chrétienne. Il les entretient sur la sainteté chrétienne, convaincu que chacun d'eux doit tendre à une telle sainteté, qu'il leur répète, n'être nullement réservée à un cercle restreint d'appelés. Plus encore, il n'hésite aucunement à confronter les chrétiens à toute la radicalité et la profondeur de transformation qu'une telle conversion implique. Aussi, Merton livre à ses coreligionnaires le même message

¹ Dans la foi chrétienne, la réalité de la conversion occupe une place centrale, comme nous pouvons le constater dans les propos du pape Jean-Paul II en 1985 et ceux du Magistère en 1997. JEAN-PAUL II. *Réconciliation et Pénitence. Exhortation apostolique post-synodale Reconciliatio et Paenitentia*, Montréal, Éditions Paulines, 1985, 150 p. ; ACTES DU SAINT-SIÈGE. « La rencontre avec Jésus-Christ, le Vivant : chemin de conversion, de communion et de solidarité en Amérique. *Lineamenta pour l'Assemblée spéciale pour l'Amérique du Synode des évêques* », *La documentation catholique*, n° 2151, 5 janvier 1997, p. 5-29.

² Ce même souci de Merton se retrouve dans les deux réflexions magistérielles que nous venons de citer, soit celle du pape Jean-Paul II et celle contenue dans les Actes du Saint Siège.

qu'il tient à ses confrères et consœurs des milieux monastiques. C'est notre **second constat**. Tous les disciples du Christ, de quelques états de vie qu'ils soient, sont appelés à s'engager avec sérieux, détermination et constance sur ce chemin ininterrompu de la conversion. C'est dans ce contexte que nous devons comprendre le souci pressant de Merton, de rendre accessible à un public plus vaste, certains écrits initialement destinés aux membres des ordres monastiques et religieux.

5.3.2 Le moine chrétien : un révélateur des profondeurs humaines et du chemin de conversion

Ce faisant, Merton se voit de surcroît assumer sa responsabilité de moine à l'égard de ses frères et sœurs en humanité. Aussi, cherche-t-il tout à la fois, à encourager ses confrères et consœurs des milieux monastiques, à se vivre dans cette même dynamique d'un levain caché au creux de la pâte humaine, en infatigables explorateurs des profondeurs humaines en Dieu et du mystère de Dieu au creux de l'humain¹, et en féconds révélateurs de la Source véritable de toute vie humaine. C'est notre **troisième constat**. Il en va d'une dimension fondamentale de la vocation monastique et d'un volet essentiel de sa mission dans et pour le monde². C'est une mission à laquelle Merton a été très sensible, comme il en témoigne explicitement dans une proposition de lettre qu'il destinait au monde

¹ Elena Malits présente Merton comme un explorateur solitaire et précise la vision mertonienne du moine. Elle écrit : «For Merton, to be a monk was precisely to be a man consciously and totally given over to the processes of transformation.» E. MALITS. «Preface», *The Solitary Explorer. Thomas Merton's Transforming Journey*, [...], 1980, p. ix. Le soulignement l'a été par l'auteure de la présente recherche.

² Nous retrouvons ce même souci pastoral chez d'autres contemporains de la grande famille bénédictine. Nous pensons aux groupes de méditants initiés par Dom John Main et poursuivis par Dom Lawrence Freeman, ainsi qu'aux riches et fécondes initiatives prises par Dom Thomas Keating. Parmi les plus récents ouvrages de ces auteurs spirituels mentionnons : J. MAIN, L. FREEMAN et al. *Monastery without Walls : the Spiritual Letters of John Main*, Norwich, Canterbury Press, 2006, vi + 255 p.; *Door to Silence*, Norwich, Canterbury Press, 2006, xiv + 96 p.; *John Main: Essential Writings*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 2002, 188 p. J. MAIN. *The Way of Unknowing: Expanding Spiritual Horizons through Meditation*, Eugene, Or., Wipf & Stock Publishers, 2004 (1990), ix + 130 p.; *Word into Silence*, New York, Continuum, 2001 (1981), xiii + 82 p. L. FREEMAN. *The Cloud of Unknowing*, London, Vega, 2002, 194 p.; *Jesus, the Teacher Within*, New York, Continuum, 2002, 271 p. B. PENNINGTON, T. KEATING et al. *Finding Grace at the Center: The Beginning of Centering Prayer*, Woodstock, Vt., SkyLight Paths Pub., 2007, 113 p. T. KEATING. *Active Meditations for Contemplative Prayer*, London, Continuum, 2007 (1997); *Open Mind, Open Heart: The Contemplative Dimension of the Gospel*, London, Continuum, 2006, vii + 190 p.

moderne et qu'il avait écrite à la demande du Magistère au nom des moniales et des moines en 1967¹.

5.3.3 La conversion chrétienne : ses principaux ingrédients

i) L'œuvre de Dieu

Or la conversion chrétienne, dans la saisie qu'en transmet Merton, dépasse, même si elle l'implique, la seule conversion des mœurs. Elle suppose la conversion du cœur humain. Elle implique une mutation réelle et effective du cœur humain, dont Dieu seul peut être le maître d'œuvre². De ce fait, se voit réaliser la promesse divine au peuple Hébreux, contenue dans les propos toujours actuels du prophète Ézéchiel : « Et je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau, j'ôterai de votre chair le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. » (Éz 36, 26). L'humain ne peut se convertir lui-même. Seul Dieu le peut. C'est notre **quatrième constat**.

ii) La nécessaire collaboration de l'humain

Dans la vision mertonienne de la conversion, l'humain ne peut agir qu'en partenariat avec son Dieu. C'est notre **cinquième constat**. Pour ce faire, il doit préparer sa terre intérieure, en se donnant les conditions, dont les plus importantes sont le silence et la contemplation, favorisant et rendant féconde sa rencontre avec Dieu à l'intime de lui³.

¹ T. MERTON. «As Man to Man», [...], 1969 (1967), p. 90-94.

² Cette conversion du cœur humain par Dieu est bien mise en évidence dans les *Lineamenta pour l'Assemblée spéciale pour l'Amérique du Synode des évêques* citées précédemment. Les représentants du Magistère y écrivent : « La rencontre du Seigneur ressuscité doit conduire à un profond changement du cœur et un renouveau constant de la vie, visant une configuration toujours plus parfaite au Christ, la voie, la vérité et la vie. Une telle conversion est un don de Dieu, elle est libération du péché sous toutes ses formes. Elle introduit une personne dans le mystère du Christ rédempteur. » Et ils poursuivent : « La conversion est un don qui vient de Dieu < riche en miséricorde > (Ép 2, 4) ». ACTES DU SAINT-SIÈGE. « La rencontre avec Jésus-Christ, le Vivant : chemin de conversion, de communion et de solidarité en Amérique », [...], 1997, p. 10-11 par. 15 et p. 12 par. 20. Les soulignements l'ont été par l'auteur de la présente recherche.

³ Cette réalité du partenariat humano-divin est bien présent dans la mystique carmélitaine. À cet égard le lecteur est invité à lire K. WAAIJMAN. *The Mystical Space of Carmel. A Commentary on the Carmelite Rule*. Translated by J. Vriend, *The Fiery Arrow* n° 1, Leuven, Peeters, 1999, 279 p. Les *Lineamenta pour l'Assemblée spéciale pour l'Amérique du Synode des évêques* soulignent explicitement cette part humaine préalable à la rencontre avec Dieu. L'équipe magistérielle commence par y écrire : « La Parole de Dieu est le moyen ordinaire par lequel l'Église invite les gens au salut. C'est la Parole de la grâce et du salut, une Parole puissante, mais sa force dépend de la manière dont elle est reçue dans le cœur de

Aussi, chez Merton, non seulement le chrétien, mais également tout humain doit rediriger son regard et revenir à lui, plus encore, à Dieu en lui. C'est ce retour à Dieu, caché en lui, qui légitime, croyons-nous, l'usage du mot « conversion », pris dans sa définition de : « action de se tourner vers Dieu ¹ ».

iii) L'extrême importance de la contemplation

Dans la pensée mertonienne, ce retour à Dieu ne signifie cependant, ni un retour à un Dieu extérieur à soi, ni une adhésion intellectuelle à un système doctrinal religieux, mais une rencontre avec cet Hôte inconnu, caché à l'intime de soi. Au lieu de poser leur regard sur des horizons extérieurs à eux, Merton invite ses lecteurs à pénétrer en leur monde intérieur, à y descendre et à y rejoindre leur véritable demeure, au creux de ce lieu secret et discret où leur Dieu les habite. Cette touche intimiste, contemplative de la vision mertonienne de la conversion chrétienne témoigne à la fois, du milieu contemplatif dans lequel a évolué Merton, de la texture contemplative de son être², du cadre contemplatif

celui qui l'entend (cf. Lc 8, 4-15). Pour la recevoir, on doit être converti (cf. Lc 10, 13-16; 11, 29-32), avant tout de l'incroyance (cf. Ac 2, 38-40) et de l'idolâtrie (cf. Ac 17, 30; 26, 20), et se tourner vers Dieu le Père par Jésus, dans l'Esprit. L'incroyance – sous la forme du sécularisme, de l'indifférentisme religieux et des faux messianismes idéologiques et politiques – est aujourd'hui largement répandue dans les peuples d'Amérique du Nord, du Sud et d'Amérique Centrale. L'idolâtrie se dissimule dans l'« adoration » de nouveaux « veaux d'or » tels que l'argent, la richesse, le pouvoir, la drogue, la sensualité, etc. » ACTES DU SAINT-SIÈGE. « La rencontre avec Jésus-Christ, le Vivant : chemin de conversion, de communion et de solidarité en Amérique », [...], 1997, p. 9 par. 12. Et cette équipe magistérielle poursuit : « L'indifférence religieuse croissante conduit à la perte du sens de Dieu et de sa sainteté qui se transmet à son tour en perte du sens du sacré, du mystère et de la capacité de s'étonner. Ce sont là des dispositions humaines qui prédisposent une personne au dialogue et à une rencontre avec Dieu. Une telle indifférence conduit presque inévitablement à une fausse autonomie morale et à un style de vie séculier qui exclut Dieu. La perte du sens de Dieu est suivie de la perte du sens du péché, qui a sa racine dans la conscience morale de l'individu. C'est là un grand obstacle à la conversion. » ACTES DU SAINT-SIÈGE. « La rencontre avec Jésus-Christ, le Vivant : chemin de conversion, de communion et de solidarité en Amérique », [...], 1997, p. 12 par. 19. Le soulignement l'a été par l'auteur de la présente recherche.

¹ A. REY (dir.). « conversion », *Le Robert. Dictionnaire historique de langue française*, tome 1, Paris, Dictionnaire Le Robert, 1998 (1992), p. 883.

² W. Shannon met en évidence cette texture contemplative de l'être de Merton. Introduisant son livre *Thomas Merton's Dark Path. The Inner Experience of A Contemplative*, il écrit : « Yet it must be added that frequently, on the camera through which he viewed reality, there was a telephoto lens that focused sharply on a single subject – contemplation. Contemplation was not one of many topics in Merton's field of vision, it was the focal point: the point he frequently and regularly "zoomed in" on. It was the point vierge that he speaks of in *Conjectures of a Guilty Bystander*, the center from which his reflections on the human condition came forth and the goal to which they returned. It is no exaggeration to say that contemplation was the explicit theme, or at least the implied background, of everything that Merton wrote. Whatever of import he had to say to his readers is reducible, in ultimate terms, to those things that help or hinder the development of the contemplative dimension of human existence. » W. H. SHANNON.

qui s'est imposé tout naturellement à lui pour aborder cette réalité centrale du christianisme qu'est la conversion, de sa saisie du christianisme comme religion mystique¹, et de l'extrême importance qu'il accorde à la contemplation comme voie à privilégier vers la perfection chrétienne². C'est notre **sixième constat**.

iv) Un véritable tomber-en-amour avec Dieu

Or, de ce lieu secret et discret, habité de Dieu au cœur de l'humain, Merton affirme qu'il s'agit d'un lieu de silence dans lequel seul un silence plein de Dieu³ donne accès au mystère de l'Amour qui s'y révèle et révèle, qui s'y donne et transforme, qui y appelle, envoie et rend fécond. Chez Merton, la conversion du cœur humain, s'opère donc au contact de l'Amour qui surgit et se révèle de façon inattendue au creux du cœur humain et dégage en ce cœur les propres dynamismes d'amour qui l'habitent⁴. Cette conversion du cœur humain s'apparente à un véritable « tomber-en-amour » avec Dieu, et marque, comme nous l'avons souligné précédemment, toute la vision mertonienne de l'humanisme chrétien⁵. C'est le **premier volet de notre septième constat**.

«Introduction», *Thomas Merton's Dark Path. The Inner Experience of A Contemplative*, New York, Farrar, Straus, Giroux, 1981, p. 4. La mise en italique l'a été par Merton et le soulignement par l'auteure de la présente recherche.

¹ Pour une meilleure saisie de l'importance du mystère dans le christianisme, le lecteur est invité à consulter : L. BOUYER. *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Paris, O.E.I.L., 1986, 382 p.

² La touche contemplative de la réflexion théologique mertonienne est attestée par Anne Carr qui écrit : «As a religious thinker, Merton found his home in an older theological tradition which might be called the theology of mysticism – or, better, contemplation. In a retrieval of the early traditions of Eastern Christianity, he sought to explore a form of thought which did not separate the head from the heart, the thirst of the intellect from the drive of the spirit. [...] A theology of mysticism or contemplation, on Merton's terms, need not be conceived as something esoteric or extraordinary, but can be understood simply as the exploration of a fundamental experience of God, available to anyone. The traditions of mysticism and contemplation belong to all Christians and, if we believe Merton, they may have important insights to offer today, as more Christians turn to older forms of prayer.» A. CARR. «Introduction», *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, p. 5-6.

³ K. WAAIJMAN aborde la place unique du silence dans la spiritualité carmélitaine et plus spécifiquement dans leur règle de vie connue sous le nom de *Règle de saint Albert*. K. WAAIJMAN. «Silence», *The Mystical Space of Carmel*, [...] 1999, p. 214-229.

⁴ Dans son « Introduction générale » aux *Œuvres complètes de Jean de la Croix*, Dominique Poirot souligne avec netteté la place centrale de l'amour au cœur de la foi chrétienne et sa puissance de transformation du cœur humain. D. POIROT. « Introduction générale », *Œuvres complètes. Jean de la Croix*, traduction par Mère Marie du Saint-Sacrement, édition établie, révisée et présentée par Dominique Poirot, Paris, Cerf, 2001, p. 41-51.

⁵ T. MERTON. «Christian Humanism», [...], 1967, p. 219-230.

En ce tomber-en-amour avec Dieu, la conversion chrétienne, chez Merton, se rapproche, comme nous l'avons montré antérieurement, à ce que Bernard Lonergan et des psychologues du développement identifient à la conversion religieuse¹. C'est le **deuxième volet de notre septième constat.**

v) La place centrale de l'Amour reçu et donné

Chez Merton, « naître d'en haut », c'est être introduit dans une réelle et féconde relation amoureuse avec Dieu, à l'intérieur de laquelle l'Amour divin se donne et est reçu par un cœur humain. Un cœur humain qui s'ouvre progressivement et se laisse entraîner dans un tourbillon ininterrompu d'amour reçu et redonné. Un cœur humain qui se voit progressivement transformé et mû par cet Amour. C'est alors seulement, qu'en cette irruption de l'Amour au cœur de lui et qu'en son tomber-en-amour avec son Dieu, l'humain voit son « cœur de pierre » transformé en un « cœur de chair ». Et c'est uniquement en ce passage du « cœur de pierre » au « cœur de chair », que d'une part, il peut être question de conversion dans la pensée mertonienne, et que d'autre part, peuvent être saisies la radicalité et la profondeur de conversion à laquelle Merton convie tous les disciples du Christ, quelque soit leur état de vie.

Ainsi, né à Dieu et à l'Amour, en et par son cœur qui a trouvé son Dieu à l'intime de lui, et se tourne dorénavant vers Lui, le disciple du Christ se voit, dans le Souffle de l'Esprit d'Amour, devenir progressivement amour. Amour pour son Dieu, et amour pour ses frères et sœurs en humanité avec lesquels il sent grandir sa solidarité². Aussi, se voit-il habilité en et par ce Souffle d'Amour qui l'habite et par lequel il accepte d'être mû, à vivre le grand commandement de l'Amour exigé par Jésus à celui qui accepte de le suivre. « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit [...] Tu aimeras ton prochain comme toi-même.* » (Mt 22, 37. 39) L'amour reçu

¹ W. CONN. *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, [...], 1986. iii + 347 p.; B. J. F. LONERGAN. « Conversion et désintégration », *Pour une méthode en théologie*, [...], 1978 (1972), p. 272-280.

² Cette facette de la solidarité humaine du chrétien est abondamment traitée par les rédacteurs des *Lineamenta* pré-cités. Elle constitue la 4^e partie des propos contenus dans ces Actes du Saint-Siège, intitulé : « Jésus Christ, Chemin de solidarité ». ACTES DU SAINT SIÈGE. « La rencontre avec Jésus Christ, le Vivant : chemin de conversion, de communion et de solidarité en Amérique », [...], 1997, p. 20-27 par. 48-64.

et donné occupe ainsi une place centrale dans la vision mertonienne de la conversion. C'est notre **huitième constat**.

vi) Une quête identitaire

Chez Merton, la conversion chrétienne ne peut s'opérer hors d'une sincère et réelle quête identitaire. C'est notre **neuvième constat**. Une telle touche identitaire, omniprésente dans les écrits de Merton¹, apporte à sa vision chrétienne de la conversion un surcroît d'intérêt, en cette préoccupation contemporaine qu'elle recèle. En effet, c'est à travers une telle touche identitaire que nous sommes amenés à entrevoir des exigences aux teintes de dépassement de soi, de recherche d'authenticité et de réalisation de soi. De telles exigences s'avèrent porteuses de sens pour nos contemporains². Il s'agit d'un **troisième apport**³ de la vision mertonienne de la conversion chrétienne. En abordant sous cet angle de la quête identitaire la conversion chrétienne, lorsqu'il s'adresse à ses contemporains d'horizons divers, Merton reprend en d'autres termes, ses propos sur la

¹ Anne Carr apporte une lumière toute particulière à cette préoccupation, voire à cette quête identitaire de Merton. Elle écrit : «The question of the self as a fundamental spiritual issue remains a central, enduring theme in his writing, from the beginning to the end of his life. At several stages in his life journey, Merton dwelled at length on the meaning of the true self and the false self, the real and the illusory self, the inner and the exterior self, framing the issue somewhat differently in each context. His successive reformulations indicate that the question was never completely answered for him. The problem of the self remained an intense concern for Merton, and he understood it as a central issue for religious thought and experience generally. In a very broad sense, he sketched the outlines of what may be called a symbolic theology of the self.» A. CARR. «Introduction», *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, p. 3.

² Bernard Lonergan apporte également de son côté une telle touche de contemporanéité à sa définition de la conversion. Nous citons quelques passages extraits de son livre *Pour une méthode en théologie*, « [Par la conversion] on se libère alors de ce qui est inauthentique pour grandir en authenticité » p. 68; «C'est en se dépassant lui-même que l'homme parvient à l'authenticité. » p. 126; « Notre authenticité consiste à être comme lui, à nous dépasser nous-mêmes, à être des sources de valeur, à aimer vraiment. » p. 140; «L'homme est véritablement lui-même dans la mesure où il se dépasse, et la conversion constitue précisément la voie qui mène au dépassement de soi. À l'inverse, l'homme est aliéné de son être profond dans la mesure où il refuse le dépassement de soi.» p. 400; « Le dépassement de soi [est] triple mouvement de sortie de soi, sur la plan de la connaissance, sur le plan moral et le plan religieux, par lequel le sujet s'ouvre à la vérité, au bien et à Dieu. » p. 462. B. LONERGAN. *Pour une méthode en théologie*, [...], 1978 (1972), 468 p.

De son côté, Louis Roy, dans sa monographie intitulée : *Se réaliser et suivre Jésus : Est-ce possible?* confronte « suite du Christ » et « réalisation de soi ». L. ROY. *Se réaliser et suivre Jésus : Est-ce possible?*, Montréal, Fides, 1989, 122p.

³ Les premier et second apports ont été dégagés dans le cadre de la section : En résumé : quelques points saillants, du premier volet de notre recherche, au chapitre précédent.

complétude humaine¹, qu'il livrait aux moines de son monastère en 1965. Propos dont nous avons d'ailleurs soulignés la contribution originale alors que nous précisions, au précédent volet de notre recherche, qu'ils apportaient une touche toute mertonienne au discours sur la conversion chrétienne. L'insistance que Merton y apporte, en ce présent volet de notre recherche, nous autorise à identifier comme un apport ce que nous avons précédemment qualifié de touche mertonienne.

vii) Ses exigences ecclésiales et apostoliques

Or chez Merton, les disciples du Christ, « nés d'en haut » et en chemin d'accomplissement personnel en et par leur enracinement en Christ, sont invités à dépasser leur propre individualité. D'abord, pour s'ouvrir au même Souffle habitant leurs coreligionnaires. Ensuite, pour répondre avec eux aux besoins d'une humanité en souffrances d'enfancement. Enfin, pour ne faire « qu'un dans le Christ Jésus » (*Ga* 3, 28) vivant et libéré en chacun d'eux, et construire ensemble « la vigne véritable » (*Jn* 15, 1). Cette dimension collective de la conversion chrétienne², sur laquelle insiste très fortement Merton, avec l'unité de cœur et de souffle qu'elle suppose, et l'engagement sur laquelle elle ouvre, trace les contours des **deux pôles de notre dixième constat**. Le **premier pôle** soulignant le caractère ecclésial de la conversion chrétienne. Et le **second** attirant l'attention sur le nécessaire engagement apostolique d'une telle conversion.

5.3.4 Au cœur de l'œuvre mertonienne : une véritable théologie de la conversion

L'analyse du matériel retenu pour ce second volet de notre recherche, à travers les cinq composantes extraites de la triple clé biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a, révèle que lorsque Merton réfléchit sur l'essentiel de la foi chrétienne, il l'aborde d'une part, inévitablement sous l'angle de la conversion chrétienne, et la traite d'autre part, tout

¹ Cette préoccupation de Merton pour la complétude humaine est attestée par Harry Cargas dans sa préface à : *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, Il y écrit : «Here we have a Preface to a group of prefaces, a concept Thomas Merton would have enjoyed. [...], "Wholeness" is a key word here. Merton strove to be a complete person and he urged the same for us in his writing. That is what the saint labors for: wholeness.» H. J. CARGAS. «Foreword», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 1.

² Harry Cargas souligne ce caractère également collectif de la conversion chrétienne. H. J. CARGAS. «Foreword», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 1.

naturellement à travers les quintuple composantes de notre triple clé biblique. Ce sont nos onzième et douzième constats. **Un onzième constat** qui présage de l'importance de la conversion chrétienne dans la réflexion théologique mertonienne, laissant de ce fait entrevoir l'existence chez Merton d'une véritable théologie de la conversion, et annonçant en cela la vérification de notre troisième hypothèse.

5.3.5 Une théologie de la conversion : son articulation autour de la triple clé biblique de Mc 8, 34; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a et de ses cinq composantes

Un douzième constat qui ouvre la porte à deux affirmations. Une première qui permet de valider le second volet de notre deuxième hypothèse de recherche, autour de la reprise par Merton de cette triple clé biblique dans le cadre du second ancrage de son horizon théologique, identifiée à la foi chrétienne dans et pour le monde contemporain. Et une seconde qui laisse soupçonner l'importance de cette triple clé biblique et de ses cinq composantes dans la pensée théologique de Merton. Comme si cette triple clé biblique et ses cinq composantes constituaient une sorte de squelette ou d'infrastructure théologique autour de laquelle Merton articule sa propre réflexion théologique. Aux fins de démonstration de ce douzième constat, nous reprenons chacune des composantes de cette triple clé biblique pour souligner brièvement l'apport spécifique de chacune, dégager leurs principales interactions et mettre en relief le poids relatif de chacune, les unes par rapport aux autres, et de chacune en relation avec son équivalente du précédent volet de notre recherche.

i) Le renoncement à soi : un moyen

Lorsqu'il s'adresse à ses compatriotes et à ses lecteurs et lectrices d'autres horizons religieux pour les inviter ou les sensibiliser au renoncement à soi inhérent à la foi chrétienne, Merton multiplie les façons de s'exprimer¹ pour tenter de faire saisir à ses

¹ Cette multiplicité d'expressions langagières chez Merton et son désir de toucher, par son expérience lue et relue, l'expérience de ses lecteurs et lectrices est soulignée par W. H. Shannon dans *Thomas Merton's Dark Path*, [...], 1981 p. 149 et par Anne Carr dans son «Introduction», *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, p. 1-9. Cette dernière écrit: «Merton's particular genius lies in his fusion of religious or metaphorical discourse and psychological, experiential language in a holistic symbolic vision that reveals how any pattern or systems falls short of the mysterious

contemporains le sens des paroles de Jésus, n'hésitant pas à passer d'une forme langagière à l'autre. Contrairement aux propos qu'il tenait sur le sujet, à ses confrères et consœurs des milieux monastiques, Merton ne détaille pas les diverses facettes du renoncement et les divers secteurs de vie auxquels il s'adresse. Merton concentre son attention sur un point central. Le disciple de Jésus doit renoncer à tout ce qui le maintient à l'extérieur de lui et fait obstacle à son entrée et à sa descente en lui-même. En langage théologique, il s'agit de renoncer aux péchés¹. En langage paulinien, il s'agit de renoncer au « vieil homme ». En langage mystique, il s'agit de se « vider » de soi-même². Et en langage mertonien, il s'agit de renoncer à son « faux moi »³, à ce soi superficiel, éphémère et extérieur, à cette façade de soi, cette sorte de leurre qui détourne l'attention de la personne humaine et l'empêche d'entrer en contact avec son « vrai moi », caché en ce lieu intime où l'habite son Dieu. Pour Merton, ce chemin de renoncement à soi n'est pas facultatif. Il s'impose comme **moyen** devant conduire au lieu de la Rencontre, prémices nécessaires à la Rencontre et promesse d'une « nouvelle naissance » à soi et à Dieu.

uniqueness of the person.» Et elle poursuit: «In Merton's spiritual and symbolic universe there is both continuity and change. The continuity is accounted for by his personal immersion in the writings of the church and monastic fathers and the mystical tradition of his own Christian formation and his successive reinterpretations of the great themes of these classics in the light of his own changing experience.» *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, p. 130 et 131. Les soulignements l'on été par l'auteur de la présente recherche.

¹ Une grande importance est apportée au péché dans les récents textes magistériels. Dans son *Exhortation apostolique post-synodale Reconciliatio et Paenitentia*, le pape Jean-Paul II y consacre tout un chapitre. JEAN-PAUL II. « Le mystère du péché », *Réconciliation et Pénitence. Exhortation apostolique post-synodale Reconciliatio et Paenitentia*, [...], 1985, p. 44-70. De plus l'équipe rédactrice des *Lineamenta* précitées n'hésite pas à rappeler au monde moderne la réalité du péché. Citant les propos du pape Jean-Paul II, elle écrit : « Pour qu'ait lieu un changement du cœur, il faut qu'il y ait une sensibilisation au péché. < En vérité, reconnaître son péché ... se reconnaître soi-même comme étant pécheur capable de pécher et enclin à commettre le péché, c'est le premier pas essentiel pour revenir à Dieu ... Devenir réconcilié avec Dieu présuppose et implique en effet ... qu'on fasse pénitence au plein sens du terme : qu'on se repente, qu'on manifeste sa repentance, qu'on adopte une attitude de réel repentir > (20) [...] < Le plus grand péché du siècle est la perte du sens du péché > (21) ». ACTES DU SAINT-SIÈGE. « La rencontre avec Jésus-Christ, le Vivant : chemin de conversion, de communion et de solidarité en Amérique », [...], 1997, p. 12 par. 19. Le soulignement l'a été par l'auteur de la présente recherche.

² Cet évidement de soi, si caractéristique de la spiritualité de Jean de la Croix, est abordé dans : J.-G. BOUGEROL et J.-P. RENNETEAU. « Les Mendicants », *Encyclopédie des mystiques*, vol. II, [...], 1996 (1972), p. 195-201.

³ L'importance de ce « vrai moi » dans la vision mertonienne de la conversion chrétienne est brièvement soulignée par William Conn. W. CONN. « False Self/True Self », *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, [...], 1986, p. 236-238.

ii) La prise de la croix : une double conséquence

Mais renoncer à ce « faux moi », à ce leurre de soi que l'humain croit très sincèrement et fermement être son « vrai moi », et naître à son « vrai moi », à sa véritable identité¹, ne peuvent advenir hors des souffrances inhérentes à tout dépouillement et à tout enfantement. C'est le sens que Merton donne, dans ce contexte de réflexion sur la conversion chrétienne, à cette prise de la croix. Symbole et signe de souffrance, tout comme le sont : la traversée du désert dans l'*Ancien Testament*, le pourrissement du grain de blé tombé en terre (*Jn 12, 24*) dans le *Nouveau Testament*, la « nuit des sens et de l'esprit » chez Jean de la Croix, la croix ne doit pas être vue comme une fin en soi. Merton invite son vaste public à la considérer comme une **double conséquence**. Celle d'être dépouillé de son « faux moi » et celle d'être enfanté à sa véritable identité. De plus, Merton incite ses lecteurs et lectrices appartenant à divers horizons à s'arrêter à la symbolique du passage vers la « Terre promise » que la croix porte en elle. Cette croix, en la croix du Christ mort et ressuscité, est promesse de vie jaillissante au creux des morts à traverser et source d'une grande espérance, à qui vit ses souffrances, le regard du cœur fixé sur le Christ crucifié, dans une vigilance amoureuse et confiante. Lorsque Merton s'adresse à son vaste public, une double insistance semble poindre dans ses propos. Elle nous semble plus évidente que lorsqu'il s'adresse aux membres des communautés monastiques. Sa première insistance touche la souffrance inhérente au naître à son « vrai moi », puisque la souffrance ne se limite pas au seul fait de mourir à son « faux moi ». La seconde insistance touche au jaillissement de la vie au creux des morts, gage d'une réelle et étonnante fécondité.

¹ Elena Malits en 1980 et William Shannon en 1981 soulignent tous deux la préoccupation identitaire de Merton.

- La première écrit : «Whatever Merton calls the seeking for one's identity that is for him the substance of contemplative prayer, the process implies a liberation by grace and the restoration of a reality that has been lost, or at least diminished, by sin. Merton often used the traditional theological language of restoring or perfecting the "image" of God in the human person and was especially indebted to St. Augustine's classic conception. But Merton preferred to speak of finding or recovering the "true (real) self."» E. MALITS. *The Solitary Explorer. Thomas Merton's Transforming Journey*, [...], 1981, p. 127. Le soulignement l'a été par l'auteure de la présente recherche.
- Le second écrit : «The discovery of one's true identity is a major theme in Merton's writings on contemplation. We have seen in *Seeds* and in *The Inner Experience* how he develops this theme in terms of the disappearance of the false external self, which is ultimately illusory, and the emergence of the true self – the self we are before God. In *New Seeds*, Merton identifies the external self with the "individual" or the "ego," and the true self with the "person."» W. H. SHANNON. *Thomas Merton's Dark Path*, [...], 1981, p. 155. Le soulignement l'a été par l'auteure de la présente recherche.

iii) La suite du Christ : chemin

Si le chrétien d'aujourd'hui, issu des entrailles d'un monde en crises et en ébullition, consent à renoncer à lui et à assumer ses croix, c'est, affirme Merton à tous ses lecteurs, comme il l'affirme d'ailleurs aux membres des milieux monastiques, essentiellement pour deux raisons. La première, parce qu'un jour, en recherche de plénitude, de sens et de bonheur, son cœur a été surpris et s'est épris d'une mystérieuse présence d'Amour, dont il a fait l'expérience à l'intime de lui et que sa tradition religieuse nomme Christ-ressuscité. La seconde, parce que dans sa liberté, il a décidé d'engager sa vie à la suite de ce Christ-Jésus, rencontré à l'intime de lui et d'aventurer sa vie avec Lui. Aussi, dans la foi chrétienne, c'est la personne du Christ¹, « le Chemin, la Vérité et la Vie » (Jn 14, 6) comme le répète Merton, qui justifie et donne plein sens, tout en l'appelant, à ce double chemin de renoncement à soi et de prise de la croix, inhérent à la foi chrétienne. Pour un chrétien, il n'est pas facultatif de suivre « effectivement » le Christ. Et Merton réclame de tous, laïcs et moines, la même radicalité, le même sérieux et la même profondeur d'engagement. Aussi, retrouvons-nous chez Merton la même vigueur et la même force d'interpellation, qu'il s'adresse aux laïcs ou aux moines.

Si, dans l'œuvre de Merton, cette suite du Christ-Jésus appelle et justifie le renoncement à soi et la prise de la croix, ce sont souvent ces renoncements à soi avec les croix qu'ils supposent qui préparent le terreau intérieur de la Rencontre et aiguisent l'oreille du cœur humain pour qu'il puisse décoder, dans la profondeur du Silence qui l'habite, la résonance de ce mystérieux et inouï appel : « Viens; suis-moi ». Une réponse affirmative à cet appel place les disciples du Christ sur un long chemin de conformation au Christ et les entraîne dans un processus d'enfantement à leur véritable identité, devant conduire à la réalisation de soi dans la double naissance « à soi », « à Dieu », « à soi en Dieu » qu'elle contient. Pour le chrétien, suivre le Christ se présente donc comme un **moyen** ouvrant d'une part, sur une nouveauté, en ce « naître d'en haut », et conduisant d'autre part, ultimement et idéalement à une parfaite conformation au Christ.

¹ Cette centration sur la personne du Christ est très bien cernée et développée par l'équipe rédactrice des *Lineamenta* pré-citées, ce dont témoigne explicitement d'ailleurs le titre de ces *Actes du Saint-Siège* et tout son contenu. ACTES DU SAINT SIÈGE. « La rencontre avec Jésus-Christ, le Vivant : chemin de conversion, de communion et de solidarité en Amérique », [...], 1997, p. 5-29.

iv) La nouvelle naissance : l'essentiel de l'expérience chrétienne

Appelé à quitter tout ce qui fait obstacle à son entrée en lui et à sa descente en lui, le disciple du Christ, dans la vision mertonienne de la conversion, est convié à et en ce lieu de la Rencontre, insoupçonné lieu de Révélation de l'insoupçonnable Présence amoureuse au creux de sa propre vie. C'est là qu'il est appelé à vivre une expérience unique, celle du surgissement de l'Amour divin, du creux et au creux même de ses profondeurs. C'est en cette expérience inoubliable de rencontre avec son Dieu, avec l'Amour Vivant à l'intime de lui, en ce lieu que Merton nomme le « vrai moi », que le disciple du Christ se sent naître tout à la fois à Dieu et à son « vrai moi ». Dans la pensée mertonienne, cette double naissance à soi et à Dieu, dans le silence/Silence de sa propre intimité, est capitale. Et dans la vision mertonienne du christianisme, ce « naître d'en haut » occupe une place si importante que **c'est en et par ce « naître d'en haut »** que Merton définit l'essentiel de l'expérience chrétienne ¹.

v) La nouvelle identité « en Christ » : la finalité de la conversion chrétienne dans l'accomplissement et la perfection de la nouvelle naissance

Même lorsque né d'en haut, le disciple du Christ ne doit pas pour autant arrêter sa marche en sa suite du Christ. Cette nouvelle naissance ne constitue nullement un point d'arrivée. Dans la vision mertonienne de la conversion, elle se présente davantage comme une nouvelle lancée en cette suite du Christ. Une suite qui continue à exiger du disciple du Christ, courage, audace, détermination et renoncement à soi. Mais un neuf colore dorénavant cette suite du Christ. En effet, à partir du jour où le disciple du Christ fait l'expérience de cette mystérieuse rencontre avec le Christ vivant réellement à l'intime de

¹ Cette importance du « naître d'en haut » est clairement mise en évidence par l'équipe magistérielle responsable de la rédaction des *Actes du Saint Siège* précités. Cette équipe cite textuellement ce passage de l'*Évangile de Jean* dans lequel Jésus invite Nicodème à « naître d'en haut » et y réfère explicitement à une seconde reprise. Elle écrit : « Par-dessus tout, il faut dire que le point de départ est Jésus-Christ, le Sauveur, le prédicateur de l'Évangile, qui offre son chemin dans cette conjoncture historique. Il invite l'homme d'aujourd'hui, comme il invitait Nicodème, < à renaître d'en haut, de l'eau et de l'Esprit, afin d'entrer dans le Royaume de Dieu > (Jn 3, 3-5) ». Et elle reprend : « Les Évangiles rapportent les histoires d'hommes et de femmes divers et de leur rencontre avec Jésus. [...], Nicodème, le notable Juif, qui avait des doutes sur sa religion, rencontra Jésus la nuit. Jésus lui révéla la nature de sa mission, l'amour du Père pour l'humanité et son identité. Jésus l'invita aussi à renaître (Cf. Jn 3, 1-21) ». ACTES DU SAINT SIÈGE. « La rencontre avec Jésus Christ, le Vivant : chemin de conversion, de communion et de solidarité en Amérique », [...], 1997, p. 7 par. 3 et 5. Le soulignement l'a été par l'auteur de la présente recherche.

lui, en ce lieu de son « vrai moi » porteur de sa véritable identité, il est confronté à un double appel. Celui de grandir, par la contemplation, en sa nouvelle relation toute intérieure au Christ-Jésus. Et celui, dans la foi et l'amour, en et par l'Esprit, de se laisser dépouiller de lui-même, de se laisser mouvoir, prendre la forme du Christ et advenir en sa nouvelle identité « en Christ ».

Voilà ce qui constitue l'ultime défi auquel le chemin de conversion doit conduire le disciple du Christ. Prendre réellement la forme du Christ. Devenir effectivement « un autre Christ », pleinement amour en et avec Lui. Voilà la **finalité** propre au chemin de conversion chrétienne. Un chemin de conversion qui ne finit jamais puisqu'il doit conduire le chrétien à aller au bout de lui-même, au bout de l'Amour du Christ qui, en et à travers son humanité, appelle à se vivre dans toute sa pureté, sa force, sa puissance, sa gratuité, sa créativité et sa fécondité. Ainsi, le disciple du Christ, laïc, religieux ou moine, se voit-il convié à mener à son accomplissement et à sa perfection sa nouvelle naissance, en advenant à sa pleine stature d'être humain et à sa pleine maturité, en et par sa nouvelle identité « en Christ ».

vi) Une articulation autour de la triple clé biblique : similitude avec celle observée dans le cadre du premier volet de la recherche

Si cette brève reprise de chacune des composantes de notre clé biblique nous permet de confirmer l'énoncé du douzième constat de ce volet de recherche, autour de l'utilisation par Merton de la triple clé biblique et de ses cinq composantes, elle rend également possible le soulignement d'une nette ressemblance avec quelques unes des observations recueillies au volet précédent de la recherche. Il s'agit de notre **treizième constat**, par lequel il nous est possible de réaffirmer :

- que les cinq composantes de la triple clé biblique forment un tout indissociable¹;
- que chacune de ces cinq composantes est interreliée avec chacune des autres, et forme avec elles un ensemble dynamique, marqué par le va-et-vient constant d'une composante vers l'autre²;

¹ Cette observation est une reprise du **cinquième constat** que nous émettions dans le cadre de l'analyse des résultats du précédent volet de notre recherche.

² Cette observation est une reprise du **sixième constat** que nous émettions dans le cadre de l'analyse des résultats du précédent volet de notre recherche.

- qu'il semble exister une ordonnance particulière entre ces trois clés bibliques, i) la 1^{ère} clé étant considérée comme un point de départ, ii) la 2^{ème} clé comme une passage obligée et iii) la 3^{ème} clé biblique comme un point d'arrivée¹;
- et que la dynamique de passage d'une clé biblique à l'autre s'effectue à la fois en séquence de la 1^{ère} à la 3^{ème} clé biblique, en passant par la 2^{ème} clé, et en retours en boucles d'une clé biblique à l'autre, dans une sorte de spirale d'enfoncement².

vii) Son pivot central : la seconde clé biblique (*Jn 3, 7*)

Même si Merton utilise cette triple clé biblique et ses cinq composants tant auprès de ses confrères et consœurs des milieux monastiques, qu'auprès des vastes publics états-uniens et asiatiques, le poids relatif qu'il accorde à chacune de ses trois clés semble varier selon qu'il s'adresse au premier ou au second groupe. Dans le cadre de ses interventions en et pour les milieux monastiques, c'est à la première clé biblique que Merton semble accorder un plus grand poids avec une triple insistance. Une insistance sur l'ascèse monastique autour de laquelle s'est structurée, dès ses origines, toute la vie monastique³. Une insistance sur la place de la croix du Christ dans la vie du moine⁴. Et une insistance sur l'exclusivité de l'amour des moines, à l'égard de la personne du Christ⁵. Cependant

¹ Cette observation est une reprise du septième constat que nous émettions dans le cadre de l'analyse des résultats du précédent volet de notre recherche.

² Cette observation est une reprise du neuvième constat que nous émettions dans le cadre de l'analyse des résultats du précédent volet de notre recherche.

³ Rappelons que la Règle bénédictine, à laquelle sont soumis tous les moines, offre un cadre précis de référence à toute l'ascèse bénédictine. SAINT BENOÎT. *La Règle de saint Benoît*. Introduction, traduction et notes par Adalbert de Vogüé; texte établi et présenté par Jean Neufville, tome I et II, coll. « Sources chrétiennes » n^{os} 181 et 182, Série des Textes Monastiques d'Occident n^{os} XXXIV et XXXV, Paris: Cerf, 1972, 675 p.

⁴ Rappelons que Merton présente le vœu de conversion des mœurs comme de vœu de la *patientia Christi*, le mot *patientia* étant pris dans le sens de passion du Christ, et que Merton invitait ses novices à imiter le Christ dans sa propre « étreinte de la croix ». T. MERTON. *Becoming Our True Self*, conférence donnée le 14-10-1964 (face A) et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners* (face A), Kansas City, MO, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2230, 1989, face A; *The Patience of Conversion*, conférence donnée le 17-05-1965 (face B) et répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners*, aux Archives du Centre Thomas Merton, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2232, 1988, face B.

⁵ Précisons la grande place que saint Benoît accorde à la personne même du Christ dans sa Règle. Saint Benoît nomme explicitement la personne du Christ en *RB Prol.*, 3. 8. 50; 2, 2. 20; 4, 10. 21. 50. 72; 5, 2; 7, 69; 36, 1; 53, 1. 7. 15; 63, 13; 71, 9; 73, 8; 53, 6. SAINT BENOÎT. «Index», *La Règle de Saint Benoît*, texte latin selon le manuscrit de S. Gall, version française par Henri Rochais, introduction par Dom André Louf, Paris, Desclée de Brouwer, 1997 (1980), p. 159.

lorsque Merton s'adresse à son vaste public, c'est sur le « naître d'en haut » (*Jn 3, 7*) qu'il appuie et revient avec fermeté.

Ce naître d'en haut représente un **tournant indispensable** qui tout à la fois est préparé et reconduit, en l'approfondissant et le radicalisant, au renoncement à soi et à la suite du Christ. Ce naître « d'en haut » nous apparaît donc porter en lui la **clé de la conversion chrétienne** dans la vision mertonienne. C'est à la fois notre **quatorzième constat** et le **quatrième apport** de la réflexion mertonienne. Si Merton insiste éloquemment sur la nécessité de cette nouvelle naissance lorsqu'il s'adresse au large public de ses lecteurs et lectrices, et plus spécifiquement lorsqu'il entre en dialogue avec ses lecteurs japonais de *The New Man* (1967), il se montre plus sobre dans les propos qu'il tient aux moines et moniales tel que nous les avons analysés dans le premier volet de cette recherche. Cet écart évident dans la vigueur des propos de Merton nous semble important à souligner. Car, c'est cette nouvelle naissance qui semble apporter à la conversion chrétienne toute sa profondeur et sa force mobilisatrice. Comme si Merton, en ce présent volet de notre recherche, faisait de cette seconde clé biblique, le pivot central, la **'clé' charnière de la conversion chrétienne** sans laquelle la véritable conformation au Christ reste impossible.

viii) Son fruit : la troisième clé biblique (*Ga 2, 20a*)

Ce faisant, Merton semble pousser ses coreligionnaires, dont il déplorait trop souvent la tiédeur, voire le relatif laxisme religieux, au-delà de la seule ressemblance de surface avec le Christ, au-delà de la seule conversion morale ou éthique. Il désirait les voir s'engager sur le chemin de la véritable et radicale conversion du cœur humain, que seule cette naissance d'en haut, ouvrant sur le tomber-en-amour avec Dieu, rend possible. Comme si Merton sonnait l'alarme à l'intention des chrétiens de « nom », en voulant les confronter aux exigences réelles de leur suite du Christ, une suite qui ne peut que conduire à cette mutation véritable et profonde de leur personne. Une mutation qui devrait nécessairement les mener à réellement pouvoir affirmer : « et ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi. » (*Ga 2, 20a*) D'où l'extrême importance que Merton accorde également à cette troisième clé biblique lorsqu'il s'adresse à ses divers publics hors des clôtures monastiques. C'est notre **quinzième constat**. Comme si, Merton

désirait faire comprendre à ses coreligionnaires tout le sérieux, la profondeur et la radicalité de leur engagement à la suite du Christ, en cette conformation de leur cœur au Christ.

5.3.6 Une théologie de la conversion : son tournant dans l'expérience du tomber-en-amour de Merton et sa radicalité en trois textes majeurs

i) Son tournant dans l'expérience du tomber-en-amour de Merton

En effet, une telle vigueur de propos n'apparaît dans les écrits mertonniens, de façon très nette, qu'à la suite de sa propre expérience d'être tomber-en-amour avec M. au printemps 1966¹. Il s'agit d'une période très féconde de la vie intellectuelle et littéraire de Merton, au cours de laquelle, venant de quitter la vie communautaire pour la vie érémitique et libre de toutes responsabilités à l'égard des novices de son monastère, il peut se consacrer avec une plus grande entièreseté et disponibilité à sa créativité littéraire². Nous croyons que cette expérience unique, d'être tomber-en-amour, a marqué un tournant dans la réflexion théologique de Merton, en densifiant la touche amoureuse inhérente à l'irruption de Dieu dans un cœur humain, et en lui associant une puissante force de transformation de ce cœur humain. C'est notre **seizième constat**.

ii) Sa radicalité en trois textes majeurs

En ce nouveau contexte de vie personnelle, Merton ne pouvait que radicaliser ses propos sur la conversion chrétienne, radicalisation très perceptible dans ses « Préfaces » aux

¹ Deux écrits mertonniens, retenus pour ce volet de notre recherche sont tout imprgnants de cette expérience amoureuse. Il s'agit d'un premier texte écrit en mars 1966 : «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 87-98, et d'un second texte publié dans une première version en décembre 1966, et publié dans sa version finale sous le titre de «Love and Need : Is Love a Package or a Message?», *Love and Living*, [...], 1985, p. 25-37.

² Thérèse Lenthoehr, une amie de longue date de Merton, souligne la fécondité littéraire de cette période de la vie de Merton. Elle commence par écrire : «It was eventually from this hermitage that his most mature writing continued to come, and that to the days of his leaving for Asia, and when one comes into the wide country of his ripened thought one is astounded at its depth, its richness and its comprehension.» avant de conclure : «Then came the three years of the hermitage – 1965-1968, perhaps the most creative of his life, and especially in the extension of his concept of solitude. These were the years of “The Day of a Stranger,” Preface to the Japanese Edition of *Thoughts of Solitude*, “Love and Solitude,” and “Christian Solitude.” These elucidated and summarized not only his fully integrated thought on the subject, but sharply situated it in the province of every man.» T. LENTHOEHR. «Thomas Merton: The Dimensions of Solitude», *American Benedictine Review*, vol. 23, n° 3, 1972, p. 349 et 352.

éditions japonaises de *Thoughts in Solitude* (1966) et de *The New Man* (1967), et dans « *Rebirth and The New Man in Christianity* » (1968) qui nous semblent constituer tous trois, des textes majeurs pour la saisie de la vision mertonienne de la conversion chrétienne. Il s'agit en cela de notre **dix-septième constat**.

5.3.7 Une théologie de la conversion : son exploitation de la métaphore des « vrai et faux moi »

Tout au long de sa reprise de la triple clé biblique et de ses cinq composantes, Merton s'appuie sur sa métaphore des « vrai et faux moi » pour bien faire comprendre à ses lecteurs le sens de ses propos sur la conversion chrétienne. C'est notre **dix-huitième constat**. Un constat qui permet de valider le quatrième volet de notre deuxième hypothèse concernant l'actualisation par Merton de la triple clé biblique dans le cadre de son exploitation de la métaphore des « vrai et faux moi ». Merton fait appel à cette métaphore en près des deux tiers du matériel retenu pour le présent volet de notre recherche¹. Il l'utilise comme soutien à sa réflexion, la modelant et modulant pour qu'elle s'adapte à chacune des cinq composantes de la triple clé biblique².

i) Le renoncement à soi et la métaphore des « vrai et faux moi »

Aussi, lorsque Merton veut faire saisir à ses lecteurs et lectrices le contenu du renoncement à soi, il les invite spontanément à renoncer à leur « faux moi ». Un « faux moi » qu'il ne définit vraiment jamais, comme le souligne Anne Carr³, mais dont il tente de circonscrire le sens, en lui accolant plusieurs synonymes. Aussi, aborde-t-il ce « faux moi » sous les vocables de : moi extérieur, imaginaire, illusoire, irréel, vaporeux,

¹ Merton exploite sa métaphore en 21 des 33 documents retenus pour ce volet de notre recherche. Voir l'Annexe n° 4 : Tableau de l'utilisation de la métaphore des « vrai et faux moi » pour chacune des cinq composantes de la triple clé biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a pour les écrits mertonniens des second et troisième volets de la recherche qui exploitent cette métaphore.

² Quant au renoncement à soi, Merton utilise sa métaphore dans 15 des 33 documents retenus pour ce volet de la recherche.

Quant à la prise de la croix, il l'utilise dans 8 des 33 documents.

Quant à la suite du Christ, il l'utilise dans 3 des 33 documents.

Quant à la nouvelle naissance, il l'utilise dans 13 des 33 documents.

Quant à la nouvelle identité «en Christ», il l'utilise dans 5 des 33 documents.

³ A. CARR. «Introduction», *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, p. 3.

évanescent, matériel, temporel, superficiel, de l'ombre de soi, de déguisement de soi, d'*ego*, d'*ego* gaspilleur, hédoniste, destructeur, superficiel, prétentieux, d'abîme de confusion et d'absurdité¹.

ii) La prise de la croix, la suite du Christ et la métaphore des « vrai et faux moi »

De plus, lorsque Merton aborde la réalité de la souffrance inhérente à la prise de la croix, il la présente comme étant la double conséquence du renoncement à soi, donc du mourir à son « faux moi », et du naître à son « vrai moi ». Alors qu'au moment où il réfléchit sur la suite du Christ, Merton invite ses lecteurs et lectrices à se laisser prendre la forme du Christ en renonçant à leur « faux moi », afin de naître à leur « vrai moi ».

iii) La nouvelle naissance, la nouvelle identité « en Christ » et la métaphore des « vrai et faux moi »

Puis, quand Merton veut traduire en termes plus contemporains ce qu'il saisit de la nouvelle naissance, il fait appel à l'image du naître à son « vrai moi ». Encore ici, il ne définit pas le terme, mais fait usage d'une panoplie de synonymes : moi intérieur, vrai, réel, indestructible, immortel, caché et secret, profond, unique, irremplaçable, incommunicable, créateur, mystérieux, ce moi réceptif de Dieu, ce moi le plus intime en Dieu, de vrai Je, de sanctuaire intérieur, de réalité éternelle et inviolée de soi, de réalité substantielle de soi, de Temple de Dieu, de ciel où habite Dieu². Enfin quand Merton approche la réalité de la nouvelle identité « en Christ », il n'hésite aucunement à identifier « vrai moi » et Christ vivant en soi.

Merton a donc intégré l'usage de sa métaphore des « vrai et faux moi » à sa réflexion sur la conversion chrétienne. Si, comme nous venons de le voir, chacune des composantes de la triple clé biblique porte, à un degré plus ou moins grand, la signature de cette métaphore, c'est dans le cadre de ses propos sur le renoncement à soi et la nouvelle naissance que Merton l'exploite de façon optimale et à une plus grande fréquence. Comme si la nature bipolaire de cette métaphore convenait davantage à la nature de ces deux composantes et pouvait le mieux, traduire la radicalité mertonienne.

¹ Tous ces synonymes sont extraits de *New Seeds of Contemplation* (1962).

² Tous ces synonymes sont extraits de *New Seeds of Contemplation* (1962).

iv) La métaphore des « vrai et faux moi » : un poids varié dans les œuvres de Merton

Même si cette métaphore marque et caractérise la pensée mertonienne et attire sur elle l'attention de plusieurs chercheurs¹, elle ne représente cependant pas le même poids d'utilisation dans les divers écrits mertonniens qui l'exploitent. C'est ce que nous avons pu constater à la lecture de notre matériel et c'est ce que l'analyse des données colligées au tableau de l'Annexe n° 4 permet de confirmer. Il ressort de cette analyse que seulement quatre des documents soumis à notre étude, à l'intérieur du présent volet de recherche, exploitent la métaphore des « vrai et faux moi », pour chacun des cinq composantes de la triple clé biblique. Il s'agit de : « Christian Contemplation », chapitre extrait de *The Inner Experience. Notes on Contemplation* (2003 [1959]), de *New Seeds of Contemplation* (1962)², de « Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967 » et de « Rebirth and the New Man in Christianity » (1968).

v) Au-delà de la métaphore des « vrai et faux moi »

Si en plusieurs écrits, Merton manifeste une préférence pour l'utilisation de la métaphore des « vrai et faux moi », cela ne signifie nullement que ce dernier se limite à son usage, lorsqu'il développe sa vision de la conversion chrétienne. Bien au contraire, Merton reste enraciné dans sa propre tradition religieuse, celle des Pères de l'Église, des Pères monastiques et celle initiée par les grands mystiques. Il n'hésite aucunement à faire appel également à des images bibliques, à certaines métaphores pauliniennes et à la symbolique mystique³. C'est notre **dix-neuvième constat**.

¹ Parmi ces chercheurs mentionnons : A. CARR. *A Search for Wisdom and Spirit* [...], 1988, xii + 171 p.; W. CONN. «False Self/True Self», *Christian Conversion, A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, [...], 1986, p.236-238; J. FINLEY. *Merton's Palace of Nowhere. A Search for God through Awareness of the True Self*, Notre Dame Indiana, Ave Maria Press, 1978, 158 p.; E. MALITS. «A Mind Awake in the Dark», *The Solitary Explorer, Thomas Merton's Transforming Journey*, [...], 1980, p. 120-138; W. H. SHANNON. *Thomas Merton's Dark Path*, [...], 1981, vii + 245 p.

² Anne Carr et William Shannon confirment en leurs ouvrages précités : *A Search for Wisdom and Spirit* et *Thomas Merton's Dark Path*, l'usage extensif et fécond de la métaphore des « vrai et faux moi » en ces deux monographies de Merton : *The Inner Experience. Notes on Contemplation* (2003 [1959]) et *New Seeds of Contemplation* (1962).

³ Cette diversité des formes langagières chez Merton se voit attestée par Elena Malits et Anne Carr.

- La première écrit en 1980 : «Passing through the center of our souls, recovering possession of our true selves, or realizing the divine image of our being are but several metaphorical descriptions of an experience of God that can happen only through contemplative prayer.» E. MALITS. «A Mind Awake

5.3.8 Une théologie de la conversion : un double souci, une recherche et une double influence

i) Le double souci de Merton, dans son regard tout à la fois tourné vers ses sources et ouvert à la contemporanéité

Ainsi, Merton fait-il appel, en plus de sa métaphore des « vrai et faux moi », à des images bibliques telles la traversée du désert, le pourrissement et la fécondité du grain de blé tombé en terre (*Jn* 12, 24) ou la vigne véritable (*Jn* 15), à diverses expressions de la métaphore paulinienne du « vieil homme » (*Col* 3, 9; *Ép* 4, 22; *Rm* 6, 6) et de « l'homme nouveau » (*Ép* 4, 24), et à la très suggestive image de « la nuit des sens et de l'esprit », caractéristique de l'expérience spirituelle. En cela, Merton manifeste clairement un double souci. Celui de rester à la fois abouché aux diverses sources de la mystique chrétienne et ouvert à l'expérience contemporaine. C'est notre **vingtième constat**.

ii) En recherche d'un langage renouvelé

Tout au long de ses écrits destinés à ses contemporains, Merton cherche à les rejoindre par le biais d'un langage à la fois renouvelé, significatif pour eux et respectueux de l'expérience chrétienne. C'est notre **vingtième et unième constat**. Sidney Griffith témoigne avec éloquence du génie mertonien en ce sens, et souligne l'apport unique de Merton à la littérature spirituelle contemporaine nord américaine. Il écrit :

One of Thomas Merton's most enduring gifts to the Church sprang from his ability to read deeply in the abundant and multifaceted literature of her spiritual and mystical heritage and to give expression to the wisdom he found there *in communicable, modern American English*. He had the talents to do it; his classical education gave him an enviable command of Latin as well as a smattering of Greek, while his training as a writer and his experience as a poet gave him a rare command of exact expression. His own spiritual journey awakened his critical eye, and always being a "quick-study" in any endeavour he

in the Dark», *The Solitary Explorer. Thomas Merton's Transforming Journey*, [...], 1981, p. 131. Le soulignement l'a été par l'auteure de la présente recherche.

- Et la seconde écrit en 1988 : «Clearly, Merton's experiential explorations, rooted in the Bible, the writings of the church and monastic fathers and of the mystics of the Christian, Islamic, and Buddhist traditions, represent a kind of thelogy.» «Introduction», *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, p. 4-5.

undertook, he soon apprehend the heart of the matter in the principal ancient and medieval sources of Western spirituality.¹

et il poursuit :

In his own work he then gave the traditional insights an apt wording which spoke directly to the needs of modern times. We still read the results with amazed attention in such classics as *The Sign of Jonas*, *No Man is an Island*, *The Ascent to Truth*, *New Seeds of Contemplation*, and *Thoughts in Solitude*. In terms of clarity, depth and fetching expression, they all stand in stark contrast to the stodgy, impenetrable prose of the translations from French, Italian or Spanish which in Merton's day were still the standard fare most American Catholics who were interested in serious contemplative reading.²

iii) La double influence des apôtres Paul et Jean

La part que Merton accorde aux fondements bibliques dans le déploiement de sa réflexion sur la conversion chrétienne, lorsqu'il s'adresse à ses frères et sœurs en humanité, demeure incontestable et s'apparente au constat que nous faisons au précédent volet de notre recherche. Merton à la fois fonde, supporte et illustre ses propos sur et avec des extraits bibliques, marquant cependant ses préférences, en ce présent volet de recherche, pour des extraits néotestamentaires, plus spécifiquement pour ceux de *l'Évangile de Jean* et des *Épîtres de saint Paul*. C'est notre **vingt deuxième constat**.

- Cette double influence présente dans les fondements bibliques de la théologie mertonienne de la conversion

Alors que Merton accorde aux propos de l'apôtre Paul une grande influence sur sa propre réflexion théologique consacrée à la conversion chrétienne lorsqu'il s'adresse aux moines et moniales, il leur ajoute des traits johanniques évidents, lorsqu'il s'adresse à ses frères et sœurs en humanité (*Jn* 1, 12-13.18.26; 3, 1-8; 5, 30; 6, 29-52; 12, 24; 13, 34-35; 14, 6.21; 15; 17). Aussi en ce présent volet de notre recherche, Merton déploie sa réflexion sur la conversion chrétienne sous la double influence des apôtres Paul et Jean.

¹ S. H. GRIFFITH. «Preface», T. MERTON. *Pre-Benedictine Monasticism. Initiation into the Monastic Tradition* 2, [...], 2006, p. vii.

² S. H. GRIFFITH. «Preface», T. MERTON. *Pre-Benedictine Monasticism. Initiation into the Monastic Tradition* 2, [...], 2006, p. vii.

- Cette double influence, présente dans les deuxième et troisième clés bibliques (*Jn 3, 7* et *Ga 2, 20a*)

Double influence, très concrètement mise en évidence également en cette importance incontestable que Merton accorde à la fois à la nouvelle naissance (*Jn 3, 7*) et à la nouvelle identité « en Christ » (*Ga 2, 20a*), comme nous venons de l'exposer précédemment. Double influence, traduite avec justesse par la présence des deuxième et troisième clés bibliques de notre grille de lecture.

- Cette double influence, présente dans les trois textes majeurs pré cités

Double influence, omniprésente dans les trois textes les plus représentatifs de la pensée mertonienne sur la conversion chrétienne, mentionnés précédemment : « Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966 », « Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967 » et « Rebirth and The New Man in Christianity ». Précisons que ce dernier texte, « Rebirth and The New Man in Christianity », porte de plus, dans son titre, le double sceau johannique (Rebirth) et paulinien (The New Man) propre aux deuxième et troisième clés bibliques.

5.3.9 Une théologie de la conversion : sa parfaite expression dans « Rebirth and The New Man in Christianity » et l'apport unique des « Préfaces » de Merton aux éditions japonaises et coréennes des ses œuvres

- i) Un parfait résumé dans « Rebirth and The New Man in Christianity »

Cette double observation touchant « Rebirth and The New Man in Christianity » (1968), nous pousse à considérer cette publication de Merton comme l'écrit qui traduit le mieux, avec le plus de justesse et de précision, les caractéristiques essentielles de la pensée de Merton sur la conversion chrétienne. C'est notre **vingt-troisième constat**. Nous reprenons succinctement chacune de ces caractéristiques essentielles de la pensée mertonienne sur la conversion chrétienne. Il s'agit à la fois : d'une pensée bien enracinée dans ces piliers du christianisme que sont les apôtres Jean et Paul¹ et d'une

¹ Rappelons que dans cet écrit, «Rebirth and the New Man in Christianity», ci-après identifié avec les lettres R&NM, Merton ponctue son argumentaire de cette supplication de Jésus à Nicodème : «You must be born again» (*Jn 3, 7*), citant intégralement ce verset biblique à cinq occasions et s'en inspirant à au moins douze reprises. Mentionnons également que Merton explicite le contenu de cette nouvelle

pensée ouverte sur les problématiques contemporaines de la société civile et de la foi chrétienne¹. D'une pensée dont la radicalité et la profondeur s'articulent prioritairement en fonction de la « nouvelle naissance » et de « la nouvelle identité en Christ »², sans pour autant négliger la radicalité et la profondeur inhérentes aux inévitables renoncements à soi qu'elles supposent, tout en leur intégrant son nécessaire caractère pascal³. D'une pensée en recherche d'expressions langagières nouvelles, en cette exploitation de la métaphore des « vrai et faux moi »; d'une pensée toute imprégnée de cette quête identitaire si caractéristique des préoccupations mertonniennes⁴. D'une pensée

naissance en faisant appel à des concepts pauliniens clés : «new creation» (R&NM p. 289-290), «new man », (R&NM p. 289-291), «new life» (R&NM p. 291), «new identity» (R&NM p. 294). Soulignons enfin, la mention explicite qu'en fait Merton alors qu'il fait appel à ces deux théologies d'inspiration johannique et paulinienne en écrivant : «In the Theology of the New Testament, particularly that of Paul and John, the "new being" of the Christian, his "new creation", is the effect of an inner revolution which, in its ultimate and most radical significance implies complete self-transcendence.» (R&NM p. 290)

¹ Des éléments de la problématique religieuse et sociale contemporaine apparaissent ici et là dans son texte alors que Merton parle de son contemporain, de la société moderne et technologique dans laquelle il vit (R&NM p. 292), de la simplification outrancière des croyances religieuses (p. 289), des contradictions inhérentes à la société chrétienne (R&NM p. 290), des limites salvatrices de la psychologie et de la psychanalyse (R&NM p. 292), de la désespérance et des soifs propres aux contemporains (R&NM p. 292) et du caractère violent de la société occidentale et peut-être même de la civilisation occidentale (R&NM p. 294).

² Cette double réalité de profondeur et de radicalité transparait de façon évidente en ces deux passages cités précédemment. Soit partiellement lorsqu'il écrit : «To be "born again" is more than a matter of good moral resolutions, of self-discipline, of adjustment to social demands and requirements, of finding oneself a respected and worth-while role in society. The summons to be "born again" does indeed make itself hear in our hearts, but it does not always have the same meaning because we are not always capable of interpreting it in its true depth» (R&NM p. 291). Soit dans son entièreté lorsqu'il écrit : « One must be born of the Spirit who is free, and who teaches the inmost depths of the heart by taking that heart to Himself, by making Himself one with our heart, by creating for us, invisibly, a new identity: by being Himself that identity.» (R&NM p. 294-295)

³ Merton aborde la facette « renoncement » du chemin de conversion chrétienne à travers sa métaphore des « vrai et faux moi ». Il l'aborde de façon très explicite alors qu'il écrit d'abord : «In order to become oneself, one must die. That is to say, in order to become one's true self, the false self must die. In order for the inner self to appear, the outer self must disappear: or at least become secondary, unimportant» (R&NM p. 292) et ensuite : «True Christianity is growth in the life of the Spirit, a deepening of the new life, a continuous rebirth, in which the exterior and superficial life of the ego-self is discarded like an old snake skin and the mysterious, invisible self of the Spirit becomes more present and more active. The true Christian rebirth is a renewed transformation, a "passover".» (R&NM p. 294)

⁴ Cette quête identitaire trace la trame de fond de tout ce texte. Plusieurs expressions ou phrases témoignent de cette quête identitaire comme en témoignent ces quelques extraits : «insistent demand of his own nature to transcend itself in the freedom of a fully integrated, autonomous, personal identity» (R&NM p. 290-291), «to be born again is not to become somebody else, to become ourselves» (R&NM p. 292), «It is not enough to remain the same "self", the same individual ego, [...]«One must be born of the Spirit who is free, and who teaches the inmost depths of the heart by taking that heart to Himself, by making Himself one with our heart, by creating for us, invisibly, a new identity: by being Himself that identity.» (R&NM p. 294) La mise en relief l'a été par Merton.

marquée par l'amour reçu et donné, jusqu'au don total de soi¹. D'une pensée insistante sur les dimensions mystiques et contemplatives de la conversion chrétienne². Et enfin d'une pensée qui dépasse la dimension purement personnelle de la conversion et ouvre sur sa dimension collective³.

ii) L'apport unique des « Préfaces » aux éditions japonaises et coréennes des œuvres de Merton

Alors que nous avons souligné, en cette analyse et discussion des résultats, la contribution unique de certains des écrits de Merton, pour une juste saisie de sa pensée sur la conversion chrétienne⁴ et pour une juste saisie de sa façon d'exploiter à cette fin la métaphore des « vrai et faux moi »⁵, il nous semble pertinent, au moment de clore cette analyse et discussion, de signaler l'exceptionnel apport des « Préfaces » écrites par Merton à l'occasion de la publication, en langue japonaise et coréenne de ses *best-sellers* américains⁶. Il s'agit de notre **vingt-quatrième constat**.

¹ C'est en fonction de la radicalité du don d'amour que Merton définit ainsi la conversion chrétienne. Nous reprenons pour fins de démonstration une précédente citation : «The true Christian rebirth is a renewed transformation, a "passover" in which man is progressively liberated from selfishness and not only grows in love but in some sense "becomes love." The perfection of the new birth is reached where there is no more selfishness, there is only love. In the language of the mystics, there is no more ego-self, there is only Christ; self no longer acts, only the Spirit acts in pure love.» (R&NM p. 294)

² C'est lorsque Merton aborde la question centrale de l'amour dans la conversion chrétienne qu'il débouche sur sa profondeur mystique. Elle transparaît de façon évidente en cet extrait cité antérieurement : «The perfection of the new birth is reached where there is no more selfishness, there is only love. In the language of the mystics, there is no more ego-self, there is only Christ; self no longer acts, only the Spirit acts in pure love.» (R&NM p. 294)

³ Cette dimension collective de la conversion chrétienne et sa finalité transparaissent dans le présent extrait inspiré d'une réflexion de l'apôtre aux Éphésiens : «For all men are now seen as created, redeemed, and loved by God and all are "one in Christ" in the sense that all are known to God as One Man, the universal Man, Christ.» (R&NM p. 290)

⁴ «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, Octobre 1967» et «Rebirth and The New Man in Christianity (avril 1968)».

⁵ *The Inner Experience. Notes on Contemplation* (2003 [1959], *New Seeds of Contemplation* (1962), «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967» et «Rebirth and the New Man in Christianity» (1968).

⁶ Mentionnons l'existence de deux recueils de préfaces écrites par Merton dans le cadre de publication en langue étrangère de ses principaux ouvrages. Le premier recueil a été publié en 1981; il contient douze « Préfaces ». Le second recueil l'a été en 1989; il reprend le contenu du premier recueil et lui ajoute trois nouvelles « Préfaces ». Ces deux recueils et chacune de ses préfaces ont été brièvement introduites par Robert Daggy. T. MERTON. *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 19.81, xx + 144 p. ; *Honorable Reader. Reflections on My Work*, Foreword by H. J. Cargas, R. E. Daggy (ed.), New York, Crossroad, 1989, x + 172 p.

Pour ce faire nous relevons trois aspects particulièrement révélateurs de ce riche apport mertonien. D'abord, en ces « Préfaces », nous touchons de façon évidente au souci de Merton d'entrer en dialogue avec ses frères et sœurs en humanité, appartenant à d'autres traditions spirituelles, plus spécifiquement les traditions bouddhiste zen et taoïste pour ces lecteurs japonais et coréens. En ce souci de dialogue interreligieux, nous découvrons un Merton à la fois humble, conscient des limites et erreurs de la civilisation occidentale chrétienne, ainsi que conscient des angoisses et crises que traverse l'occidental moderne; et nous découvrons un Merton ouvert aux expériences spirituelles orientales, capable d'en apprécier la texture sapientielle et disposé à se laisser mouvoir et émouvoir par les courants de sagesse qui les traversent.

Puis, nous sommes témoin d'un Merton qui y articule très succinctement l'essentiel de sa foi et de la foi chrétienne et y parvient étonnamment en faisant appel tout naturellement, malgré l'extrême concision de ses propos, à la triple clé biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a et à ses cinq composantes. En cela, il nous semble voir se confirmer notre intuition touchant l'échafaudage de la pensée théologique mertonienne autour de la triple clé biblique et de ses cinq composantes.

Enfin, nous y découvrons de nouvelles facettes du génie littéraire de Merton. Un génie littéraire marqué à la fois par la souplesse, la richesse, la fantaisie et la créativité langagière, par l'extrême et fascinante profondeur mystique des propos qu'il y tient et par la surprenante liberté de pensée et d'expression qui s'en dégage¹. Et un génie littéraire marqué par l'étonnante facilité avec laquelle Merton reprend la terminologie et les traits langagiers propres à l'expérience de ses lecteurs orientaux pour l'incorporer à sa description de l'expérience spirituelle chrétienne, facilitant ainsi chez ses interlocuteurs la saisie de l'expérience de foi chrétienne².

¹ Des cinq « Préfaces » soumises à notre analyse, «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966» nous semble refléter davantage le génie littéraire de Merton. De cette « Préface », Shannon reconnaît la très haute valeur et écrit : «This preface is a remarkable essay on solitude that deserves to be read and studied on its own, quite apart from the book it is intended to introduce.» W. H. SHANNON. «“Honorable Reader”. Reflections on my Work», *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 211.

² À titre d'exemple, mentionnons l'usage que fait Merton du terme «the way» si cher au taoïsme, affirme Shannon. Merton reprend ce terme sous divers angles et à multiple reprises dans : «Preface to the Japanese Edition of *Seeds of Contemplation*, March 1965» et «Preface to the Korean Edition of *Life and*

En résumé : quelques points saillants

Aux termes de cette analyse et discussion des résultats, nous désirons mettre en relief quelques traits saillants de notre analyse des résultats propres à ce volet de la recherche, en vue de poursuivre le dégagement de certains apports mertonniens et de mettre en évidence certaines contributions personnelles de notre recherche.

i) La conversion chrétienne chez Merton : la conversion du cœur humain dans un véritable tomber-en-amour avec Dieu

Dans un premier temps, il nous semble important de souligner la grande place qu'occupe la conversion chrétienne dans les écrits mertonniens destinés au grand public. Merton est préoccupé par la tiédeur des chrétiens. Il leur rappelle constamment l'exigence chrétienne de la conversion, une conversion radicale et en profondeur, pour tous, quelque soit l'état de vie auquel ils appartiennent. Aussi chez Merton, la conversion chrétienne dépasse le registre de la seule conversion morale. Elle se situe dans la sphère de la conversion du cœur humain. Il s'agit d'une conversion qui ne peut être que l'œuvre d'amour, d'un Dieu Amour, dans le cœur humain, d'où le rappel constant par Merton, de la centralité de l'Amour/amour reçu et donné, au cœur de la conversion chrétienne. Car cette conversion place le cœur humain dans l'expérience d'un véritable tomber-en-amour avec son Dieu. Un tomber-en-amour qui situe la conversion chrétienne dans le registre de la conversion religieuse si l'on utilise le cadre de référence Ionerganien. Un tomber-en-amour avec Dieu qui provoque une nouvelle naissance et, par elle, exprime le **quatrième apport de la théologie mertonnienne**. Pour qu'une telle conversion religieuse puisse s'opérer et être nourrie, Merton insiste sur le rôle capital de la contemplation qu'il présente comme une voie royale, conduisant à cette transformation réelle, radicale et en profondeur du cœur humain.

Holiness, July 1965» . «“Honorable Reader”: Reflections on my Work», *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 211. Et mentionnons la façon dont Merton s'exprime en certaines de ses « Préfaces » et très éloquemment dans : «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», alors qu'il utilise en simultanéité un mot et son contraire – *Hearer/No-Hearer, Hearing/No-Hearing, Speech/No-Speech* – typique du bouddhisme zen.

ii) La conversion chrétienne chez Merton : une quête identitaire et un chemin d'accomplissement de soi

Dans un deuxième temps, il nous semble opportun d'insister sur la place que Merton accorde à la quête identitaire dans ses propos sur la conversion chrétienne. C'est sans équivoque que Merton présente la conversion chrétienne comme un chemin d'accomplissement de soi, ouvrant sur une vie, pleinement, profondément humaine et authentique. Ces traits d'authenticité, d'accomplissement de soi et de profondeur humaine situent la conversion chrétienne dans une des sphères de préoccupation de nos contemporains. Cette insistance de Merton se veut une **reprise**, pour un public plus vaste que celui des milieux monastiques, du **troisième apport de sa théologie de la conversion chrétienne**.

iii) Vérifications et avancées dans la vérification des hypothèses de recherche

Puis dans un troisième temps, il nous semble pertinent, dans le cadre de l'analyse des résultats propres à ce second volet de notre recherche, de souligner que nous sommes en mesure de valider les second et quatrième volets de notre deuxième hypothèse. Ce second volet touchant la reprise par Merton de la triple clé biblique de *Mc 8, 34; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a* dans ses écrits sur la foi chrétienne occidentale. Ce quatrième volet touchant l'actualisation par Merton de cette triple clé biblique dans le cadre de son exploitation de la métaphore des « vrai et faux moi ». De plus, nous avons avancé dans la vérification de nos première et troisième hypothèses. La première affirmant, en cette triple clé biblique de *Mc 8, 34; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a*, l'existence d'une clé de lecture théologique de la conversion chez Merton. La troisième annonçant, chez Merton, l'existence d'une théologie de la conversion.

iv) La conversion chrétienne chez Merton : le souci d'en renouveler le langage

Et dans un quatrième temps, il nous apparaît nécessaire, pour rendre justice à Merton, de signaler son souci constant et pressant de renouveler le langage religieux afin de redonner à ses contemporains, toute la richesse, la profondeur et la radicalité du message chrétien, en perte de saveur et de pertinence. C'est dans la ligne de cet effort consenti par Merton

que nous situons d'ailleurs l'exploitation qu'il fait de la métaphore des « vrai et faux soi ».

v) La théologie de la conversion chez Merton : l'importance de « Rebirth and The New Man in Christianity »

Enfin, dans un cinquième temps, nous nous devons d'insister sur la contribution unique de « Rebirth and The New Man in Christianity » (1968), comme parfait descripteur de la théologie mertonienne de la conversion. En effet, « Rebirth and The New Man in Christianity » nous semble offrir, en ses quelques pages, un portrait juste, complet et précis des traits essentiels de la théologie de la conversion qui marque toute l'œuvre de Merton. En cette observation, nous sommes consciente d'enrichir le patrimoine des recherches mertonniennes. Nous la considérons comme une **troisième contribution de notre recherche.**

Chapitre 6. Reprise de la triple clé biblique dans les écrits de Merton traitant du bouddhisme zen

Introduction à ce troisième volet de la recherche

Merton, le moine, le contemplatif et l'écrivain, a vécu à l'époque d'une triple ouverture. L'ouverture mutuelle de l'Occident et de l'Orient¹. L'ouverture de l'Église catholique, par le concile Vatican II, aux religions non chrétiennes². Et l'ouverture très concrète de certains groupes d'intellectuels et de certains ordres monastiques³, au dialogue

¹ Merton lui-même a été en contact direct avec certains de ces artisans et témoins de cette ouverture mutuelle de l'Occident et de l'Orient.

- Du côté oriental, mentionnons ses liens professionnels et ses liens d'amitié avec Daisetz Teitaro Suzuki, auteur de : *Essays on Zen Buddhism*, 3 vol. (1930-1934); *Introduction to Zen Buddhism* (1934); *Mysticism : Christian and Buddhist* (1957), et avec John C. H. Wu, auteur de : *The Golden Age of Zen* (1967). De D. T. Suzuki, W. H. Shannon écrit : «Dr. Suzuki (1870-1966) had a world-wide reputation for his knowledge of Zen Buddhism. Born in Kanasawa, Japan, he taught at leading universities in Japan, Europe, and the United States. His writings have served as a bridge between East and West, and his mastery of English prose has meant that his works are widely read.» T. MERTON. *The Hidden Ground of Love. The Letters of Thomas Merton on Religious Experience and Social Concerns* selected and edited by W. H. Shannon, New York, Farrar, Straus, Giroux, 1985, p. 560-561. De John C. H. Wu, William Shannon écrit : «Dr. John C. H. Wu, author of many books on jurisprudence, philosophy, and literature, was born in Ningpo, China, in 1899. He distinguished himself as both a scholar and a diplomat in China, the United States, and Europe. For thirteen years he was a member of the National legislature of the Republic of China. For three years he was Chinese ambassador to the Vatican. He has served as dean of the College of Chinese Culture in Taiwan, and as research professor of Asian studies at Seton Hall University in South Orange, New Jersey. Among his works are *Beyond East and West* (his autobiography) and *The Golden Age of Zen* with an introduction by Thomas Merton.» W. H. SHANNON. *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 611.

- Du côté occidental, mentionnons les liens professionnels de Merton avec le jésuite allemand Heinrich Dumoulin, auteur de : *The Development of Zen after the Sixth Patriarch* (1953) et de *A History of Zen Buddhism* (1963), et ses liens avec le jésuite irlandais William Johnston, auteur de : *The Mysticism of the Cloud of Unknowing. A Modern Interpretation*, (1967), *The Still Point* (1970) et *Christian Zen* (1971). De H. Dumoulin, W. H. Shannon écrit : «Born in 1905 in Wevelinghoven, Rhineland, Germany, Heinrich Dumoulin was ordained a Roman Catholic priest as a member of the Society of Jesus. He has a doctoral degree in philosophy and a licentiate in theology and has been for many years professor of religion and Oriental thought at Sophia University in Tokyo, Japan. He has also served as secretary of the Commission of the Catholic Church in Japan for dialogue with non-Christian religions.» W. H. SHANNON. *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 170. De William Johnston, William Shannon écrit : «William Johnston, an Irish Jesuit priest, has lived in Japan since 1951. He received a doctorate in Mystical Theology in 1968 from Sophia University in Tokyo and has served on their faculty as professor of literature and religion. He is the author of numerous articles and works on mysticism and on East-West religious dialogue.» W. H. SHANNON. *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 439-440.

² L'ouverture de l'Église catholique a été entérinée par les Pères conciliaires et officialisée dans le cadre de la : «*Déclaration de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas (Nostra Aetate)*», VATICAN II. *Les seize documents conciliaires*, Montréal & Paris, Fides, 1967, p. 547-554.

³ Comme témoin de cette ouverture de certains ordres monastiques au dialogue interreligieux :

- En Occident, mentionnons la contribution de Dom Aelred Graham osb, bénédictin américain, prieur du monastère de Portsmouth au Rhodes Island qui s'est illustré au début des années 1960 par la construction d'un jardin zen dans son monastère. Il est l'auteur de *Zen Catholicism* (1963) pour lequel Merton a publié une recension destinée au large public des lecteurs du journal *America*. T. MERTON. «Zen: Sense and Sensibility: Review of Dom Aelred Graham: *Zen Catholicism. A Suggestion*, New York, Harcourt, Brace & World, 1963, xxxv + 228 p.», *America*, vol. cviii, May 25th 1963, p. 752-754; et la contribution de dom Pierre Massein osb, bénédictin français qui a œuvré pendant douze ans à

interreligieux, tant en Occident qu'en Orient. C'est dans un tel terreau psychologique, social, culturel et religieux, fertile, que l'intérêt de Merton pour les sagesses orientales en général et le bouddhisme zen en particulier a pu se matérialiser¹, donnant forme à plusieurs écrits. Ces écrits furent d'ailleurs accueillis avec sérieux, non seulement par ses compatriotes² mais également par des spécialistes occidentaux et orientaux du zen dont W. Johnston³, D. T. Suzuki¹ et John C. H. Wu².

l'Institut catholique de Paris. Il réfléchit depuis près de 45 ans sur le bouddhisme, tout en essayant d'établir de justes comparaisons entre le bouddhisme et le christianisme. Il est l'auteur de plusieurs articles dans P. POUPARD et M. DELAHOUTRE (éds.). *Dictionnaire des religions*, 2 volumes, 3^e édition revue et corrigée, Paris, PUF, 1993 (1984), xvi + 2218 p.

- En Orient, mentionnons Thomas Merton lui-même, dans le cadre des trois conférences publiques qu'il fut appelé à donner à des groupes de moines et moniales asiatiques appartenant à diverses traditions spirituelles, dans le cadre de sa tournée asiatique à l'automne 1968. Les textes de ces trois conférences ont été publiés en appendice de *The Asian Journal of Thomas Merton*, N. Burton, P. Hart and J. Laughlin (eds.), New York, A New Directions Book, 1973, xxix + 445 p. Il s'agit de T. MERTON. «Thomas Merton's View on Monasticism. (Informal talk delivered at Calcutta, October 1968)», *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973, p. 305-308; «Monastic Experience and East-West Dialogue (Notes for a paper to have been delivered at Calcutta, October 1968)», *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973, p. 309-317; «Marxism and Monastic Perspectives (Talk delivered at Bangkok on December 10th, 1968)», *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973, p. 326-343. Il est important de situer le voyage de Merton en Asie dans cette double perspective du dialogue interreligieux et de sa longue quête de Dieu. Merton y avait été invité dès 1964 par Heinrich Dumoulin – invitation qui lui avait été refusée par les autorités de son monastère –, avant d'y être réinvité en 1968 par Dom Jean Leclercq osb, pour y donner une conférence à des leaders asiatiques de divers milieux monastiques. A. LIPSKI. «Merton and Zen Buddhism», *Thomas Merton and Asia: His Quest for Utopia*, *Cistercian Studies Series* n° 74, Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 1983, p. 21-36. Pour un bref résumé des raisons qui ont présidé et des intérêts précis de Merton à entreprendre ce voyage, le lecteur est invité à consulter P. HART. «Foreword», *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973, p. xxi-xxix et W. H. SHANNON. «Merton's Ecumenical Interests and His Asian Journey», *'Something of a Rebel' Thomas Merton, His Life and Works. An Introduction*, Cincinnati, Ohio, St. Anthony Messenger Press, 1997, p. 41-44.

¹ Pour connaître les grands jalons de cette matérialisation de l'intérêt de Merton pour le bouddhisme et les autres traditions orientales, le lecteur est invité à consulter A. LIPSKI. *Thomas Merton and Asia. His Quest for Utopia*, [...], 1983, iv + 92 p.; D. Q. McINERNY. «Thomas Merton and Oriental Thought», *Cistercian Studies*, vol. 14, n° 1, 1979, p. 59-72; A. M. McMILLAN. «Seven Lessons for Inter-faith Dialogue and Thomas Merton», *The Merton Annual*, vol. 15, 2002, p. 194-209; E. R. C. TAM. «Merton's Interest in Zen-Taoism», *Christian Contemplation and Chinese Zen-Taoism. A Study of Thomas Merton's Writings*, Hong Kong, Tao Fong Shan Christian Centre, 2002, p. 19-49.

² Dans sa «Preface» à *Merton & Buddhism. Wisdom, Emptiness and Everyday Mind*, l'éditrice de ce récent ouvrage affirme l'avant-gardisme de Merton et son rôle de pionnier en Occident dans l'interprétation du bouddhisme aux chrétiens. B. B. THURSTON. «Preface», *Merton & Buddhism. Wisdom, Emptiness & Everyday Mind*. B. B. Thurston (ed.), *The Fons Vitae Thomas Merton Series*, Louisville, Kentucky, Fons Vitae, 2007, p. xiii.

³ L'appréciation par William Johnston de l'approche bouddhiste zen de Merton est signalée par W. Shannon qui dans ses notes éditrices écrit : «Dr Wu writes in his letter of August 3 [1965] that he had met Father William Johnston, who said in a lecture that Merton's writings were "full of Zen even when they were not about Zen."» W. H. SHANNON. «To John C. H. Wu», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 629.

Ces réflexions, toutes publiées dans la dernière décennie de sa vie – surtout entre 1965 et 1968 - Merton les désirait éclairantes pour une meilleure saisie des traditions spirituelles orientales par les Occidentaux, dont il déplorait, pour plusieurs, l'approche quelque peu volage. C'était sa contribution personnelle au dialogue interreligieux. Ces réflexions, Merton les désirait également mobilisatrices pour ses compatriotes et coreligionnaires, afin de les aider à approfondir et radicaliser une expérience religieuse qu'il jugeait trop superficielle et sans fruits réels et concrets de transformations intérieures. Enfin, ces réflexions s'offraient surtout à lui comme un lieu privilégié pour sa propre et incessante quête spirituelle, une quête spirituelle clairement mise en évidence par E. Malits (1980) et A. Carr (1988), qui, l'une et l'autre soulignent d'ailleurs l'importance de l'expérience bouddhiste zen de Merton à l'intérieur de son propre parcours spirituel.³

En plus du bouddhisme zen, Merton s'est également arrêté à d'autres traditions orientales dont le taoïsme⁴, l'hindouisme⁵ et le soufisme¹, qui ont, elles aussi, nourri sa longue quête

¹ C'est dans le cadre de la rencontre de Merton avec D. T. Suzuki, à New York le 20 juin 1964, que Suzuki a souligné l'apport précieux de Merton à une meilleure compréhension du bouddhisme zen en Occident. À cet égard, Merton écrit dans son journal personnel : «Suzuki was especially pleased with my essay on Zen in Continuum [T. MERTON. «The Zen Revival», *Continuum*, vol. 1, n° 4, Winter, 1964, p. 523-538.] and thought it was one of the best things on Zen that has been written in the West.» T. MERTON and D. T. SUZUKI. *Encounter Thomas Merton & D. T. Suzuki*, R. E. Daggy (ed.), Monterey, Kentucky, Larkspur Press, 1988, p. 84-85.

² Son appréciation de l'expertise zen de Merton, John C. H. Wu la partage explicitement dans sa « Préface » à *The Golden Age of Zen*, alors qu'il écrit : «Father Thomas Merton's Introduction to this book presents an illuminating picture of the nature of Zen. Here as in his other writings he goes to the bottom of the things, and he finds that at bottom Humanity is one, and one with its Divine Source. I suggest that the reader should first study his introduction before he proceeds to take up the body of the book. In a real sense this book may be regarded as a long foot-note to the profound insights embodied in his introduction. I am grateful to Father Merton not only for the invaluable introduction he has contributed, but even more for his generous cooperation in the making of the book itself.» T. MERTON. «Preface», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, Taipei, Taiwan, United Publishing Center, 1975 (1967), p. i.

³ A. E. CARR. «The Wisdom of the Self: Learning from the East», *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*. Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988, p. 75-95; E. MALITS. «A Poor Pilgrim», *The Solitary Explorer. Thomas Merton's Transforming Journey*, San Francisco, Harper & Row, Publishers, 1980, p. 98-119.

⁴ Il est important de noter que la 1^{ère} œuvre majeure de Merton sur les traditions orientales a été consacrée au taoïsme et a donné lieu à la publication de : *The Way of Chuang Tzu*, une œuvre écrite grâce à l'amicale collaboration de John C. H. Wu. T. MERTON. *The Way of Chuang Tzu*, New York, New Directions, 1965, 159 p. Les éditions *The Fons Vitae Thomas Merton Series* préparent actuellement la publication d'un *Compendium* intitulé : *Merton & Taoism. A Complete Compendium*.

⁵ Même si Merton n'a pas laissé de monographie, ni, semble-t-il, d'articles sur l'hindouisme, ce dernier a manifesté son intérêt pour l'hindouisme par le biais de son intérêt pour Gandhi, avec la publication de : «A Tribute to Gandhi», *Seeds of Destruction*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1964, p. 221-234 et la publication de : *Gandhi on Non-Violence. A Selection from the Writings of Mahatma Gandhi*, edited with an introduction by Thomas Merton, New York, New Directions, 1965, 82 p.; et par le biais d'une

spirituelle, l'aidant à relire et creuser sa propre expérience de foi chrétienne, tout en l'aidant à enrichir sa longue réflexion sur la *metanoia* chrétienne, en lui offrant de nouveaux cadres et canevas d'expressions langagières et d'expériences spirituelles.

Ce sera l'objet de ce 3^e chapitre de notre argumentaire, de vérifier la présence ou non de la triple clé biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a et de leur cinq composantes, dans les écrits mertonniens consacrés au bouddhisme zen, et de dégager la façon dont Merton l'a actualisée, tout en vérifiant, au passage, son exploitation ou non, de la métaphore des « vrai et faux moi ». Avant de présenter et discuter les résultats de notre analyse des écrits mertonniens consacrés au bouddhisme zen, nous allons dans un premier temps situer le bouddhisme zen dans lequel Merton « a eu les pieds, le cœur et la tête » et en présenter quelques traits. C'est à travers le regard même de Merton, d'abord celui d'un occidental, puis celui d'un moine cistercien et d'un contemplatif chrétien, ouvert aux expériences spirituelles d'horizons culturels variés, que nous tracerons, en bref, un portrait du bouddhisme zen mertonien, soulignant quelques uns des traits et caractéristiques qui ont retenu le plus l'attention de Merton et la nôtre.

réflexion élogieuse sur le *Bhagavad Gita*, intitulée: «The Significance of The *Bhagavad Gita*, insérée en guise de quasi-introduction à : A. C. BHAKTIVEDANTA. *The Bhagavad Gita as It Is, With Introduction, Translation and Authorized Purport* by A. C. Bhaktivedanta Swami, Acharya, International Society for Krishna Consciousness, London, Collier Books, Collier-Macmillan LTD, 1968, p. 18-22.

- ¹ Même si Merton n'a laissé aucune monographie sur le soufisme, il s'y est intéressé, laissant derrière lui :
- plusieurs conférences destinées aux moines de son monastère, nous en avons repéré quinze dans la liste des audioconférences qui nous a été fournie par Dr Paul Pearson du Thomas Merton Center; elles ont toutes été produites entre 1966 et 1968,
 - des recensions de livres, publiées dans les *Collectanea Cisterciensia* en 1965 et 1967 – *Collectanea Cisterciensia*, vol. 27, 1965, p. 77-84 et *Collectanea Cisterciensia*, vol. 29, 1967, p. 179-194 –,
 - des poèmes soufis,
 - ainsi qu'une réflexion percutante, reprise dans *Contemplation in a World of Action*, intitulée : «Final Integration : Toward of 'Monastic Therapy'».

Quelques retranscriptions de ces audioconférences, quelques poèmes, quelques extraits de ces recensions et l'intégrale de «Final Integration : Toward of 'Monastic Therapy'» ont été, entre autres, publiés dans : R. BAKER and G. HENRY (eds.). *Merton & Sufism. The Untold Story. A Complete Compendium. The Fons Vitae Thomas Merton Series*, Louisville Kentucky, Fons Vitae, 1999, 338 p.

6.1 Les grands traits du zen mertonien¹

Introduction

L'intérêt de Merton pour le bouddhisme zen dépasse de toute évidence les frontières d'une simple curiosité passagère. Pendant plus de dix ans, Merton s'y est véritablement engagé comme homme, comme écrivain, comme moine, et comme contemplatif. Il a de toute évidence dépassé le seuil de la seule initiation, cherchant à l'approfondir dans ses écrits successifs², tant par ses nombreuses lectures, ses contacts directs avec des spécialistes orientaux et occidentaux du bouddhisme zen, que par ses rencontres avec des bouddhistes de diverses allégeances³. Aussi, Merton a-t-il été en mesure de présenter à ses concitoyens sa propre herméneutique du bouddhisme zen. Nous en traçons ici les grandes lignes et en précisons les principaux paramètres. À cet effet, nous aborderons le zen mertonien successivement sous les aspects suivants : i) l'expertise de Merton, ii) le contexte de la double ouverture ecclésiale, iii) un zen suzuki, occidentalisé et christianisé, iv) un zen de l'École du Sud, v) une référence constante à l'expérience spirituelle chrétienne, vi) ce qu'il n'est pas, vii) quelques propositions de définition, viii) une expérience spirituelle, métaphysique et ontologique, ix) une expérience spirituelle difficile à exprimer, x) une expérience spirituelle en lien de parenté avec celle de la mystique chrétienne apophasique, xi) une expérience spirituelle pertinente pour l'Occident en crise, xii) une expérience spirituelle compatible avec l'expérience spirituelle chrétienne, xiii) une expérience spirituelle précieuse pour les chrétiens, xiv) un chemin de transformation en profondeur de la conscience humaine et de la personne humaine.

¹ Les lecteurs qui désireraient une approche complémentaire à celle mise de l'avant par l'auteur de la présente recherche, pour leur saisie des grands traits du bouddhisme zen mertonien, sont invités à consulter : E. R. C. TAM. «Merton's Understanding of Zen», *Christian Contemplation and Chinese Zen-Taoism*, [...], 2002, p. 71-90.

² Notons en particulier : «Wisdom in Emptiness» (1961), «The Zen revival» (1964), «A Christian Looks at Zen» (1966), *Mystics and Zen Masters* (1967) et *Zen and the Birds of Appetite* (1968).

³ Notons entre autres, les rencontres de Merton avec le Dalaï Lama (les 4 et 6 novembre 1968) dans le cadre de son périple asiatique, et sa rencontre au monastère de Gethsemani avec le moine bouddhiste Nhat Hanh (mai 1966). Merton décrit le contenu de ses deux rencontres avec le Dalaï Lama dans : *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973, p. 100-102 et 112-113. L'éditeur de *The Hidden Ground of Love* souligne la visite de Nhat Hanh au monastère de Getsemani en mai 1966. W. H. SHANNON. «To Thich Nhat Hanh», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 381.

6.1.1 Le zen mertonien : l'expertise de Merton¹

Lorsque Merton, le moine et le contemplatif, aborde le bouddhisme zen, il demeure conscient de ses contours personnels. Il n'occupe aucun poste universitaire et ne dirige aucune chaire de recherche. Néanmoins, ses nombreux échanges et ses collaborations *ad hoc* avec des universitaires et chercheurs, tant japonais (D. T. Suzuki²), chinois (John C. H. Wu³ et Richard Chi⁴), allemand (H. Dumoulin⁵), qu'irlandais (W. Johnston¹), tous

¹ Les lecteurs intéressés à explorer les limites de l'expertise mertonien du bouddhisme zen sont invités à consulter : W. F. HEALEY. «Thomas Merton's Evaluation of Zen», *Angelicum*, vol. 52, n° 3, 1975, p. 385-409 et J. P. KEENAN. «The Limits of Thomas Merton's Understanding of Buddhism», *Merton & Buddhism* [...], 2007, p. 118-133.

² Rappelons la collaboration avec D. T. Suzuki, initiée par Merton à l'occasion de la rédaction de : «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, New York, A New Directions Book, 1968, p. 99-138. Dans ses notes préliminaires à «Wisdom in Emptiness», Merton précise l'objet de sa demande à D. T. Suzuki et les raisons qui l'ont motivé à la lui transmettre. Il écrit : «In the spring of 1959, after the completion of some translations from the *Verba Seniorum*, which has been published by New Directions under the title of *The Wisdom of the Desert*, it was decided to send the text of the translation to Daisetz Suzuki, one of the most prominent Oriental scholars and contemplatives of our day. It was felt that the *Verba*, in their austere simplicity, bore a remarkable resemblance to some of the stories told of the Japanese Zen Masters, and that Dr. Suzuki would probably be interested in them for that reason. He received with pleasure the suggestion to engage in a dialogue about the "wisdom" of the Desert Fathers and of the Zen Masters.»

It was felt that an exchange of views would contribute something to the mutual understanding of East and West, and that it might be quite enlightening to confront the Egyptian monks of the fourth and fifth centuries with Chinese and Japanese monks of a slightly later date. T. MERTON. «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 99.

³ Rappelons que Merton a rédigé une introduction au livre de John C. H. Wu : *The Golden Age of Zen* (1967) et que ce dernier a été mis à contribution pour guider Merton dans sa préparation à la rédaction de *The Way of Chuang Tzu* (1965). T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen* [...], 1967, p. 1-28; *The Way of Chuang Tzu*, [...], 1965, 159 p.

⁴ De Richard S. Y. Chi, l'éditeur de *The Hidden ground of Love* écrit : «Richard S. Y. Chi, born in Peking on August 3, 1918, studied first in his native China, where he received a BS. At Nankai University and then in England, where he holds Doctor of Philosophy degrees from both Oxford and Cambridge. For a brief time, he lectured at Oxford and Cambridge and served as curator of the Oriental Art Gallery in Bristol, England. In 1965 he came to Indiana University, where he now holds the rank of professor. [...] In the fall of 1967 he was put in contact with Thomas Merton [...] about a translation of Shen Hui [he had made].» W. H. SHANNON. «To Richard S. Y. Chi» *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 121-122.

C'est à la suite de cette première prise de contact par Richard Chi, que Merton a été amené à écrire une introduction au livre de ce dernier sur Shen Hui. Même si ce livre n'a jamais été publié, l'introduction de Merton l'a été quant à elle, sous le titre de «The Zen Insight of Shen Hui», *The Merton Annual*, vol. 1, 1988, p. 5-15. Commentant cette introduction, Chi avait écrit à Merton le 23 avril 1968 : «Your introduction is really a masterpiece. This is the first time I have seen anything written by a non-Chinese with such a deep understanding of Ch'an. It will be immortal, and the work of Shen Hui will also be immortalized by your introduction.» P. HART. «Editor's Note to The Zen Insight of Shen Hui», [...], 1988, p. 4.

⁵ Rappelons que H. Dumoulin a officiellement invité Merton, à l'été 1964, à venir s'imprégner du bouddhisme zen japonais. T. MERTON. «To Heinrich Dumoulin», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 171-172.

engagés en de très sérieuses recherches sur le bouddhisme zen, témoignent de son propre esprit de recherche et de la qualité exceptionnelle de ses réflexions sur le sujet, tout en l'insérant dans ce cercle d'experts.

Même si son expertise a été reconnue pas ses interlocuteurs, Merton, le moine-écrivain, a toujours voulu garder sa liberté de pensée et d'écriture, leur rappelant qu'il n'était pas un spécialiste de la question², tout en se permettant fort paradoxalement de réagir, parfois fermement, au contenu de leurs écrits. Ainsi en fut-il dans « The Zen Revival³ », ce long commentaire que Merton a publié en 1963, en réaction à la publication, par H. Dumoulin, de : *A History of Zen Buddhism*⁴. Merton y affirme son net désaccord avec l'interprétation dumoulienne de la doctrine zen de Hui Neng et y propose sa propre herméneutique. À Dumoulin qui réagissait par lettre, à la position publique de Merton, Merton répond tout candidement : « This may be pure madness on my part, and as I say, it is only my own understanding of zen, so I cannot even claim that it is a correct interpretation of Hui Neng. But it does seem to me to be the meaning of Hui Neng's verse, as opposed to that of Shen Hui.⁵ »

Au sein de cette élite intellectuelle du milieu du XX^e siècle, Merton a ainsi occupé une réelle place, y apportant et l'enrichissant de sa propre contribution : celle d'un moine, d'un contemplatif, d'un chrétien, d'un occidental et d'un interlocuteur respecté.

6.1.2 Le zen mertonien : dans le contexte d'une double ouverture ecclésiale

L'extraordinaire et exceptionnel engagement professionnel et scientifique de Merton à l'égard du bouddhisme zen ne peut s'expliquer en dehors de la féconde ouverture des Pères de l'Église et celle, plus récente mais non moins réelle, des Pères conciliaires.

¹ Rappelons que Merton a écrit une préface au livre de W. Johnston : *The Mysticism of The Cloud of Unknowing. A Modern Interpretation*. T. MERTON. «Foreword», W. JOHNSTON. *The Mysticism of The Cloud of Unknowing. A Modern Interpretation*, New York, Rome, Tournai, Paris, Desclée Company, 1967, p. xi-xiv.

² Ce rappel sur son « inconnaisance » du bouddhisme zen, Merton l'exprime à D. T. Suzuki en mars 1959 et la réexprime clairement à ses lecteurs de *Mystics and Zen Masters* en 1967. T. MERTON and D. T. SUZUKI. *Encounter Thomas Merton & D. T. Suzuki*, [...], 1988, p. 5; «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967, p. 43.

³ T. MERTON. «The Zen Revival», [...], 1964, p. 523-538.

⁴ H. DUMOULIN. *A History of Zen Buddhism*, translated by P. Peachey, New York, Pantheon Books, 1963, 335 p.

⁵ T. MERTON. «To Heinrich Dumoulin», *The Hidden ground of Love*, [...], 1985, p. 171.

Merton, le moine, n'hésite pas à situer son propre intérêt face au bouddhisme zen dans la ligne de l'ouverture des Pères de l'Église, et dans la ligne de l'ouverture d'Augustin et de Thomas d'Aquin aux principaux courants de pensée, qui ont, non seulement modelé la pensée de leur époque respective, mais également très fortement marqué le déploiement de la pensée en Occident¹.

Aussi, Merton se plaît-il à souligner à ses interlocuteurs et lecteurs, l'ouverture passée de ces grands maîtres de l'Église. Une ouverture à Platon pour les Pères de l'Église², à Plotin pour Augustin³, et à Aristote et Averroès pour Thomas d'Aquin⁴. C'est une telle confiance que Merton livre à son ami John C. H. Wu, dans une lettre datée du 14 mars 1964, alors qu'il lui écrit :

I have been for some time persuaded of the immense importance of a prudent study of Oriental philosophy by some of us in the West, particularly in the kind of perspective that guided some of the early Church Fathers in their use of Platonism, and St. Thomas in his use of Aristotle.⁵

Si Merton situe sa propre ouverture au bouddhisme zen dans la ligne de l'ouverture de ses prédécesseurs, il la place également dans la trajectoire du décret conciliaire : *de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas* – « L'Église et les religions non chrétiennes » – officialisant l'ouverture de l'Église catholique aux religions non chrétiennes. Aussi, Merton n'hésite aucunement à affirmer clairement son engagement monastique en Église, dans le cadre de ce nouveau créneau de préoccupations ecclésiales. C'est l'objet des propos qu'il livre à ses lecteurs de *Conjectures of a Guilty Bystander*, en y signant sa préface, en novembre 1965. Il y écrit :

¹ Pour plus d'informations sur cette ouverture des Pères de l'Église, d'Augustin et de Thomas d'Aquin, le lecteur est invité à consulter : J. CHEVALIER. « L'avènement du christianisme », « La constitution de la pensée chrétienne. Saint Augustin » et « Saint Thomas d'Aquin et son époque », *Histoire de la pensée vol. 2, La pensée chrétienne*, Paris, Flammarion, 1956, p. 15-66; 72-126; 286-371.

² T. MERTON. «To John C. H. Wu», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 612.

³ T. MERTON. «A Note To The Reader», *The Way of Chuang Tzu*, [...], 1965, p. 11.

⁴ T. MERTON. «A Note To The Reader», *The Way of Chuang Tzu*, [...], 1965, p. 11; «To John C. H. Wu», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 612.

Pour plus d'informations concernant les influences de Platon, Plotin, Aristote et Averroès dans l'histoire de la pensée humaine, le lecteur est invité à consulter : B. PARRAIN (dir.). *Histoire de la philosophie, vol. 1, Orient – Antiquité – Moyen âge*, coll. « Encyclopédie de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1969, 1726 p.

⁵ T. MERTON. «To John C. H. Wu», *The Hidden ground of Love*, [...], 1985, p. 611-612.

If the Catholic Church is turning to the modern world and to the other Christian Churches, and if she is perhaps for the first time seriously taking note of the non-Christian religions in their own terms, then it becomes necessary for at least a few contemplative and monastic theologians to contribute something of their own to the discussion. That is one of the things this book attempts to do. It gives a monastic and personal view of these contemporary questions.¹

Merton trouve donc en cette double ouverture des autorités religieuses passées et présentes, une légitimation de son intérêt, de ses recherches et de son engagement à l'égard du bouddhisme zen.

6.1.3 Le zen mertonien : un zen suzukiien ... occidentalisé ... christianisé

C'est par sa lecture et une étude minutieuse des œuvres de D. T. Suzuki (1870-1966)², étude initiée dès le milieu de années cinquante, comme en témoigne Merton dans la suite de sa rencontre historique avec D. T. Suzuki à New York en juin 1964³, que Merton a été introduit au bouddhisme zen. Merton a voué une admiration sans bornes à D. T. Suzuki⁴. Il le présente à ses lecteurs comme un des universitaires et des contemplatifs les plus éminents de son époque⁵, une figure du XX^e siècle aussi marquante que ne le furent Einstein et Gandhi⁶. Les qualificatifs qu'il utilise à son égard sont fort élogieux. D. T. Suzuki, écrit Merton, dans l'hommage qu'il lui rend à la suite de son décès, symbolise à la fois : « the 'Superior Man' of the ancient Asian, Confucian and Buddhist traditions ⁷ »

¹ T. MERTON. «Preface», *Conjectures of A Guilty Bystander*, Garden City, New York, Image Books, 1966, p. 7.

² Parmi les principales œuvres de Suzuki qui ont formé la pensée zen de Merton, mentionnons : D. T. SUZUKI. *An Introduction to Zen Buddhism*, London, Rider & Company, 1960; *Mysticism: Christian and Buddhist*, New York, 1957; *Studies in Zen*, London, Rider, 1957; *Zen and Japanese Buddhism*, Tokyo, Japanese Travel Bureau, 1961; *Zen Buddhism : Selected Writings of D. T. Suzuki*, W. Barret (ed.), Garden City, New York, Doubleday Anchor Books, 1956; *The Zen Doctrine of No Mind*, London, Rider and Company, 1958; D. T. SUZUKI, E. FROMM, R. de MARTINO. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, New York, Harper & Brothers, 1960.

³ T. MERTON and D. T. SUZUKI. *Encounter Thomas Merton & D. T. Suzuki*, [...], 1988 (1964), p. 85.

⁴ T. MERTON and D. T. SUZUKI. *Encounter Thomas Merton & D. T. Suzuki*, [...], 1988 (1965), p. 69.

⁵ T. MERTON. «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 99.

⁶ T. MERTON. «D. T. SUZUKI : The Man and His Work», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1967), p. 59.

⁷ T. MERTON. «D. T. SUZUKI : The Man and His Work», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1967), p. 61.

et « that 'True Man of No Title' that Chuang Tzu and the zen masters speak of. ¹» D. T. Suzuki fut véritablement le maître zen de Merton². C'est ainsi que Merton le qualifie. Suzuki est demeuré ce maître zen tout au long des années d'ouverture et d'engagement personnel et professionnel de Merton à l'égard du bouddhisme zen, même si Merton avait développé à l'égard d'un autre grand sage oriental, John C. H. Wu, une profonde et évidente amitié³.

En Suzuki, Merton, le contemplatif et le mystique chrétien, avait touché à une expression vivante, appelante et interpellante du bouddhisme zen⁴. Un bouddhisme zen contemporain, inculturé à l'Occident chrétien. Un bouddhisme zen tout à la fois compatible avec la mystique chrétienne - plus spécifiquement avec celle de Ruysbroeck⁵ et plus encore avec celle de Maître Eckhart⁶ - et accessible à la pensée occidentale⁷. Un bouddhisme zen apte à l'aider à approfondir sa propre quête spirituelle, et susceptible d'ébranler le cartésianisme occidental que Merton voyait comme un obstacle majeur à une réelle et féconde descente en soi, et pierre d'achoppement à une véritable rencontre de Dieu. Un Dieu que l'occidental percevait trop souvent comme un objet⁸.

Merton n'a jamais caché la profonde affinité spirituelle qu'il ressentait à l'égard de celui qui était considéré, à l'époque, comme la plus grande figure du zen en Occident⁹, et de

¹ T. MERTON. «D. T. SUZUKI : The Man and His Work», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1967), p. 61.

² T. MERTON. «Zen : a Way of Living Life Directly», *The Springs of Contemplation. A Retreat at the Abbey of Gethsemani*, J. M. Richardson (ed.), New York, Farrar, Straus, Giroux, 1992 (1968), p. 183.

³ Pour apprécier la fécondité de cette amitié réelle entre Merton et John C. H. Wu, le lecteur est invité à consulter le témoignage du fils de ce dernier. J. WU Jr. «A Lovely Day for A Friendship. The Spiritual and Intellectual Relationship Between Thomas Merton and John Wu as Reflected in Their Correspondence», *The Merton Annual*, vol. 5, 1992, p. 311-354.

⁴ T. MERTON. «D. T. SUZUKI : The Man and His Work», *Zen and the Birds of Appetite*, [...] 1968 (1967), p. 62.

⁵ T. MERTON and D. T. SUZUKI. *Encounter Thomas Merton & D. T. Suzuki*, [...], 1988 (1959), p. 51.

⁶ T. MERTON. «D. T. SUZUKI : The Man and His Work», *Zen and the Birds of Appetite*, [...] 1968 (1967), p. 63.

⁷ T. MERTON. «D. T. SUZUKI : The Man and His Work», *Zen and the Birds of Appetite*, [...] 1968 (1967), p. 63.

⁸ Merton aborde cette question des limites du cartésianisme dans T. MERTON. «New Consciousness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1967), p. 22 et ss.

⁹ J. P. KEENAN. «The Limits of Thomas Merton's Understanding of Buddhism», *Merton & Buddhism* [...], 2007, p. 121. Les lecteurs intéressés à circonscrire les limites du zen suzukiien sont invités à consulter l'intégrale de cette réflexion de John Keenan, des pages 118 à 132.

celui qui a introduit plusieurs Occidentaux au bouddhisme zen¹. Merton a reçu Suzuki au cœur de son propre mystère, communiant au mystère de ce dernier, au delà des frontières culturelles. L'un et l'autre se sont rejoints au niveau de l'essentiel qui les habitait. Ils se sont ainsi ouverts à la dimension transculturelle de l'être humain, cette dimension que Merton associe à l'humain pleinement mature et accompli².

6.1.4 Le zen mertonien : un zen de l'École du Sud

Dans le contexte de ses nombreuses lectures et de ses contacts personnels avec des spécialistes occidentaux et orientaux du zen, Merton a été appelé à se familiariser, voire à approfondir, quelques grands moments de l'histoire du bouddhisme zen. Ce faisant, il a été amené, d'une part, à prendre conscience de sa proximité de cœur avec le zen de l'École du Sud, et d'autre part, à préciser ce qui, dans ce courant de pensée bouddhiste zen, pouvait lui offrir un terreau fertile pour sa propre quête spirituelle. C'est dans un double cadre, d'abord celui de sa prise de position critique face à la publication par H. Dumoulin de : *A History of Zen Buddhism* (1963)³ et ensuite, celui de sa recherche sur le zen de Shen Hui réalisé en 1968 à la demande de R. Chi, que Merton a été amené à livrer à ses lecteurs, ce qui, du bouddhisme zen de l'École du Sud rejoignait le plus sa sensibilité spirituelle. Nous en reprenons quelques éléments parmi les plus caractéristiques.

D'abord, Merton semble apprécier l'importance que le bouddhisme zen de cette École, avec Hui Neng comme sixième patriarche, accorde à l'illumination : une illumination

¹ J. A. NISOLE. «Note liminaire», *Rencontres d'un occidental avec le zen*, coll. « la pensée en chemin », Montréal, Liber, 2006, p. 7.

² Merton aborde cette dimension transculturelle de l'être humain dans «Final Integration. Toward a 'Monastic Therapy'», *Monastic Studies*, vol. 6, 1968, p. 87-99.

³ Cette prise de position de Merton a été publiée dans un premier temps, sous le titre de : «The Zen Revival», [...], 1964, p. 523-538, avant d'être retravaillée et publiée dans un second temps, dans *Mystics and Zen Masters*, sous le titre de «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967, p. 3-44. Dans «Mystics and Zen Masters», Merton s'arrête au bouddhisme zen de Hui Neng présentant ainsi l'homme. Dans un premier extrait, Merton écrit : «Hui Neng and his tradition, [...] represent [...] the purest and most original exemplars of the Zen spirit.» Et dans un second, Merton précise : «Hui Neng, the sixth Zen patriarch, was probably not himself the author of the *Platform Scripture*, which is, however, the official manifesto of his "Southern School," the most successful as well as the most characteristically Chinese school of Zen Buddhism. All authorities seem to agree that Hui Neng's Zen is "pure Zen".» T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 38 et 42.

subite, et non le fruit de la méditation ou de quelque ascèse que ce soit¹. Ensuite, Merton souligne les caractères non doctrinal, concret et existentiel de ce bouddhisme zen sous l'influence de ce même Hui Neng². Puis, Merton met en évidence la simplicité, la profondeur, la franchise, la clarté et l'aspect paradoxal que Shen Hui, le septième patriarche de cette École, a insufflé au bouddhisme zen du Sud³. Enfin Merton, toujours dans la ligne de ce septième patriarche, met en relief la priorité accordée à l'expérience l'expérience de la vie telle qu'elle est⁴. Cette priorité de Shen Hui s'avère, écrit Merton, inséparable de celle reconnue par l'École du Sud pour l'illumination⁵. Aussi, Merton résume-t-il ainsi le zen de ce grand maître et patriarche de l'École du Sud, soulignant la double importance de l'expérience et de l'illumination. Définissant le zen de Shen Hui, Merton écrit :

There is much more : there is the sudden enlightenment in which life is *fully experienced* as at once illusionless and mindless : as *prajna*. At this point meditation and morality can really begin. Once one "sees" life as it is, illusionlessly, mindlessly, unfettered by compulsion and artificiality and formalism, once one sees that there is nothing else to it: that meditation is not *more than* living, or anti-living, but living without explanation and without attachment to the self-contradiction which is life. Life lived without attachment is itself meditation and enlightenment.⁶

6.1.5 Le zen mertonien : une référence constante à l'expérience spirituelle chrétienne

Lorsque Merton, le moine et le contemplatif chrétien, réfléchit sur le bouddhisme zen, il ne le fait pas en dehors de sa propre expérience chrétienne, ni en dehors de cette longue tradition chrétienne et biblique à laquelle ses lecteurs occidentaux sont familiers, puisque ces derniers ont grandi et évoluent toujours dans un cadre socioculturel tout imbibé de culture et valeurs chrétiennes. À l'exemple de D. T. Suzuki, Merton n'hésite aucunement

¹ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 43.

² T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 43. Merton profite du cadre de cette réflexion pour souligner son vif intérêt et sa connivence avec la vision du zen apporté par Hui Neng. Il écrit d'ailleurs à ce sujet : «Here again we return to Hui Neng and his tradition, as representing the purest and most original exemplars of the Zen spirit.» T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 38.

³ T. MERTON. «The Zen Insight of Shen Hui», [...], 1988 (1968) p. 5.

⁴ T. MERTON. «The Zen Insight of Shen Hui», [...], 1988 (1968) p. 13.

⁵ T. MERTON. «The Zen Insight of Shen Hui», [...], 1988 (1968) p. 14.

⁶ T. MERTON. «The Zen Insight of Shen Hui», [...], 1988 (1968) p. 14. Les mises en relief l'ont été par Merton lui-même.

à décrire et approfondir l'expérience bouddhiste zen en référence constante à l'expérience spirituelle chrétienne.

Merton utilise l'expérience spirituelle chrétienne comme une référence connue, apte non seulement à mieux faire saisir à ses lecteurs, la richesse de l'expérience bouddhiste zen, mais également apte, à leur montrer comment cette dernière pourrait aider le chrétien à radicaliser et approfondir sa propre expérience spirituelle de salut. Merton a nettement et sciemment orienté son dialogue avec le bouddhisme zen, sur la voie de l'expérience spirituelle¹, seul terreau propice au fleurissement du dialogue interreligieux. Il s'agit d'une expérience spirituelle partagée humblement, dans le respect mutuel² et dans la recherche de certains points de convergence, ou de relatives similarités expérientielles, qui maintiennent ouvert le dialogue.

Si Merton résiste à vouloir établir des comparaisons claires et précises entre le bouddhisme zen et le christianisme, soit au niveau théologique, philosophique ou métaphysique³, il n'hésite aucunement à souligner plusieurs analogies et à mettre en évidence de nombreuses correspondances entre ces expériences spirituelles⁴. Ces correspondances, il constate qu'elles sont très souvent véhiculées par l'usage du langage poétique et phénoménologique, un langage qu'il préfère à celui de la métaphysique ou de la théologie, comme il l'affirme à la fois dans « A Christian Looks at zen » (1967 [1966]) et « Mystics and Zen Masters » (1967)⁵.

Ces analogies abondent dans les œuvres mertonniennes consacrées au bouddhisme zen⁶ et touchent de multiples facettes des expériences spirituelles bouddhistes et chrétiennes⁷.

¹ T. MERTON. «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 204-205 et 209; «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 3 et ss.

² T. MERTON. «To Marco Pallis», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985 (1965), p. 469.

³ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen* [...], 1967 (1966), p. 2. 10 et 27; «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 209; «Postface», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 139.

⁴ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen* [...], 1967 (1966), p. 25 et ss.; «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 209; «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 8, 13.

⁵ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 11; «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 20.

⁶ Merton exploite cette approche analogique dans 17 des 32 documents soumis à notre étude pour ce volet de la recherche et n'hésite pas à bien identifier son approche analogique.

⁷ À titre d'exemple, Merton souligne l'existence d'une correspondance analogique entre :

Dans un tel contexte, il n'est pas surprenant de constater l'importance que Merton accorde à cette approche analogique dans sa «Préface» à l'article de Sally Donnelly : « Marcel and Buddha : A Metaphysics of Enlightenment¹ » (1967-1968), alors qu'il en souligne avec insistance l'usage par l'auteure. Il est évident que cette approche analogique caractérise les écrits mertonniens sur le bouddhisme zen². À cet égard, il nous semble très important de souligner que c'est **grâce à cette approche analogique** qu'est rendue possible notre étude sur la reprise par Merton de la triple clé biblique de *Mc*, 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a pour le présent volet de notre recherche, puisque c'est par le biais de ces correspondances et analogies que nous pourrions déceler la présence de ces trois clés, dans l'herméneutique mertonienne du bouddhisme zen.

6.1.6 Le zen mertonien : ce qu'il n'est pas

Lorsque Merton s'adresse à ses compatriotes occidentaux et qu'il avance sur le terrain incertain et mouvant d'une possible définition du bouddhisme zen, il commence par une

-
- vivre l'esprit du Bouddha dans le bouddhisme zen et vivre l'esprit du Christ dans le christianisme. T. MERTON. «Zen Revival», [...], 1964, p. 529.
 - le vide et la pauvreté dans le bouddhisme zen et l'innocence retrouvée d'Adam dans le christianisme. T. MERTON and D. T. SUZUKI. *Encounter. Thomas Merton & D. T. Suzuki*, [...], 1988 (1959), p. 40.
 - le chemin du Tao dans le taoïsme et la vie de foi dans le christianisme. T. MERTON. «A Study of Chuang Tzu», *The Way of Chuang Tzu* [...], 1965, p. 23-24.
 - le monachisme bouddhiste zen et le monachisme cistercien. T. MERTON. «Zen Buddhist Monasticism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 225 et ss.
 - l'expérience de transcendance bouddhiste zen qui ouvre sur le « vide » et l'expérience chrétienne de transcendance, centrée sur le Christ. T. MERTON. «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1966), p. 74.
 - l'expérience zen du « vide » dans le *sunyata*, l'expérience de la nuit mystique de Jean de la Croix et l'expérience de la mystique chrétienne apophatique. T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...] 1967 (1966), p. 4; «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 242.
 - l'esprit d'enfance de Chuang Tzu dans le taoïsme, et la liberté de l'Esprit chez saint Paul. T. MERTON. «To John C. H. Wu», *The Hidden Ground of Love*, [...] 1985 (1961) p. 615.
 - le paradoxe exploité dans le bouddhisme zen et la folie de la croix mise en évidence par saint Paul. T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 23 et ss.

¹ T. MERTON. «Foreword» S. DONNELLY. «Marcel and Buddha : A Metaphysics of Enlightenment», *Journal of Religious Thought*, vol. 24, n° 1, 1967-1968, p. 51-81. Cette préface de Merton a été reprise sous le titre de «Nirvana», dans *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 79-89.

² Nous retrouvons également chez D. T. Suzuki une telle approche analogique. Elle nous apparaît évidente dans : D. T. SUZUKI. *Essais sur le bouddhisme zen*, Séries I, II, III, coll. « Spiritualités vivantes » n° 202, Paris, Albin Michel, 2003 (1940), 1236 p. et dans *Mysticism: Christian and Buddhist, World Perspectives Series* n° 12, R. N. Anshen (ed.), New York, Harper & Brothers Publishers, 1957, xix+214 p.

clarification brève et incisive qui précise dès le départ ce que le bouddhisme zen n'est pas. Une telle précaution s'est imposée à Merton, pour faire éclater les frontières souvent réductrices d'une pensée occidentale à dominante rationnelle¹, et pour amener ses lecteurs vers des horizons de conscience, insoupçonnés. Aussi en 1964, 1966 et 1967 dans : « The Zen Revival », « A Christian Looks at Zen » et « Mystics and Zen Masters », Merton énumère plusieurs éléments de ce cadre restreignant dans lequel les Occidentaux sont tentés, soit par ignorance, soit à cause de certains préjugés², d'enfermer le bouddhisme zen.

Le bouddhisme zen, affirme clairement et catégoriquement Merton **n'est pas** : une religion, ni une philosophie, ni un système de pensée ou un système explicatif du monde, ni une ascèse, ni une idéologie, ni une mystique, ni la recherche d'autosatisfaction personnelle, ni un repos dans les profondeurs du silence, ni un retrait du monde extérieur, ni un rejet de la matière, ni une recherche de certitudes de quelques natures qu'elles soient, ni une technique d'introversioin, ni une méthode de contemplation.³

6.1.7 Le zen mertonien : quelques propositions de définition

L'esprit cartésien de l'occidental l'incite à réclamer une définition pour toutes nouvelles réalités qui se présentent à son champ de conscience, question d'être en mesure de « déterminer par une formule précise l'ensemble des caractères qui appartiennent à un

¹ T. MERTON. *Conjectures of a Guilty Bystander*, [...], 1966, p. 285; «New Consciousness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1967), p. 22. Dans cette dernière référence, Merton y décrit ainsi l'occidental moderne et sa pensée cartésienne : «In our evaluation of the modern consciousness, we have to take into account the still overwhelming importance of the Cartesian *cogito*. Modern man, in so far as he is still Cartesian [...] is a subject for whom his own self-awareness as a thinking, observing, measuring and estimating "self" is absolutely primary. It is for him the one indubitable "reality," and all truth starts here.»

² T. MERTON. «Buddhism and the Modern World», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 281; «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 3. 6. 19; «Is Buddhism Life-Denying?», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 93-95; «New Consciousness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 15.

³ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 3. 6; «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 12. 14 et 20-21; «The Zen Revival», [...], 1964 p. 526. 527. 531; «Zen: A Way of Living Life Directly», *The Springs of Contemplation* [...], 1992 (1968) p. 183. Plusieurs de ces facettes de ce que n'est pas le zen sont déjà bien cernées par D. T. Suzuki dans : D. T. SUZUKI. « Qu'est ce que le zen? », *Introduction au bouddhisme zen*, préface de C. G. Jung, traduit par N. Tisserand et N. Rougier, Paris, Éditions Bucher/Chastel, 1978, p. 46-60.

concept.¹ » Aussi, à la fois Suzuki², dans un premier temps, et Merton, dans un second temps, ont tenté plusieurs propositions de définition du zen dans leurs écrits respectifs destinés au public occidental. Lorsqu'il ose ses définitions du zen, Merton fait appel tantôt à la réalité de la conscience³, tantôt à celle de la libération⁴, tantôt à celle d'une spiritualité ... religieuse⁵, tantôt à celle d'un chemin⁶, enfin, tantôt à celle d'une expérience⁷. Nous reprenons chacune de ces réalités à tour de rôle, pour illustrer la place qu'elles occupent dans ces propositions mertonniennes de définition du zen.

Quant à la réalité de la conscience, Merton l'insère dans sa définition du zen, entre autres, en ces deux articles : « zen Buddhist Monasticism » (1967 [1965]) et « Mystics and Zen Masters » (1967 [1964]). Dans le premier article, Merton présente cette conscience comme une prise de conscience de la vie telle qu'elle est. Il écrit :

Zen is a full awareness of the dynamism and spontaneity of life, and hence it cannot be grasped by mere introspection, still less by dreaming. Suzuki says, "Zen must be seized with bare hands, with no gloves on." It requires a real alertness and effort, and one's entire, undivided attention: however, the attention is given not to a theory or to an abstract truth, but to life in its concrete, existential reality, here and now.⁸

Alors que dans le second article, Merton présente cette conscience avec une formule très concise, aux caractères visiblement philosophiques, dont les traits énigmatiques gardent le lecteur occidental très certainement ouvert et en éveil. Il y écrit :

¹ P. ROBERT. *Dictionnaire alphabétique & analogique de la langue française*, Société du Nouveau Littre, Paris, Dictionnaire Le Robert, 1972, p. 424.

² D. T. Suzuki consacre tout un chapitre de son *Introduction au bouddhisme zen* à tenter de définir le bouddhisme zen. D. T. SUZUKI. « Qu'est ce que le zen? », *Introduction au bouddhisme zen*, [...], 1978, p. 46-60.

³ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 14 et 17; «Preface», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. ix; «Zen Buddhist Monasticism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 222.

⁴ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 41.

⁵ T. MERTON. «Zen Buddhist Monasticism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 233.

⁶ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 12.

⁷ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 12; «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 12; «The Zen Revival», [...], 1964, p. 529.

⁸ T. MERTON. «Zen Buddhist Monasticism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 222.

One might say that Zen is the ontological *awareness of pure being beyond subject and object*, an immediate grasp of being in its “suchness” and “thusness.”¹

Quant à la réalité de la libération, Merton la lie tout naturellement à celle de la conscience. Sous ce double aspect de libération et de conscience, Merton définit ainsi le zen, dans « *Mystics and Zen Masters* » (1967 [1964]). Il y écrit :

His Zen [...] is not a “liberation” from matter in order to “bind” us to interior purity, *dhyana*, illumination, and so on. It is a liberation from all forms of bondage to techniques, to exercises, to systems of thought and of spirituality, to specific forms of individual spiritual achievement, to limited and dogmatic social programs. Hui Neng’s aim was the direct awareness in which is formed the “truth that makes us free” – not the truth as an object of knowledge only, but the truth lived and experienced in concrete and existential awareness.²

Quant à la réalité de la spiritualité, Merton ne peut éviter de surprendre ses lecteurs, alors que, définissant le zen, il va jusqu’à affirmer la possible existence d’une dimension religieuse. C’est ce qu’il affirme dans « *Zen Buddhist Monasticism* » (1967 [1965]), alors qu’il écrit :

Is it enough to say that Zen is a philosophic and existentialist type of spirituality, capable of bringing man into an authentic confrontation with himself, with reality, and with his fellow man, or shall we see in it a deeper religious quality? Without discussing this question in detail, we might at least consider that without this religious dimension it would be hard to see how zen monasticism could have survived for so many centuries and played such a role in the history of Asian religious culture.³

Quant à la réalité du chemin, Merton en fait le titre d’une retraite qu’il avait offerte à son monastère en mai 1968 sous le titre de : « *Zen : A Way of Living Life Directly* ». C’est

¹ T. MERTON. « *Mystics and Zen Masters* », *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 13-14. La mise en relief l’a été par Merton. En langue française, cette définition mertonienne du zen a donné lieu à la traduction suivante : « On pourrait dire que le zen est *la conscience ontologique de l’être pur au-delà du sujet et de l’objet*, la saisie immédiate de l’être en ce qu’il est tel et de telle manière (in its ‘suchness’ and ‘thusness’) ». T. MERTON. « *Mystiques et maîtres du zen* », *Mystique et zen*, traduction par C. Tunmer, Paris, Cerf, 1972, p. 29. La mise en relief l’a été par le traducteur.

² T. MERTON. « *Mystics and Zen Masters* », *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 41.

³ T. MERTON. « *Zen Buddhist Monasticism* », *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 233.

d'ailleurs l'affirmation qu'il avait faite quelques années auparavant, dans le contexte d'un bref rappel étymologique du mot zen :

The word "Zen" comes from the Chinese *Ch'an*, which designates a certain type of meditation, yet zen is not a "method of meditation" or a kind of spirituality. It is a "way" and an "experience," a "life," but the way is paradoxically "not a way."¹

Enfin, c'est sur la réalité de l'expérience que Merton semble apporter une attention et un intérêt particulier, associant le zen à l'expérience vécue comme expérience, et ce au-delà de toutes médiations linguistiques ou conceptuelles. C'est ce qu'il affirme explicitement dans son introduction à *The Golden Age of Zen* (1967 [1966]), alors qu'il écrit :

Zen [...] mean[s] precisely the quest for direct and pure experience on a metaphysical level, liberated from verbal formulas and linguistic preconceptions.²

Et c'est ce qu'il affirme dans : « Mystics and Zen Masters » (1967 [1964]), alors qu'il écrit :

The Zen insight, as Bodhidharma indicates, consists in a direct grasp of "mind" or one's "original face." And this direct grasp implies rejection of all conceptual media or methods, so that one arrives at mind by "having no mind" (*wu h'sin*): in fact, by "being" mind instead of "having" it. Zen enlightenment is an insight into being in all its existential reality and actualization. It is a fully alert and superconscious *act* of being which transcends time and space.³

À la suite de ce bref survol des principales propositions mertonniennes de définition du zen, il nous semble important de souligner deux choses. D'abord, le réel et sincère effort de Merton d'offrir à ses compatriotes une définition aussi claire que possible du zen. Ensuite, la conclusion vers laquelle il a été amené, conclusion qui stipule la **préséance de l'expérience** sur la définition. C'est la conclusion derrière laquelle il se range en finale de : « The Study of Zen » (1968), alors qu'il y affirme :

¹ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 12. La mise en relief l'a été par Merton.

² T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 12-13. La mise en relief l'a été par l'auteure de la présente recherche.

³ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 17. Les mises en relief l'ont été par Merton.

The real way to study Zen is to penetrate the outer shell and taste the inner kernel which cannot be defined. Then one realizes in oneself the reality which is being talked about.¹

6.1.8 Le zen mertonien : une expérience spirituelle ... métaphysique ontologique

Plus que d'inciter ses compatriotes à entrer dans l'expérience zen sans tenter de la définir, Merton les invite faire l'expérience du zen comme « expérience ». Une expérience directe, brute, de la vie/Vie, dans ce qu'elle est vie/Vie, et ce, au-delà de tout cadre conceptuel ou linguistique. Une expérience de la vie/Vie dans sa pureté, dans son essentiel, dans ses fondements. Une sorte d'entrée dans une conscience particulière que Merton décrit ainsi : « [an] awareness of the ontological ground of our own being here and now, right in the midst of the world.² »

C'est ce type d'expérience que Merton qualifie de métaphysique et d'ontologique dans ses propos épistolaires à Masao Abe, le 12-05-1967. Se prononçant alors sur les conditions de dialogue entre les chrétiens et les bouddhistes, Merton en profite pour situer le véritable niveau de l'expérience bouddhiste. Il y écrit :

I think that one ought also to consider the level of *ontology* (though some would hold there is no such thing). I think the dialogue between Christianity and Buddhism will be most fruitful on the plane not of abstract metaphysical systems but on the plane of what I would call metaphysical experience – that is to say, the basic intuition of being the direct grasp of the ground of reality, which is essential to a true and lived metaphysics. I repeat that I am not concerned with purely abstract metaphysical systems. The basic metaphysical intuition is close to the kind of religious intuition which opens out into mysticism. On this level I think we come very close to what Buddhism is saying. On this level Zen seems to me something very close to home, very alive, very helpful, indeed necessary. In Christian metaphysical-and-mystical experience there is something very close to Zen.³

Ce caractère essentiellement, fondamentalement, profondément et purement expérientiel du zen, Merton le souligne d'ailleurs très clairement, spécifiquement et précisément dans

¹ T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 13.

² T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 15.

³ T. MERTON. «To Maso Abe», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 332. La mise en relief l'a été par Merton.

son introduction à : *The Golden Age of Zen* (1967), alors qu'il y précise la spécificité du zen. Il y écrit :

But the *chief characteristic of Zen* is that it rejects all these systematic elaboration in order to get back, as far as possible, to *the pure unarticulated and unexplained ground of direct experience*. The direct experience of what? Life itself.¹

Aussi, pour Merton, comme pour D. T. Suzuki sur lequel il s'appuie dans cette réflexion², il ne fait aucun doute que non seulement l'expérience occupe une place centrale au cœur du zen, mais que c'est cette expérience, que l'on pourrait qualifier d'expérience/Expérience, qui constitue le cœur même du zen³.

6.1.9 Le zen mertonien : une expérience spirituelle difficile à exprimer

Or, il demeure très difficile, affirme et réaffirme Merton⁴, pour un occidental, de tenter de traduire une telle expérience/Expérience, sans référer aux cadres psycho-philosophico-linguistiques qui ont façonné et modèlent encore sa pensée ... cartésienne. Une telle référence, bien que toute naturelle, dénature cependant complètement l'expérience zen, puisque cette expérience/Expérience, poursuit Merton, jaillit dans un contexte psychoculturel tout **autre**, marqué à l'évidence, par des expériences spirituelles également toutes **autres**⁵.

L'occidental ne peut donc approcher le zen que dans la mesure où il abandonne son propre mode cartésien d'appréhension de la réalité. Plus encore, affirme Merton, c'est la

¹ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 4.
Les mises en relief l'ont été par l'auteur de la présente recherche.

² Développant sa réflexion sur la place de l'expérience au cœur du bouddhisme zen, Merton insère cette citation d'une œuvre de D. T. Suzuki, intitulée : *Mysticism : Christian and Buddhist*, [...], 1967, p. 51. Merton y écrit : «D. T. Suzuki says : "Tasting, seeing, experiencing, living – all these demonstrate that there is something common to enlightenment-experience and our sense-experience; the one takes place in our innermost being the other on the periphery of our consciousness. Personal experience thus seems to be the foundation of Buddhist philosophy. In this sense Buddhism is radical empiricism or experientialism, whatever dialectic later developed to probe the meaning of the enlightenment experience."» T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 5-6.

³ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 7.

⁴ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 16-17; «The Zen Revival», [...], 1964, p. 528-529.

⁵ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 16-17; «The Zen Revival», [...], 1964, p. 528-529.

nature même du zen, avec la profondeur et la pureté d'expérience auxquelles il convie, qui le rend inexprimable, voire incommunicable. Cette conclusion, Merton la livre aux lecteurs de *The Golden Age of Zen* (1967), alors qu'il y précise dans un premier temps, la nature et la finalité du zen. Il y écrit alors :

Since the Zen intuition seeks to awaken a direct metaphysical consciousness beyond the empirical, reflecting, knowing, willing, and talking ego, this awareness must be immediately present to itself and not mediated by either conceptual or reflexive or imaginative knowledge.¹

Dans ce double contexte d'ouverture à la nature et à la visée même du zen, il n'est donc pas surprenant de voir Merton souligner, avec un certain plaisir et un relatif contentement, la place que le zen accorde sciemment à ce que Merton qualifie « d'anti-langage » et « d'anti-logique »². Merton ouvre ainsi à ces lecteurs la voie vers la réalité même du *koan*³, cette réalité toute empreinte de paradoxe, si caractéristique du bouddhisme zen et affectonnée par Merton⁴.

6.1.10 Le zen mertonien : une expérience spirituelle en lien de parenté avec l'expérience mystique chrétienne apophatique

Merton, à la suite et à l'exemple de son Maître zen, Suzuki, n'a pas hésité à mettre en évidence, dans son dialogue avec le bouddhisme zen, la riche expérience mystique chrétienne apophatique⁵. Cette mystique apophatique, affirme Merton, que ce soit celle de Jean de la Croix ou celle de Maître Eckhart, offre d'étonnantes ressemblances avec l'expérience bouddhiste zen. De ce fait, elle peut constituer, confie-t-il à Masao Abe et

¹ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 17.

² T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 17.

³ Nous approfondirons ce concept du *koan* au point 6.1.14 : Le zen mertonien: un chemin de transformation en profondeur, de la conscience humaine et de la personne humaine.

⁴ Les lecteurs intéressés à déceler la présence de ces paradoxes de type « koaniens » dans la vie même de Merton sont invités à consulter : B. LANE. «Merton as Zen Clown», *Theology Today*, vol. 46, 1989-1990, p. 256-268.

⁵ Dans son *Essais sur le bouddhisme zen*, Séries I, II, III, Suzuki fait explicitement référence à Maître Eckhart à plus d'une dizaine de reprises, citant même des extraits plus ou moins longs de ce grand mystique chrétien. En plus de référer à ce mystique de l'époque médiévale, Merton réfère et cite longuement Ruysbroeck. D. T. SUZUKI. *Essais sur le bouddhisme zen*, [...], 2003 (1940), 1236 p. Dans «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967, p. 10, Merton attire l'attention sur une autre œuvre de Suzuki qui exploite à fond cette comparaison entre le bouddhisme zen et la mystique eckhartienne. Il s'agit de D. T. SUZUKI. *Mysticism : Christian and Buddhist* [...], 1957, xix + 214 p.

aux lecteurs de *The Mysticism of The Cloud of Unknowing. A Modern Interpretation* (1967), un fécond et fertile terrain de dialogue entre l'Occident et l'Orient¹. C'est plus spécifiquement dans : « A Christian Looks at Zen » (1967) et dans : « The Zen Koan » (1966) que Merton rapproche, avec grande finesse, les riches et incontestables expériences spirituelles de Maître Eckhart et de Jean de la Croix, à celles de quelques grands Maîtres zen.

Dans ce premier texte, Merton établit un double parallèle. D'abord, celui qui se suggère entre l'expérience zen du Vide (*Sunyata*²) et l'expérience chrétienne apophasique de Dieu, dans « l'inconnaissance »³. Ensuite, celui qui se propose entre la *prajñā*⁴ et l'intuition mystique de Maître Eckhart⁵, une intuition que Suzuki résume d'une part, en cet extrait de Maître Eckhart : « "The eye wherein I see God is the same eye wherein God sees me"⁶ » et présente d'autre part, comme : « an exact expression of what Zen means by Prajna.⁷ »

Dans ce second texte, Merton élabore et enrichit son argumentaire en établissant un parallèle entre la réalité de « la nuit obscure » chez Jean de la Croix et l'expérience zen du *sunyata*. Citant Jean de la Croix, Merton écrit :

"It is clear then that faith is dark night for the soul, and it is in this way that it gives it light; and the more it is darkened, the greater light comes to it." This is the same kind of awareness as is taught by Zen doctrine of no-mind. As Zen master said: "To

¹ T. MERTON. «Foreword», W. JOHNSTON. *The Mysticism of The Cloud of Unknowing. A Modern Interpretation*. [...], 1967, p. xii; «To Maso Abe», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985 (1967), p. 331 et 332.

² Nous approfondirons ce concept du *sunyata* au point 6.1.14: Le zen mertonien : un chemin de transformation en profondeur, de la conscience humaine et de la personne humaine.

³ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 3-4. Dans cet extrait, Merton écrit : «Zen is not concerned with God in the way Christianity is, though one is entitled to discover sophisticated analogies between the Zen experience of the Void (*Sunyata*) and the experience of God in the "unknowing" of apophatic Christian mysticism.»

⁴ Nous approfondirons ce concept de la *prajñā* au point 6.1.14 : Le zen mertonien : un chemin de transformation en profondeur, de la conscience humaine et de la personne humaine.

⁵ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 22. Élaborant davantage sur cette analogie et endossant la conclusion de Suzuki à cet effet, Merton écrit : «At the end of this introduction we shall see Suzuki qualifies this opinion quite radically by admitting the mystical intuition of Eckhart is the same as *Prajna*.» Nous retrouvons également la référence à la mystique de Maître Eckhart chez J. A. NISOLE. *Rencontres d'un occidental avec le zen*, [...] 2006, p. 15, 22 et 88.

⁶ Suzuki cite cet extrait de Maître Eckhart dans : D. T. SUZUKI. *Mysticism: Christian and Buddhist*, [...], 1957, p. 50.

⁷ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 26.

see where there is no something (object): that is the true seeing, that is the eternal seeing.” On the psychological level, there is an exact correspondence between the mystical night of St. John of the Cross and the emptiness of *sunyata*.¹

6.1.11 Le zen mertonnien : une expérience spirituelle pertinente pour l’Occident en crise

Comme nous l’avons exposé précédemment, l’Occident et les Occidentaux sont confrontés à une crise existentielle et spirituelle sans précédent, par sa profondeur et son ampleur. Perdus dans une civilisation qui impose ses valeurs : des valeurs matérielles, technologiques, scientifiques et a-religieuses, et ses façons d’appréhender la réalité, via les modes de pensée cartésienne et empiriste les Occidentaux subissent diverses formes de pauvreté, à la fois morale, spirituelle, expérientielle et culturelle, affirme Merton². Ces derniers ressentent de plus en plus vivement et douloureusement les désenchantements consécutifs aux illusoires promesses de bonheur, véhiculées par la société matérialiste dans laquelle ils évoluent³. Ils souffrent du non sens qui les envahit et de la superficialité dans laquelle ils sont maintenus⁴.

Conscient des enjeux en cause, Merton propose à ses compatriotes en mal de vivre, la voie de l’expérience spirituelle zen. Il la leur présente comme un moyen offert pour se réapproprier leur vie et la vie, et pour reprendre contact et saisir la réalité tel qu’elle est⁵, dans tout son dynamisme et sa spontanéité⁶. À plus d’une reprise, Merton souligne les traits existentialistes et phénoménologiques du zen, auxquels il accorde un pouvoir d’attraction évident auprès de ses compatriotes⁷. Il les invite à retrouver par le zen, le chemin de la sagesse et de la contemplation⁸, celui de la profondeur humaine et de la transformation personnelle, comme il l’écrit à ses lecteurs dans de « The Zen Koan » (1966), alors qu’il leur affirme :

¹ T. MERTON. «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 242.

² T. MERTON. «Christian Culture Needs Oriental Wisdom», *The Catholic World*, n° 195, may 1962, p. 73, col. 1.

³ T. MERTON. «Zen Buddhist Monasticism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 232.

⁴ T. MERTON. «The Study of Chuang Tzu», *The Way of Chuang Tzu*, [...], 1965, p. 16.

⁵ T. MERTON. «Zen Buddhist Monasticism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 233.

⁶ T. MERTON. «Zen Buddhist Monasticism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 222.

⁷ T. MERTON. «To William Johnston», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 440; «Zen Buddhist Monasticism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 232; «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 254.

⁸ T. MERTON. «Christian Culture Needs Oriental Wisdom», [...], 1962, p. 77, col. 2.

The practice of Zen aims at the deepening, purification, and transformation of the consciousness. But it does not rest satisfied with any “deepening” or a superficial “purification.” It seeks the most radical transformation: it works on depths that would seem to go beyond even depth psychology. It has, in other words, a metaphysical and spiritual dimension. It seeks the pure ontological subject, at once unique and universal, no longer “individual.”¹

Et Merton conclut sa réflexion avec cette affirmation très explicite sur la pertinence du zen en Occident. Il écrit : « Zen offers us a phenomenology and metaphysic of insight and of consciousness which has extraordinary value for the West.² »

6.1.12 Le zen mertonien : une expérience spirituelle compatible avec l'expérience spirituelle chrétienne

Si Merton n'hésite pas à mettre en évidence la pertinence du zen pour l'Occident et les Occidentaux, il n'hésite pas non plus à en souligner la pertinence pour ses compatriotes de foi chrétienne. Même si le zen, écrit Merton, a surgi de la matrice religieuse bouddhiste³, il peut être qualifié de non religieux et s'épanouir en tous sols, religieux ou non religieux⁴, poursuit Merton. Aussi, Merton, le moine-chrétien, insiste constamment tout au long de ses écrits consacrés au bouddhisme zen, sur la compatibilité existante entre le bouddhisme zen et le christianisme⁵. Une compatibilité qui se loge au niveau d'une expérience spirituelle métaphysique et non au niveau d'un système de pensée ou de doctrines. Une compatibilité qui prend sa source au cœur même du zen, que Merton définit comme : « [an] ontological *awareness of pure being beyond subject and object*, an immediate grasp of being in its “suchness” and “thusness”⁶ », et que D. T. Suzuki

¹ T. MERTON. «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 237-238.

² T. MERTON. «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 254.

³ T. MERTON. «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 254.

⁴ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 14.

⁵ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 15 et 25; «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 10; «To Marco Pallis», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 332; «To John C. H. Wu», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 613; «Zen: Sense and Sensibility», [...], 1963, p. 752, col. 1.

⁶ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 13-14. La mise en relief l'a été par Merton.

présente comme : «a basic natural attitude of mind, a kind of elemental simplicity and sanity¹». Une compatibilité que Merton expose clairement à ses lecteurs en ces termes :

What Zen communicates is an awareness that is potentially already there but is not conscious of itself. Zen is then not Kerygma but realization, not revelation but consciousness, not news from the Father who sends His Son into this world, but awareness of the ontological ground of our own being here and now, right in the midst of the world. We will see later that the supernatural Kerygma and the metaphysical intuition of the ground of being are far from being incompatible. One may be said to prepare the way for the other. They can well complement each other, and for this reason *Zen is perfectly compatible with Christian belief and indeed with Christian mysticism* (if we understand Zen in its pure state, as metaphysical intuition).²

Enfin, une compatibilité reconnue par plusieurs autres spécialistes orientaux et occidentaux du bouddhisme zen, dont D. T. Suzuki, avec sa publication de : *Mysticism : Christian and Buddhist* (1957) et Dom Aelred Graham, avec sa publication d'une monographie au titre des plus suggestifs : *The Zen Catholicism* (1963)³. Et plus encore, une compatibilité vécue par Merton lui-même, tel que l'atteste et le démontre MacCormick dans son article, au titre inspiré de celui de la publication de Dom Aelred Graham et libellé: « The Zen Catholicism of Thomas Merton ⁴ » (1972).

6.1.13 Le zen mertonien : une expérience spirituelle précieuse pour les chrétiens

En plus de souligner et de démontrer l'existence d'une réelle compatibilité entre les expériences spirituelles zen et chrétienne, Merton n'hésite pas à affirmer et à faire ressortir l'apport unique du bouddhisme zen – par ce qu'il est expérience/Expérience dans sa pureté et hors de toute médiation – pour aider le chrétien à entrer dans l'intuition

¹ T. MERTON. «Zen, Sense and Sensibility», [...], 1963, p. 752, col. 1.

² T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 15-16. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

³ A. GRAHAM. *Zen Catholicism*, New York, Harcourt, Brace & World, 1963, xxv + 228 p.

⁴ C. MACCORMICK. «The Zen Catholicism of Thomas Merton», *Journal of Ecumenical Studies*, vol 9, n° 4, 1972, p. 802-817. Dans cet article l'auteur développe la thèse que le dialogue de Merton avec les traditions spirituelles orientales d'une part, et le zen d'autre part, a permis à ce dernier de devenir un meilleur catholique. C. MACCORMICK. «The Zen Catholicism of Thomas Merton» [...], 1972, p. 814-815.

centrale de la mystique chrétienne¹. Merton, en recherche constante d'un chemin d'entrée et d'approfondissement de l'expérience chrétienne, qui soit accessible, appelant et interpellant pour ses coreligionnaires - comme nous l'avons souligné au précédent volet de notre recherche - n'hésite pas à affirmer l'aide inestimable que le zen peut leur apporter² : une aide pour entrer au cœur de l'intuition propre à la mystique chrétienne, et une aide pour démasquer l'illusoire dans lequel vivent inconsciemment les humains en général, et les chrétiens en particulier. En ce sens précis, le bouddhisme zen se présente à Merton comme un puissant moyen pour démasquer le vêtement illusoire derrière lequel l'humain se cache, et derrière lequel il maintient la réalité et sa propre réalité³. Aussi, le zen est-il présenté par Merton, comme une arme de destruction puissante contre les effets pervers de l'illusoire, en soi et en soit⁴, et comme un moyen privilégié, pour dépoussiérer l'ascèse chrétienne du poids séculaire des exigences culturelles qui ont contribué à la dénaturer⁵. Car, poursuit Merton, dans un cas comme dans l'autre, le bouddhisme zen conduit à l'essentiel de la réalité, dans ce qui la fait réalité.

Chez Merton donc, le bouddhisme zen s'offre au chrétien comme **un moyen** de choix, pour favoriser le retour et son retour à l'essentiel de la foi chrétienne, une foi chrétienne dans toute sa pureté, sa fraîcheur et son dynamisme des origines. En cette période d'*aggiornamento* conciliaire et d'ouverture aux religions non chrétiennes, Merton loge à l'égard des sages orientales une relative espérance, qu'il partage tout simplement ainsi à son ami John C. H. Wu, dans cet écrit personnel :

While claiming to be supernatural, we live on a level that is in some way *below* nature; the supernatural becomes the unnatural "sanctified" by legalistic formulas and appeals to gestures and rites whose inner meaning is not understood. And the whole thing is kept going by magic formula *ex opere operato*...

¹ T. MERTON. «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 254.

² T. MERTON. «To Maso Abe», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985 (1967), p. 332.

³ T. MERTON. «Zen : Sense and Sensibility», [...], 1963, p. 753.

⁴ T. MERTON and R. RADFORD RUETHER. *At Home in the World. The Letters of Thomas Merton & Rosemary Radford Ruether*, M. Tardiff (ed.), Maryknoll, New York, Orbis Books, 1995 (1967), p. 24; «Zen : Sense and Sensibility», [...], 1963, p. 753.

À Rosemary R. Ruether, Merton précise, dans sa lettre du 14 février 1967, cet aspect aidant du zen qu'il décrit ainsi : «About Zen : not abstract at all the way I see it. I use it *for idol cracking* and things like that. Healthy way of keeping one's house clean. Gets the dust out quicker than anything I know. I am not talking about purity, just breathing, and not pilling up the mental junk.» La mise en relief l'a été par l'auteure de la présente recherche.

⁵ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 27.

I would not be able to explain this to many of my fellow priests, but I can say it to you with all confidence: it seems to me that this act of humility is demanded of us by God, that we condescend to *learn* and learn much, perhaps to acquire a whole new orientation of thought (which is simply the recovery of our own Christian orientation) from the ancient wisdoms which were fulfilled in Christ, so that we ourselves may reach a higher and deeper fulfillment which He demands of us...¹

6.1.14 Le zen mertonien : un chemin de transformation en profondeur de la conscience humaine et de la personne humaine

Introduction

Si Merton s'est consacré avec autant d'ardeur, de minutie et de sérieux, à l'étude du zen, et s'il s'en est fait un promoteur convaincu et convainquant auprès de ses compatriotes, de ses coreligionnaires et de ses confrères, c'est qu'il y avait trouvé deux choses importantes. D'abord, il y avait trouvé une façon nouvelle d'exprimer la radicalité du chemin de conversion dans lequel ses engagements baptismaux et monastiques l'avaient conduit. Ensuite, il y avait trouvé un moyen puissant pour se laisser entraîner et pour entraîner ces lecteurs, en leurs profondeurs d'être, trop souvent insoupçonnées et encore inaccessibles à la plupart des chrétiens.

C'est dans ce double contexte de préoccupations personnelles – son propre chemin de conversion –, et pastorales – le chemin de conversion véritable des chrétiens –, que Merton approfondit certains concepts zen, témoins de cette radicale transformation en profondeur de la conscience humaine, et donc de la personne humaine, visée par le bouddhisme zen². Nous en avons retenu cinq qui nous semblent le mieux décrire le chemin de transformation auquel convie le bouddhisme zen. Ce sont ceux du *satori*, du *sunyata*, du *nirvâna*, de la *prajnâ* et du *koan*³. Pour chacun d'eux, nous insérerons d'abord la définition qu'apporte l'équipe éditrice de *The Asian Journal of Thomas*

¹ T. MERTON. «To John C. H. Wu», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985 (1961), p. 613. Les mises en relief l'ont été par Merton. Le soulignement l'a été par l'auteure de la présente recherche.

² T. MERTON. «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 237-238.

³ Outre ces cinq concepts zen, Merton réfère à l'occasion à certains autres concepts dont ceux de *dhyâna*, et de *silâ*. T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 21. «The Zen Insight of Shen Hui», [...], 1988 (1968), p. 13 et ss.

Merton (1973)¹, avant de faire ressortir très succinctement l'apport respectif de chacun d'eux en ce chemin de transformation de la conscience et de la personne humaine que propose le bouddhisme zen.

i) Le *satori* ou l'illumination/Illumination bouddhiste

Nous nous arrêtons d'abord au *satori* ou à l'illumination/Illumination bouddhiste zen. Nancy Wilson Ross, auteure de : *Three Ways of Asian Wisdom* (1966)² et auteure retenue par les éditeurs de *The Asian Journal of Thomas Merton* (1973) pour cette définition, définit ainsi l'illumination propre au bouddhisme zen³ :

Satori : Japanese, in Zen Buddhism, "awakening, illumination, enlightenment." "The state of consciousness, known in the Zen vocabulary as *satori*, is held to be comparable to that special level of insight attained by the Buddha while seated in deep meditation under the sacred Tree of Enlightenment in the sixth century before the birth of Christ." (Ross, page 140)⁴

À cette l'illumination/Illumination, Merton accorde une grande importance à la fois comme moine-contemplatif, puisque c'était son secret désir d'en faire l'expérience à l'occasion de son périple asiatique⁵, et comme moine-écrivain, puisqu'il aborde cette réalité en plusieurs de ses œuvres, consacrées au bouddhisme zen.

¹ Cette équipe éditrice a inclus la définition de certains spécialistes des traditions orientales, plaçant entre parenthèse le nom de famille de l'auteur et la page de l'ouvrage duquel provient cette définition.

² N. W. ROSS. *Three Ways of Asian Wisdom. Hinduism, Buddhism, Zen and Their Significance for The West*, New York, Simon and Schuster, 1966, 222 p.

³ Il est important de réaliser que cette réalité de l'illumination peut exister en d'autres traditions religieuses. Ainsi, Pierre Massein, dans une récente conférence publique, a établi un intéressant parallèle entre l'illumination bouddhiste et l'illumination vécue par l'apôtre Paul sur le chemin de Damas. P. MASSEIN osb. « L'illumination dans le bouddhisme et le christianisme. L'Éveil du Bouddha et la conversion de saint Paul », Conférence présentée au Centre Saint-Charles, Sherbrooke, le 23 août 2007, 10 p.

⁴ N. BURTON and al. «Glossary», *The Asian Journal of Thomas Merton* [...], 1973, p. 401. Cette définition du *satori* est extraite de : N. W. ROSS. *Three Ways of Asian Wisdom*. [...], 1966, p. 140.

⁵ Merton a effectivement vécu une expérience d'illumination à Polonnaruwa (Ceylan), à l'occasion de son voyage en Asie. Il décrit les manifestations de cette expérience spirituelle, vécue le 4 décembre 1968 aux pieds d'un immense Bouddha en pierre, aux pages 233-236 de : *The Asian Journal of Thomas Merton*. Plusieurs chercheurs ont analysé cette expérience de Merton. Nous retenons : G. COMMINS. «Thomas Merton's Three Epiphanies», *Theology Today*, vol. 56, n° 1, 1999, p. 66-71; H. COSTELLO. «Thomas Merton: Pilgrim, Freedom Bound», *Cistercian Studies*, vol. 13, n° 4, 1978, p. 340-352; A. LIPSKI. «Merton in Asia», *Thomas Merton and Asia. His Quest for Utopia*, [...], 1983, p. 56-70; J. Q. RAAB. «*Madhyamika* and *Dharmakaya*. Some Notes on Thomas Merton's Epiphany at Polonnaruwa», *The Merton Annual*, vol. 17, 2004, p. 195-205; M. SUNDERMAN. «A Finger Pointing at the Moon: Zen and the Photography of Thomas Merton», *The Merton Seasonal*, vol. 31, n° 2, 2006, p. 3-11.

Ce *satori* ou cette l'illumination/Illumination, Merton la présente ainsi. D'abord comme le but visé par bouddhisme zen. Ensuite comme un signe, lorsqu'il survient, d'une grande maturité et liberté spirituelle¹, parce que, par l'éveil que le *satori* suscite, et l'entrée dans la conscience, super conscience ou conscience pure qu'il implique², il ouvre sur une nouvelle identité, la « véritable identité humaine ». Cette nouvelle identité, Merton la décrit en faisant appel, soit à l'expérience bouddhiste zen, soit à l'expérience chrétienne. Dans le premier cas, il affirme de cette nouvelle identité qu'elle est : «the 'original face before you were born' ³», c'est-à-dire celle du Bouddha. Dans le second cas, il l'associe au Christ vivant en soi, rendant réelle cette affirmation de l'apôtre Paul : «I Live, now not I but Christ lives in me.» (Ga 2, 20a)⁴.

ii) Le *sunyata* ou le « Vide » de la parfaite plénitude

Nous nous arrêtons ensuite au *sunyata*. Cette réalité semble être suffisamment complexe pour avoir donné lieu à plusieurs définitions. Des quatre proposées par les éditeurs de *The Asian Journal of Thomas Merton* (1973), nous en retenons deux pour leur brièveté et leur

¹ T. MERTON. «Zen Buddhist Monasticism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 217.

Merton donne une excellente définition de *satori* dans «The Awakening of the Inner Self», tout en le mettant en parallèle avec la naissance au « vrai soi ». Il écrit : «*Satori*, which is the very heart and essence of Zen, is a revolutionary spiritual experience in which, after prolonged purification and trial, and of course after determined spiritual discipline, the monk experiences a kind of inner explosion that blasts his false exterior self to pieces and leaves nothing but "his original face," his "original self before you were born," [or, more technically, his Buddha nature [...]] it is that inner "I" that we are discussing at present.» et il poursuit : «This was the experience of a Chinese official [...] Chao-pien. [...] According to the Zen theory, he [Chao-pien] had reached that point of inner maturity where the secret pressure of the inner self was ready to break unexpectedly forth and revolutionize his whole being in *satori*. When one reaches such a point, say the Zen masters, any fortuitous sound, word, or happening is likely to set off the explosion of "enlightenment" which consists in large part in the sudden, definitive integral realization of the nothingness of the exterior self and, consequently, the liberation of the real self, the inner "I"». T. MERTON. «The Awakening of the Inner Self», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, W. H. Shannon (ed.) 2003 (1959), p. 8-9. Les mises en relief l'ont été par Merton.

² De cette « conscience pure », Merton affirme

- dans «Zen Revival» que : «One might say that Zen is the awareness of pure being beyond subject and object.» T. MERTON. «Zen Revival», [...], 1964, p. 527.

- dans «A Christian Looks at Zen» que : «The whole aim of Zen is not to make foolproof statements about experience, but to come to direct grips with reality without mediation of logical verbalizing.» T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 5.

- dans «Mystics and Zen Masters» que : «Illumination is not a matter of "seeing purity" or "emptiness" as an object which one contemplates or in which one becomes immersed. It is simply "pure seeing", beyond subject and object, and therefore "no-seeing."» T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 32.

³ T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 5.

⁴ T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 5.

clarté. Il s'agit de celle de S. Dasgupta extraite de : *An Introduction to Tantric Buddhism* (1958)¹ et de celle du Dalaï Lama formulée dans : *An Introduction to Buddhism* (1965)².

Ces définitions retenues se lisent comme suit :

Sunya, sunyata : "emptiness, the Void." A basic concept in certain schools of Buddhism, particularly Madhyamika and Zen. [...] S. B. Dasgupta, in his *Introduction to Tantric Buddhism*, page 9, defines sunyata as "enlightenment of the nature of essencelessness" [...] while the Dalaï Lama, in his pamphlet *Introduction to Buddhism*, calls sunyata "the knowledge of the ultimate reality of all objects, material and phenomenal."³

Lorsque Merton réfère à cette réalité du *sunyata*, il semble le faire en référence constante à la réalité du « vide » (*void*⁴, *emptiness*⁵). Mais attention au sens que revêt ce concept de « vide » dans le bouddhisme zen. Il revêt un sens radicalement différent de celui que l'Occident apporte à cette réalité. En effet, le « vide » du bouddhisme zen représente la parfaite plénitude, atteinte en cette conscience soudaine de l'absence de limites de l'Infini⁶ et atteinte en cette accession ultime au « Vrai Soi » (*True Self*), cet Esprit des origines, sans formes, que Merton décrit comme : « the Formless, Original Mind.⁷ » Il se distingue donc très nettement de cette même réalité que l'Occident définit ainsi, en référence à un manque de quelque chose : « vide n.m. 1. Espace assez vaste qui ne contient rien [...]. 2. Espace où il manque quelque chose. »⁸

Aussi, pour aider ses lecteurs à saisir le sens profond de cette réalité propre à un contexte culturel totalement différent, Merton fait appel à la mystique chrétienne apophasique et souligne la correspondance qu'il perçoit entre le vide du *sunyata* et l'expérience

¹ S. DASGUPTA. *An Introduction to Tantric Buddhism*, Calcutta, University of Calcutta, 1958, p. 9.

² DALAÏ LAMA XIV. *An Introduction to Buddhism*, New Delhi, Secretariat of H. H. The Dalaï Lama, 1965, 31 p.

³ N. BURTON and al. «Glossary», *The Asian Journal of Thomas Merton* [...], 1973, p. 405.

⁴ T. MERTON. «Buddhism and the Modern World», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 283; «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 4.

⁵ T. MERTON. «Nirvana», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 85; «The Zen Koan», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 242.

⁶ T. MERTON. «Nirvana», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 85.

⁷ T. MERTON. «Buddhism and the Modern World», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 283.

⁸ *Petit Larousse illustré* 1989, Paris, Larousse, 1988, 1680 p.

psychologique de la nuit mystique de Jean de la Croix¹, et entre ce vide du *sunyata* et l'expérience de Dieu, dans « l'inconnaissance » de la mystique apophatique.²

iii) Le *nirvâna* ou l'accomplissement de l'illumination/Illumination

Puis, nous nous arrêtons au *nirvâna*, réalité qui, tout en impliquant certaines nuances, est propre à la fois au bouddhisme et à l'hindouisme. Ainsi la définissent les éditeurs de *The Asian Journal of Thomas Merton* (1973) dans leur glossaire :

Nirvana (Sanskrit), nibbana (Pali): "the attainment of final enlightenment; freedom from rebirth." (Ross) "The ultimate stage of realization according to the teachings of the Buddha." (Chakravarty) The general concept is common both to Buddhism and Hinduism, but in Hinduism it is more likely to be called moksha or mukti (deliverance). In *The Gospel of Sri Ramakrishna*, the 19th century Hindu teacher and saint, it is defined as: "final absorption in Brahman, or the All-pervading reality, by the annihilation of the individual ego."³

Des cinq concepts bouddhistes zen que nous avons retenus, c'est face au *nirvâna* que Merton reste le plus discret dans l'ensemble de ses œuvres consacrées au bouddhisme zen, même s'il y a consacré tout un chapitre de son livre *Zen and the Birds of Appetite* (1968). Lorsque Merton tente de circonscrire cette réalité du *nirvâna*, et lorsqu'il emprunte la définition de Masao Abe⁴, il semble le faire en référence subtile soit au *satori*, soit au *sunyata*. Ce faisant, il met en évidence la fluidité et la porosité des frontières propres à ces réalités, soulignant, sans l'affirmer clairement, l'inconfort que suscite une telle absence de frontières pour l'esprit cartésien occidental.

Aussi le lecteur ne doit pas se surprendre qu'à plus d'une reprise, Merton utilise le concept de *nirvâna* pour dire l'illumination bouddhiste⁵ définie par le concept de *satori*, alors qu'à d'autres moments, il l'associe clairement avec cette prise de conscience du « Vide » et du « Vrai Soi » à laquelle nous avons fait référence en abordant la réalité du

¹ T. MERTON. «The Zen Koan», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1966), p. 242.

² T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 4.

³ N. BURTON and al. «Glossary», *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973, p. 389-390.

⁴ T. MERTON. «Buddhism and the Modern World», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 284.

⁵ T. MERTON. «Nirvana», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 80 et 81.

*sunyata*¹. Ce qui est cependant certain, c'est que lorsque Merton définit le *nirvâna*, il insiste sur un triple fait. D'abord, le fait que le *nirvâna* ne constitue aucunement une fuite ou un repliement sur soi², comme le véhiculent faussement certains préjugés occidentaux. Ensuite, le fait que le *nirvâna* ne doit pas être considéré comme une béate passivité³. Enfin, le fait que, bien au contraire, le *nirvâna* s'inscrit dans une dimension transpersonnelle et se veut fondamentalement humaniste⁴. C'est ce qu'il affirme dans « Buddhism and the Modern World » (1967 [1966]) alors qu'il y écrit :

Hence – and this will probably come as a surprise to Western readers, the very concept of Nirvana itself become dynamic and existential, a basically humanistic one. Reviewing Paul Tillich's book, *Christianity and the Encounter of World Religions*, Masao Abe writes: "Nirvana is nothing but man's realization of his existential True Self as the ultimate ground both of his ordinary self and the world opposed to it. Nirvana is not simply transpersonal but also, at once, personal."⁵

iv) La *prajñā* ou l'illumination/Illumination de la sagesse

Et nous nous arrêtons à la *prajñā*, que l'équipe éditrice de : *The Asian Journal of Thomas Merton* décrit très succinctement ainsi : « Prajna : Sanskrit; Pali, panna: in Buddhism supreme knowledge or wisdom; spiritual awakening; wisdom which brings liberation. ⁶ » La brièveté et l'apparente clarté de cette définition ne laissent cependant pas soupçonner toutes les nuances que semblent entourer ce concept sous la plume de Merton.

Ce qui nous apparaît clairement, c'est le lien qui existe entre la *prajñā* et la sagesse⁷, dans les écrits mertonniens. Dans « Transcendent Experience » (1968 [1967]), Merton identifie clairement la *Prajñā* avec la *Sophia* grecque et la *Sapientia* latine.⁸ Il la considère comme

¹ T. MERTON. «Buddhism and the Modern World», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 284 et 285

² T. MERTON. «Nirvana», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 p. 81.

³ T. MERTON. «Buddhism and the Modern World», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 284.

⁴ T. MERTON. «Buddhism and the Modern World», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 284.

⁵ T. MERTON. «Buddhism and the Modern World», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 284.

Cette citation de Masao Abe est tirée de : *The Eastern Buddhist*, New Series, vol. 1, n° 1, (September 1965), p. 114.

⁶ N. BURTON and al. «Glossary», *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973, p. 393.

⁷ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 24; «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1966), p. 72.

⁸ T. MERTON. «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1966), p. 72.

étant : « the illumination of wisdom ¹ ». Ce lien *prajñā* et sagesse, Merton le souligne également dans : « Zen Buddhist Monasticism ² » (1967 [1965]). Cependant, il l'y présente comme un moyen pour atteindre l'illumination, alors que dans : « Mystics and Zen Masters » (1967 [1964]), Merton, dans le contexte de l'approfondissement de la pensée de Hui Neng (École du Sud), complexifie cette notion de la *prajñā* : soit qu'il la présente comme la finalité de l'illumination ³, soit qu'il l'identifie à l'Inconscient (Unconscious) ⁴. Un Inconscient qu'il décrit minutieusement ainsi :

The "Unconscious" (*prajna*) is a principle of being and light secretly at work in our conscious mind making it aware of transcendent reality. But this true awareness is not a matter of the empirical ego standing back and "having ideas," "possessing knowledge," or even "attaining to insight" (*satori*). That might be all right in the Cartesian realm of scientific abstraction. But here we are dealing with the vastly different realm of *prajna*-wisdom. Hence, what matters now is for the conscious to realize itself as identified with and illuminated by the Unconscious, in such a way that there is no longer any division or separation between the two. It is not that the empirical mind is "absorbed in" *prajna*, but simply that *prajna is* and nothing else has any relevance except as its manifestation. ⁵

v) Le *koan* ou un moyen de déjouer l'intellect

Enfin, nous nous arrêtons au *koan*, défini ainsi brièvement par les éditeurs de : *The Asian Journal of Thomas Merton* (1973) : « "a term used in Zen Buddhism describing a problem which cannot be solved by the intellect alone." ⁶ »

C'est dans le contexte d'une double recension, celle de : P. Kapleau. *The Three Pillars of Zen* (1965) ⁷ et celle de I. Miura et R. Fuller Sasaki. *The Zen Koan* (1965) ⁸, insérée dans : *Mystics and Zen Masters* (1967) sous le titre de : « The Zen Koan » que Merton développe avec le plus d'attention la réalité zen du *koan*.

¹ T. MERTON. «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1966), p. 72.

² T. MERTON. «Zen Buddhist Monasticism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 217.

³ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 21.

⁴ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 24.

⁵ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 24. La mise en relief l'a été par Merton.

⁶ N. BURTON and al. «Glossary», *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973, p. 382.

⁷ P. KAPLEAU. *The Three Pillars of Zen*, Tokyo, John Weatherhill, Inc. 1965, 363 p.

⁸ I. MIURA. and R. F. SASAKI. *The Zen Koan*, New York, Harcourt, Brace and World, A Helen and Kurt Wolff Book, 1965, 156 p.

Si Merton ne s'arrête que très brièvement pour définir le *koan* – il s'agit d'un énoncé énigmatique, voire un énoncé en apparence totalement illogique¹ - et pour préciser son origine dans l'École du Sud, il consacre beaucoup plus de temps à en préciser la finalité. Méditer le *koan*, puisqu'il s'agit de le méditer longuement, et plus encore de se battre vigoureusement contre lui, affirme Merton, vise essentiellement et uniquement l'atteinte du *satori*². Le *koan* est donc à considérer comme un moyen puissant pour provoquer la libération de la conscience pure³, par le chemin de la libération de la conscience de⁴. C'est ce processus de libération de la conscience de et de la conscience de soi, que Merton dépeint avec précision dans : « Zen Buddhist Monasticism » (1967 [1965]), alors qu'il y écrit :

The true *koan* meditation is one in which the disciple comes to be so identified with the *koan* that he experiences his whole self as a riddle without an answer. This may be for him an utterly hopeless experience, but if he continues to struggle he may one day suddenly accept himself precisely as he is, as a riddle *without an answer that is communicable to others in an objective manner*. If he is capable of "illumination," he will at that moment taste the delight of recognizing that his own incommunicable experience of the ground of his being, his own total acceptance of his own nothingness, far from constituting a problem, is in fact the source and center of inexpressible joy.⁵

En bref

Comme nous pouvons le constater à travers le survol de ces cinq concepts – le *satori*, le *sunyata*, le *nirvâna*, la *prajnâ* et le *koan*, le bouddhisme zen offre à ses commettants un réel chemin de transformation de leur personne. Il s'agit d'un chemin centré essentiellement sur une radicale transformation en profondeur de leur conscience, ouvrant sur un horizon insoupçonné par son dépouillement, par sa pureté et par la lumière qui en surgit, et un chemin qui transforme la perception que les humains ont d'eux-mêmes et de la réalité.

¹ T. MERTON. «Zen Buddhist Monasticism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 228.

² T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 36.

³ T. MERTON. «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 236.

⁴ T. MERTON. «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 252.

⁵ T. MERTON. «Zen Buddhist Monasticism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 228. La mise en relief l'a été par Merton et le soulignement par l'auteure de la présente recherche.

En résumé

Si nous voulons résumer les grands traits du zen mertonien, nous pouvons affirmer trois choses. D'abord, qu'il s'agit d'un **zen suzuki**, parce que Merton s'est largement, abondamment et personnellement nourri de la pensée de D. T. Suzuki, dont il a étudié l'œuvre et avec lequel il a établi un très fécond dialogue. Ensuite, qu'il s'agit d'un **zen occidentalisé**, c'est-à-dire d'un zen modulé pour rejoindre l'esprit cartésien de l'occidental et l'aider à assumer la crise de civilisation dans laquelle il est plongé. Enfin, qu'il s'agit d'un **zen christianisé, centré sur l'expérience spirituelle**. Une expérience spirituelle unique par son caractère métaphysique. Une expérience spirituelle, non seulement compatible avec l'expérience spirituelle chrétienne, mais également très proche de la mystique chrétienne apophasique. Donc, il s'agit d'une **expérience spirituelle susceptible d'aider le chrétien à aller au bout de son propre chemin de conversion**, en la radicalité et la profondeur de transformation de la conscience qu'il propose. Sous cette facette chrétienne du zen mertonien, nous ne pouvons qu'être assurée d'y voir Merton articuler sa réflexion, sur la transformation de la personne humaine et de sa conscience, en référence à la triple clé biblique de *Mc 8, 34; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a*.

6.2 Une reprise analogique de la triple clé biblique de Mc 8, 34; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a pour ce troisième volet de la recherche

Introduction

Lorsqu'il s'adresse à ses compatriotes, des Occidentaux, de tradition et de culture religieuse chrétienne pour la plupart, afin de les introduire au bouddhisme zen, Merton accorde une extrême importance au chemin de transformation personnelle susceptible de leur être offert par cette sagesse orientale doublement millénaire. Afin de le leur faire saisir, Merton, comme nous venons de le souligner, réfère constamment à l'expérience spirituelle chrétienne, plus spécifiquement aux expériences des Pères du désert et des grands mystiques chrétiens de tradition apophasique, dont Maître Eckhart et Jean de la Croix. Aussi ne devons nous pas nous surprendre de voir Merton reprendre, dans ce nouvel environnement littéraire et culturel que lui offre le bouddhisme zen, la triple clé

biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a et ses cinq composantes. Ce sera l'objet de cette seconde section, de nous assurer de la reprise par Merton, des cinq composantes de cette triple clé biblique et de dégager la façon dont il les reprend dans le cadre de ses écrits consacrés au bouddhisme zen.

6.2.1 Un renoncement à soi « contextualisé » pour le bouddhisme zen¹ : les traits chrétiens et mertonniens, et les traits bouddhistes

Introduction

Parler du renoncement à soi, c'est faire appel à un concept chrétien bien précis et défini, absent du vocabulaire bouddhiste zen². C'est tout naturellement que Merton, le moine-chrétien, a abordé cet incontournable chemin du renoncement à soi alors qu'il s'adressait, soit à ses confrères et consœurs, comme nous l'avons vu au premier volet de notre recherche, soit à ses coreligionnaires, comme nous l'avons vu au second volet de notre recherche. Lorsque Merton ose des incursions dans le bouddhisme zen, c'est beaucoup plus par le biais d'analogies entre les expériences spirituelles chrétiennes et bouddhistes, qu'il peut maintenir son discours sur le renoncement à soi, puisque cette réalité du renoncement à soi n'existe pas dans le bouddhisme zen. Aussi, abordons-nous cette réalité chrétienne du renoncement à soi en faisant appel aux nouvelles propositions de

¹ Nous avons emprunté à cette nouvelle réalité de la théologie « contextuelle », ce qualificatif de « contextualisé ». Ce terme « contextualisé » n'existe cependant pas en langue française. Il nous est suggéré par le verbe anglais *contextualize*, qui est traduit en français par l'expression « remettre ou replacer dans son contexte. » Il suggère la prise en considération des multiples facettes d'un contexte. Le terme anglais *contextualization*, nous est suggéré par le *Dictionary of Third World Theologies*. Nous en extrapolons le sens pour nos propres besoins, liés à l'étude de la pensée mertonienne en ce nouveau contexte du bouddhisme zen. V. FABELLA. «Contextualization», *Dictionary of Third World Theologies*, V. Fabella and R. S. Sugirtharajah (eds.), Maryknoll, New York, Orbis Books, 2000, p. 58-59. L'auteure définit ainsi les sens de « théologie contextuelle » et de « contextualisation ». «It has been claimed that all theologies, because they are born out of social conditions and needs of a particular context, are in a sense "contextual". In the past, however, there was no conscious effort to understand the context. Philosophical abstractions, church doctrines, and biblical texts – rather than concrete situations and experience – were used as the starting point of theology. This was true of Western theology, which was taught as "universal theology," applicable to all times and contexts. Contextualization is now understood in different ways; in general, however, it connotes taking a critical look at the local context (with its historical, socioeconomic, political, cultural, ethnic, racial, and religious dimensions) as well as the impact of outside forces (such as the imposition of a global market and homogenized culture) on the people.»

² Notre consultation de l'index des mots présentés dans : D. T. SUZUKI. *Essais sur le bouddhisme zen* et dans J-P. BERTRAND (éd.). *Dictionnaire du bouddhisme. Termes et concepts*, traduction R. de Berval, Monaco, Editions du Rocher, 1991, 596 p., confirme une telle absence du concept de renoncement dans la pensée bouddhiste zen.

sens sur lesquelles ouvre l'herméneutique mertonienne du bouddhisme zen. Ainsi contextualisé par Merton, le renoncement à soi revêt de nouveaux contours parfois déroutants, mais non moins réels, puisque Merton traite, analogiquement parlant, du renoncement à soi dans 19 des 32 documents retenus pour ce troisième volet de notre recherche.¹ Certains de ces contours sont plus familiers. D'autres le sont beaucoup moins. Certains se chevauchent et d'autres se visitent. Nous ne devons pas nous en étonner. Dans les prochaines pages, nous esquisserons les grands traits de ce renoncement à soi, tel qu'ils nous semblent se dégager des écrits mertonniens consacrés au bouddhisme zen. Nous aborderons donc ce nouveau visage du renoncement à soi sous les traits : i) du renoncement, ii) du renoncement à soi ... du « non moi » et du « vide », iii) du renoncement au « faux moi », iv) du démasquement de l'illusion, v) du détachement, vi) de la libération, vii) de l'évidement de soi ... de la recherche du « vide », viii) et de la négation ... de la mort à son *ego*.

i) Le renoncement

Merton, le moine bénédictin, lié par vœux – les vœux d'obéissance, de chasteté, de pauvreté et de conversion des mœurs – et inséré dans la riche et longue tradition monastique chrétienne qui offre à ses membres un cadre de vie ascétique rigoureux et précis, ne pouvait qu'attirer l'attention de ses lecteurs sur ce qu'il percevait comme constituant, dans sa propre culture occidentale et chrétienne, les diverses facettes du renoncement, proposées par le bouddhisme zen.

Ces facettes sont nombreuses, variées et quelquefois surprenantes pour un esprit occidental. Elles visent toutes l'atteinte ultime de l'illumination – *satori*. D'une part, en favorisant l'entrée dans le « vide » – *sunyata*² et dans le *nirvâna*³. D'autre part, en soutenant la personne humaine à prendre conscience du « rien », qu'elle est

¹ Le lecteur est invité à consulter l'Annexe n° 2 : Le matériel soumis à l'étude pour chacun des trois volets de la recherche et l'Annexe n° 5 : Tableau du nombre de documents dans lesquels nous retrouvons l'une ou l'autre des cinq composantes de la triple clé biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a pour chacun des trois volets de la recherche.

² T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1968 (1964), p. 36.

³ T. MERTON. «Nirvana», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 87.

fondamentalement. Et enfin, en la conduisant sur le chemin du réel, indiscutable et radical oublié de soi¹.

Parmi ces facettes du renoncement que Merton présente, tantôt comme un moyen, tantôt comme une finalité intermédiaire, en l'état de liberté vers lequel et dans lequel elles conduisent², nous en mentionnons quelques unes. Le renoncement à ses passions, désirs et attentes³. Le renoncement aux réflexes de pensée cartésienne en mal de penser, de raisonner, d'expliquer, d'étiqueter⁴. Le renoncement à toutes méthodes, techniques et cadres conceptuels quel qu'ils soient⁵. Le renoncement à toutes ces idoles susceptibles de masquer la finalité du parcours humain, incluant les objets sacrés eux-mêmes, les symboles et les identités religieuses et culturelles⁶, voire même, son propre *ego* si facilement « idolâtrisable »⁷. Mentionnons également, le renoncement à tout acte de volonté quel qu'il soit⁸. Le renoncement à vouloir réussir, le renoncement à vouloir réaliser quelque chose, le renoncement à vouloir être vertueux, le renoncement à vouloir suivre un chemin⁹, le renoncement à vouloir entrer en contemplation ou atteindre le « vide »¹⁰. Et également le renoncement à vouloir être autonome¹, si omniprésent en ce

¹ T. MERTON. «A Study of Chuang Tzu», *The Way of Chuang Tzu*, [...], 1965, p. 27.

² T. MERTON. «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 101.

³ T. MERTON. «The Awakening of the Inner Self», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 10; «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 10; «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 101.

⁴ T. MERTON. «Zen: A Way of Living Life Directly», *The Springs of Contemplation*, [...], 1992 (1968), p. 184.

⁵ T. MERTON. «The Zen Revival», [...], 1964, p. 529.

⁶ T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 12.

⁷ T. MERTON. «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1966), p. 77.

⁸ T. MERTON. «The Zen Insight of Shen Hui», [...], 1988 (1968), p. 10.

Pour bien faire saisir à ses lecteurs la portée du renoncement à tout acte de volonté – la volition –, Merton inclut dans sa réflexion, une citation d'un philosophe japonais, Nishida Kitaro, dont Merton a d'ailleurs publié une recension intitulée « Recension de : Nishida Kitaro : A Study of Good, traduction V. H. Vigliemo, préface de D. T. Suzuki, Printing Bureau, Japanese Government, Japanese Commission for UNESCO, 1960, 217 p. », *Collectanea Cisterciensia*, vol. 29, 1967, p. 185-188. Cette citation se lit comme suit : «To converge one's mind with volition, to adhere to the concepts of voidness and purity, to seek to realize enlightenment and nirvâna, all these are illusory. Only by avoiding volition will the mind be rid of objects.»

⁹ T. MERTON. «A Note to the Reader», *The Way of Chuang Tzu*, [...], 1965, p. 12.

Concluant cette note au lecteur, Merton ne peut qu'établir un parallèle entre Chuang Tzu et Jean de la Croix. Il y écrit : «In any event, the "way" of Chuang Tzu is mysterious because it is so simple that it can get along without being a way at all. Least of all is it a "way out." Chuang Tzu would agreed with St. John of the Cross, that you enter upon this kind of way when you leave all ways and, in some sense, get lost.»

¹⁰ T. MERTON. «The Study of Chuang Tzu», *The Way of Chuang Tzu*, [...], 1965, p. 26; «The Zen Insight of Shen Hui», [...], 1988 (1968), p. 8 et 10.

vœu d'obéissance auquel se soumettent, dans la tradition chrétienne, non seulement les membres des ordres monastiques, mais également les membres des ordres religieux et les clercs.

ii) Le renoncement à soi ... le « non moi » et le « vide »

En chemin sur cette voie de renoncement, l'adepte du zen, sous le regard mertonien, tout comme le disciple du Christ, ne peut qu'avancer et être conduit vers l'ultime renoncement à soi ou vers le « non moi » dans le bouddhisme zen. Cette mort à soi constitue la condition essentielle sans laquelle ne peut advenir cette réelle transformation de la personne humaine, recherchée à la fois par le bouddhisme zen et par le christianisme. Merton accorde une extrême importance à ce renoncement à soi. Il le met aisément et constamment en parallèle avec le « vide » et le « non-mental » (*no-mind*)² du bouddhisme zen³, et, dans son expression la plus radicale, avec le « non moi »⁴ qui peut constituer parfois une finalité dans le bouddhisme zen⁵.

Ce renoncement à soi, Merton l'aborde en référence constante avec l'expérience chrétienne. Soit avec l'expérience chrétienne propre au message évangélique, alors que Merton n'hésite pas à exploiter à plusieurs reprises, aux fins de son argumentaire, la formule néotestamentaire bien connue : « qui perd sa vie ... la gagne » (*Mc 8, 35*)⁶. Soit avec l'expérience chrétienne paulinienne, dans laquelle Paul invite ses interlocuteurs de Colosses et d'Éphèse, à mourir au « vieil homme », afin, de pouvoir naître à « l'homme

¹ T. MERTON. «Nirvana», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 86.

² Cette traduction de «no-mind» par « non-mental » a été portée à notre attention par le professeur Jean André Nisole et nous a été présentée comme une traduction classique de cette expression anglaise.

³ T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 8 et 10; «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 242.

⁴ T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 10.

⁵ T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 10.

En ce texte Merton établit une correspondance entre le « non moi » du bouddhisme zen et le « vrai moi » auquel aspire le chrétien.

⁶ *Mc 8, 35* : « Qui veut en effet sauver sa vie la perdra, mais qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile la sauvera. »

T. MERTON. «Nirvana», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1988 (1968), p. 87; «A Note to the Reader», *The Way of Chuang Tzu*, [...], 1965, p. 11; «The Zen Insight of Shen Hui», [...], 1988 (1968), p. 11.

nouveau » (*Col* 3, 9-10; *Ép* 4, 22-24)¹ et de pouvoir s'écrier avec l'apôtre Paul : «I live, now not I but Christ lives in me» (*Ga* 2, 20a)². Soit avec l'expérience chrétienne typique de celle d'un Maître Eckhart qui propose aux disciples du Christ, un chemin de pauvreté intérieure d'une telle radicalité, qu'ils n'ont même plus de place pour Dieu en eux³. Enfin, soit avec l'expérience chrétienne d'un Jean de la Croix, chez qui la radicale « nuit de l'esprit » est telle qu'elle devient un vide absolu⁴. Un vide que Merton n'hésite aucunement à mettre en parallèle avec le « vide » zen du *sunyata*, comme il en témoigne dans *Mystics and Zen Masters* (1967) :

On the psychological level, there is an exact correspondence between the mystical night of St. John of the Cross and the emptiness of *sunyata*. The difference is theological: the night of St. John opens into a divine and personal freedom and is a gift of "grace." The void of Zen is the natural ground of Being – for which no theological explanation is either offered or desired. In

¹ *Col* 3, 9-10 :

9 ne vous mentez plus les uns aux autres. Vous vous êtes dépouillés du vieil homme avec ses agissements,

10 et vous avez revêtu le nouveau, celui qui s'achemine vers la vraie connaissance en se renouvelant à l'image de son Créateur.

Ép 4, 22-24 :

22 à savoir qu'il vous faut abandonner votre premier genre de vie et dépouiller le vieil homme, qui va se corrompant au fil des convoitises décevantes,

23 pour vous renouveler par une transformation spirituelle de votre jugement

24 et revêtir l'Homme Nouveau, qui a été créé selon Dieu, dans la justice et la sainteté de la vérité.

T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 5; «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 118.

Dans ce dernier article, Merton établit un lien direct entre la nudité absolue visée par le zen et revêtir « l'homme nouveau » « en Christ ». À cet égard, il écrit : «[it] is evident from Dr. Suzuki's remark that at the end of Zen training, when one has become "absolutely naked," one finds himself to be the ordinary "Tom, Dick or Harry" that he has been all along. This seems to me, in practice, to correspond to the idea that a Christian can lose his "old man" and find his true self "in Christ." The main difference is that the language and practice of Zen are much more radical, austere and ruthless, and that where the Zen-man says "emptiness" he leaves no room for any image or concept to confuse the real issue.» Le soulignement l'a été par l'auteure de la présente recherche.

² T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 5.

³ T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 9.

Merton inclut dans son texte une longue citation de Maître Eckhart. Il y écrit : «But now Eckhart goes on to say that there is much more : "A man should be so poor that he is not and has not a place for God to act in. To reserve a place would be to maintain distinctions." A man should be so disinterested and untrammelled that he does not know what God is doing in him." For he continues, "If it is the case that man is emptied of all things, creatures, himself and god, and if god could still find a place in him to act ... this man is not poor with the most intimate poverty. For God does not intend that man should have a place reserved for him to work in since true poverty of spirit requires that man shall be emptied of god and all his works so that if God wants to act in the soul *he himself must be the place in which he acts* ... (God takes then) responsibility for his own action and (is) himself the scene of the action, for God is one who acts within himself.» La mise en relief l'a été par Merton.

⁴ T. MERTON. «The Zen Revival», [...], 1964, p. 534.

either case, however, whether in attaining to pure consciousness of Zen or in passing through the dark night of St. John of the Cross, there must be a “death” of that ego-identity or self-consciousness which is constituted by a calculating and desiring ego.¹

Chez Merton, ce renoncement à soi, si central à la tradition chrétienne, doit inévitablement et nécessairement conduire les disciples du Christ à l'évidement d'eux-mêmes. Un évidement vécu à l'exemple du Christ qui s'est non seulement vidé de sa propre nature divine, en prenant la nature humaine, mais s'est également laissé dépouiller de lui-même jusqu'à mourir sur la croix (*Ph 2, 5-10*)². Or, Merton n'hésite aucunement à mettre en parallèle avec cet évidement de soi propre au christianisme, l'évidement de soi caractéristique du bouddhisme zen. En ce nouveau contexte littéraire tourné vers le bouddhisme zen, Merton insiste sur cette dimension du « vide », dans lequel cet évidement doit conduire à la fois le chrétien et l'adepte du zen³.

Merton insiste à plus d'une reprise sur le caractère kénotique de cette transformation de la personne, auquel sont conviés, et les disciples du Christ et les adeptes du bouddhisme zen⁴. Chez les uns, comme chez les autres cependant, cet évidement de soi, cette kénose personnelle, ne constitue pas une finalité. Elle se présente davantage comme un moyen. Un moyen appelé à conduire les uns à la gloire du Christ, et les autres à « l'illumination », comme Merton l'exprime clairement, en soulignant cependant la

¹ T. MERTON. «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 242.

² *Ph 2, 5-10* :

5 Ayez entre vous les mêmes sentiments qui sont dans le Christ Jésus :

6 Lui étant dans la forme de Dieu n'a pas usé de son droit d'être traité comme un dieu

7 mais il s'est dépouillé prenant la forme d'esclave. Devenant semblable aux hommes et reconnu à son aspect comme un homme

8 il s'est abaissé devenant obéissant jusqu'à la mort à la mort sur une croix.

9 C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé et lui a conféré le nom qui est au-dessus de tout nom

10 afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux sur la terre et sous la terre

Merton cite explicitement ce passage de *l'Épître de Paul aux Philippiens* à quatre reprises dans les documents que nous avons étudiés. T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 24; «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 212; «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 8; «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, (1966), p. 75.

³ T. MERTON. «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, (1966), p. 75-76.

⁴ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 24; «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 242; «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 8; «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, (1966), p. 75; «The Zen Insight of Shen Hui», [...], 1988 (1968), p. 15.

différence de nature de cet évidement de soi dans le bouddhisme zen et le christianisme. Cet évidement de soi s'avère être de nature existentielle et ontologique chez les bouddhistes, et de nature théologique et personnelle chez les chrétiens¹.

iii) Le renoncement au « faux moi »

Dans ses écrits sur le bouddhisme zen, et plus spécifiquement dans ses recueils d'articles rassemblés en *Mystics and Zen Masters* (1967) et *Zen and the Birds of Appetite* (1968), Merton exploite abondamment sa métaphore des « vrai et faux moi »². Il l'utilise pour mieux faire comprendre à ses lecteurs, d'une part, les contours de ce « faux moi », que tous, les disciples du Christ et les adeptes du zen, sont appelés à faire disparaître, et d'autre part, les raisons pour lesquelles, les uns et les autres sont conviés à mourir à leur « faux moi ».

Comme nous l'avons souligné au précédent volet de notre recherche, Merton dispose d'une panoplie de synonymes pour décrire ce « faux moi ». Nous en retrouvons le même riche éventail dans les écrits mertonniens consacrés au bouddhisme zen, alors que Merton y aborde ce « faux moi » sous les vocables de : « moi extérieur, moi évanescent, moi conventionnel, moi social, moi empirique, rien, pure illusion, fiction, *ego*, *ego* calculateur et consumé par le désir etc... »³. Bien évidemment Merton invite et incite ses lecteurs à se dépouiller de leur « faux moi ». Ce moi narcissique qui s'érige en petit dieu et réclame

¹ T. MERTON. «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, (1966), p. 76.

Merton y écrit : «Thus the Buddhist enters into the self-emptying and enlightenment of Buddha as the Christian enters into the self-emptying (crucifixion) and glorification (resurrection and ascension) of Christ. The chief difference between the two is that the former is existential and ontological, the latter is theological and personal.»

² Pour connaître les documents mertonniens consacrés à l'utilisation de cette métaphore des « vrai et faux moi » pour ce 3^e volet de la recherche, le lecteur est invité à consulter l'Annexe n° 4 : Tableau de l'utilisation de la métaphore des « vrai et faux moi » pour chacune des cinq composantes des trois clés bibliques de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a, pour les écrits mertonniens des second et troisième volets de la recherche qui exploitent cette métaphore.

Le lecteur intéressé à explorer davantage l'usage que Merton fait de sa métaphore des « vrai et faux moi », dans *Zen and the Birds of Appetite*, est invité à consulter A. E. CARR. «The Wisdom of the Self : Learning from the East», *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, p. 75-95.

³ T. MERTON. «The Awakening of the Inner Self», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 10; «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 24; «Nirvana», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 85-86; «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1966), p. 77; «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 118; «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 242 et 252; «The Zen Revival», [...], 1964, p. 529 et 534-535.

à tout propos sa pleine et totale autonomie¹ ou cet *ego* aux réflexes d'appropriation et d'objectivation insoupçonnés², qui constitue un obstacle majeur pour les chrétiens et pour les bouddhistes. Pour les chrétiens, ce « faux moi » constitue un obstacle majeur rendant difficile leur entrée en leur « vrai moi » en Christ, ce « vrai moi »³ que Merton identifie à l'« homme nouveau » paulinien⁴. Quant aux bouddhistes zen, ce « faux moi » se présente comme un obstacle les empêchant d'entrer en leur « non moi », ce « moi d'origine », cet « esprit de Bouddha », cette *prajñā*⁵. Bref, de ce « faux moi », Merton affirme qu'il empêche les uns et les autres à entrer en leur véritable identité⁶.

iv) Le démasquement de l'illusion⁷

À cette invitation à renoncer au « faux moi », s'ajoute dans les écrits mertonniens consacrés au bouddhisme zen, celle du démasquement de l'illusion. Cette réalité de l'illusion, de ce qui est illusoire, occupe une place relativement importante dans les écrits mertonniens sur le bouddhisme zen, puisque, dans cette tradition spirituelle, la personne humaine y est vue à la fois toute pétrie et baignant dans un monde intérieur et extérieur d'illusions.

Or le bouddhisme zen, tel que le présente Merton, offre à ses adhérents de les aider non seulement à démasquer l'illusion dont est modelé le réel qui les entoure, mais également et surtout, il offre de les aider à faire éclater l'illusoire qui les constitue, voire même l'illusion qu'ils sont. Aussi, le bouddhisme zen cherche à aider l'humain à percer et à traverser l'épaisseur de cette illusion dans laquelle il végète et somnole.⁸ À cet effet, des

¹ T. MERTON. «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1966), p. 77; «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 118.

² T. MERTON. «Nirvana», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 86.

³ T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, 1968, [...], p. 10.

⁴ T. MERTON. «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 118.

⁵ T. MERTON. «Zen Buddhist Monasticism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 224; «Zen Revival», [...], 1964, p. 533.

⁶ T. MERTON. «Zen Revival», [...], 1964, p. 529.

⁷ Ce terme « démasquement », tiré du verbe démasquer, est suggéré, même s'il n'apparaît pas dans les dictionnaires courants, dans *Le Robert. Dictionnaire historique de la langue française*, A. Rey (dir.), tome II F-PR, Paris, Dictionnaire Le Robert, 1998 (1992), p. 2153. On y précise cependant la rareté de son utilisation.

⁸ T. MERTON. «Buddhism and the Modern World», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 285.

monastères bouddhistes zen¹ se sont constitués au fil des siècles, pour offrir à leurs membres un cadre de vie et des moyens facilitateurs, pour optimaliser la désintégration de cette illusion dans laquelle est enfermée et s'est assoupie la personne humaine. Merton consacre d'ailleurs une longue réflexion sur le monachisme bouddhiste zen², dans laquelle il insiste sur deux moyens éprouvés, bien connus du milieu bouddhiste, pour provoquer l'éclatement de la bulle illusoire dans laquelle est maintenu et se maintient l'humain. Il s'agit de la méditation du *koan* – cette énigme insoluble par la raison – et de la rencontre d'un maître spirituel, appelé *Roshi*. La mission de ce maître spirituel en est cependant une de provocation, souvent violente et très douloureuse dans certaines branches bouddhistes, aux termes de laquelle, idéalement, écrit Merton : «[the monk] abandons all false hopes and makes a breakthrough into a complete humility, detachment, and spiritual poverty.³»

Essentiellement, affirme Merton dans la poursuite de sa réflexion sur le bouddhisme zen, le bouddhisme zen vise à démasquer toutes illusions quelles qu'elles soient. Que ce soit l'illusion d'un chemin à parcourir ou d'un but à atteindre. Que ce soit l'illusion de la vérité absolutisée en systèmes de pensée et systèmes doctrinaires⁴. Que ce soit l'illusion du « faux moi » avec ses nombreuses envolées imaginaires⁵. Le démasquement des illusions, affirme Merton, vise à favoriser la plongée dans l'illumination – *prajñā*. Il permettra ainsi aux adeptes du bouddhisme zen **de saisir la vie telle qu'elle est**, hors de toute illusion et hors de toute emprise de la raison humaine⁶. Bref, le démasquement de l'illusion vise à susciter la saisie de la vie, dans toute sa pureté, sans contamination, ni interférence de la pensée humaine. Ainsi, le démasquement des illusions se présente comme un moyen à se donner pour avancer sa route humaine vers son accomplissement.

¹ Dans le cadre de cette réflexion sur le monachisme bouddhiste zen, Merton précise le caractère temporaire de la plupart des vocations monastiques bouddhistes, contrairement à la permanence de telles vocations dans le monachisme chrétien. Merton y compare la formation monastique bouddhiste à celle offerte en Occident chrétien dans ces grands séminaires, ordonnés à la formation des clercs. T. MERTON. «Zen Buddhist Monasticism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 216-217.

² T. MERTON. «Zen Buddhist Monasticism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 215-234.

³ T. MERTON. «Zen Buddhist Monasticism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 229.

⁴ T. MERTON. «The Zen Insight of Shen Hui», [...], 1988 (1968), p. 13.

⁵ T. MERTON. «Zen : Sense and Sensibility», [...], 1963, p. 753.

⁶ T. MERTON. «The Zen Insight of Shen Hui», [...], 1988 (1968), p. 14.

v) Le détachement

À cette voie du démasquement de l'illusion et de l'illusoire, si caractéristique et typique du bouddhisme zen, s'ajoute celle du détachement. Lorsqu'il examine cette réalité du détachement, Merton le fait sous une double facette. Celle d'un moyen proposé aux adeptes du bouddhisme zen pour avancer sur le chemin de leur transformation personnelle. Et celle d'une fin recherchée, vers ce que certaines Écoles du Sud associent à plusieurs réalités importantes. Soit le *dhyâna*, défini par Merton comme étant une pleine liberté face à ce désir de cheminer sur une route bien identifiée et vers une destination précise¹. Soit le *nirvâna*, caractérisé par la radicale extinction de tous désirs². Soit la *prajnâ*, identifiée à un complet détachement³. Les définitions de ces trois réalités, tout en mettant en évidence la parfaite liberté et le total détachement vers lequel est conduit le disciple du bouddhisme zen, montrent, de surcroît, les possibles liens de parenté liant le *dhyâna*, le *nirvâna* et la *prajnâ*.

Si les bouddhistes zen visent l'atteinte de ce parfait état de détachement évoqué par ces réalités du *dhyâna*, du *nirvâna* et de la *prajnâ*, ils sont également incités à s'engager sur la voie du détachement, par le biais de gestes concrets de détachement, à l'égard de cet *ego* narcissique toujours très subtilement et habilement centré sur lui. L'on peut mentionner certaines formes de détachement qui nous semblent plus discrètement abordées dans l'environnement religieux chrétien courant. Le détachement face au désir de faire l'expérience de « l'illumination⁴ ». Le détachement par rapport à la perception que l'on a de soi-même, en chemin d'accomplissement ou d'achèvement personnel⁵. Le

¹ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 32; «The Zen Insight of Shen Hui», [...], 1988 (1968), p. 13.

Il est important de noter ce qui semble un écart en cette définition apportée par Merton à la suite de Shen Hui et celle présentée par les éditeurs de : *The Asian Journal of Thomas Merton*. Ces derniers définissent ainsi la réalité de *dhyâna* : «dhyana (Sanskrit), jhana (Pali) : in both Buddhism and Hinduism, "Concentrated contemplation, same as Yoga or Samadhi." (Murti) " 'Trance,' *recueillement*, a state of mind achieved through higher meditation." (Rahula) It is from this Sanskrit word that comes the Japanese "Zen," which is a transliteration of the Chinese "Ch'an," the Chinese version of dhyana.» N. BURTON and al. (eds.) «Glossary», *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973, p. 372. La mise en relief l'a été par les auteurs de ce « Glossaire ». Cette différence quant à la définition de *dhyâna* confirme les propos de D. T. Suzuki quant à l'existence de quatre et même huit espèces de *dhyâna*. D. T. SUZUKI. *Essais sur le bouddhisme zen*, [...], 2003 (1940), p. 98-101.

² T. MERTON. «Nirvana», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 87.

³ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 28.

⁴ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 35.

⁵ T. MERTON. «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1966), p. 77.

détachement, vis-à-vis toute ambition spirituelle, ou face à toute recherche d'autosatisfaction¹. Tous ces gestes de détachement, principalement ordonnés à être libéré de son *ego*, constituent donc un environnement propice à l'entrée en cet état sublime de détachement, visé par le bouddhisme zen.

vi) La libération

Cet état ultime de détachement recherché par le bouddhisme zen, en cette voie de détachement qu'il propose, ouvre, semble-t-il, tout naturellement dans les propos mertonniens, sur un vaste espace de pure liberté. Il se présente comme le fruit ultime des multiples libérations recherchées, en vue de l'ultime libération souhaitée, touchant le « Je ». Merton aborde avec plus de discrétion cette réalité de la libération dans le bouddhisme zen. Il en traite presque exclusivement dans le cadre de ses deux recensions sur le *koan*². Il nous semble cependant important d'en souligner l'existence dans le discours mertonien, à cause de la puissance évocatrice de cette réalité de la libération auprès des Occidentaux. D'une part, parce que l'Occident est épris de liberté individuelle et collective. D'autre part, parce que l'Occident chrétien, non seulement lie la libération au salut apporté en Jésus-Christ, mais également, parce qu'il a été et est toujours à la source de nombreuses théologies de la libération.

C'est en référence à cette réalité du *koan*, réalité inédite et étrangère à la culture occidentale, que Merton aborde la réalité de la libération. En effet, le *koan* se présente comme un moyen privilégié pour aider l'adepte du bouddhisme zen à être libéré de son « moi », de sa subjectivité, et ce en vue d'accéder à l'état de pure conscience³, au-delà de toute conscience 'de', affirme Merton⁴. Or cette pure conscience s'apparente au « vide », ce « vide » si lourd et riche de sens dans la tradition spirituelle bouddhiste⁵, et si vivement recherché par les bouddhistes.

¹ T. MERTON. «*Transcendent Experience*», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1966), p. 77; «*Wisdom in Emptiness*», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 125.

² T. MERTON. «*The Zen Koan*», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 235-240.

³ T. MERTON. «*The Zen Koan*», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 240.

⁴ T. MERTON. «*The Zen Koan*», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 252.

⁵ T. MERTON. «*The Zen Koan*», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 241.

vii) L'évidement de soi la recherche du « vide »

Merton semble ressentir une réelle fascination face à cette réalité du « vide », propre au bouddhisme zen. Il en intuitionne toute l'importance pour le bouddhisme zen et engage autour de ce « vide », un dialogue des plus riche et saisissant, avec D. T. Suzuki en 1959¹, et plus tard, avec John C. H. Wu² (1965). C'est dans le cadre de son premier dialogue avec D. T. Suzuki, publié sous le titre de « Wisdom and Emptiness » (1961), que Merton tente de faire saisir à ses lecteurs, pour une première fois, les contours insaisissables du « vide » bouddhiste zen. À cet effet, Merton ose de fréquentes incursions analogiques avec l'expérience spirituelle chrétienne, plus spécifiquement avec celle des Pères monastiques et celle des mystiques apophasiques.

À la suite des Pères monastiques, Merton rappelle l'incontournable voie de l'évidement de soi, plus spécifiquement de l'évidement de ce « moi », tout enorgueilli de ses propres prouesses spirituelles³. Cet évidement de soi, il en dévoile de très riches similitudes avec certains aspects des expériences spirituelles chrétiennes et bouddhistes. D'abord, une similitude avec l'humilité recherchée par le Père de la vie érémitique – saint Antoine⁴. Ensuite, une similitude avec la *discretio* des Pères du désert, cette attitude du cœur et de l'esprit toute dirigée vers l'entrée dans la pureté du cœur ou le « vide », qui, comme l'écrit Merton, rend possible l'unité avec Dieu⁵. Enfin, une similitude avec la pauvreté bouddhiste zen, tel que l'a décrite D. T. Suzuki⁶ (1961).

¹ T. MERTON. «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 99-138.

² T. MERTON. «To John C. H. Wu», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985 (1965), p. 627.

Dans sa lettre du 31-1-1965 à John C. H. Wu, Merton se permet une réflexion libre autour du « vide ». Cette réflexion nous semble très révélatrice de la fascination que ce « vide » exerçait sur Merton et du plaisir qu'il semblait ressentir à l'idée de pouvoir exploiter sa métaphore des « vrai et faux moi », parallèlement au « vide » et au « Je ». Il y écrit : «It is the void that is our personality, and not our individuality that seems to be concrete and defined and present etc. It is what is seemingly not present, the void, that is really I. And the "I" that seems to be I is really a void. But the West is so used to identifying the person with the individual and the deeper self with the empirical self [...] that the basic truth is never seen. It is the Not-I that is most of all the I in each one of us. But we are completely enslaved by the illusory I that is not I, and never can be I, except in a purely fictional and social sense. And of course there is yet one more convolution in this strange dialectic: there remains to suppress the apparent division between empirical self and real or inner self. There is no such division. There is only the Void which is I, covered over by an apparent I. And when the apparent I is seen to be void it no longer needs to be rejected, for it is I.»

³ T. MERTON. «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 125-126.

⁴ T. MERTON. «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 125.

⁵ T. MERTON. «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 130-132.

⁶ T. MERTON. «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 125.

De cet évidement de soi, tout ouvert sur la sainteté chrétienne, Merton réaffirme qu'il ne peut être œuvre humaine. La perfection de l'évidement de soi, à laquelle est convié le disciple du Christ, affirme très clairement Merton, est l'œuvre de Dieu¹. Il est pur don de l'Amour divin qu'est Dieu. Il est pur don de cet Amour divin qui Se donne, sans attente, ni mouvement de retour. Or, poursuit Merton, cette expérience chrétienne, issue de l'accomplissement de cet évidement de soi en la plénitude de l'Amour qui Se donne, peut être comparée à l'expérience bouddhiste zen, que Suzuki identifie à l'expérience du zéro = l'infini². Comme si Dieu, dans la plénitude d'Amour qui le caractérise, ne pouvait être reçu que dans un cœur humain évidé de lui-même, que dans ce vaste espace libéré par l'Amour même, rendant alors possible l'envahissement par l'Amour. D'où cette proximité conceptuelle, entre l'évidement de soi et l'ouverture possible à l'infini de l'Amour, propre à l'expérience chrétienne, entre le « vide » et la plénitude propres à l'expérience bouddhiste zen, et entre le zéro et l'infini propre à l'herméneutique suzukienne.

Or, fait très intéressant, Merton pousse encore plus loin son parallèle, en faisant appel à l'expérience mystique apophasique de Jean de la Croix. Il y établit alors une analogie très éclairante et fortement suggestive entre « la nuit obscure de l'esprit » – ce vide dans lequel est placé le croyant –, le jaillissement possible de la lumière de Dieu, en cet espace du cœur humain où il n'y a plus personne pour Le recevoir³, et, le rien – ce « vide » du *sunyata* –, et l'expérience conséquente de l'illumination propre au *satori*⁴. Aussi Merton peut-il se permettre de faire ressortir le parallélisme entre ces expériences de traditions

¹ T. MERTON. «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 125-126.

² T. MERTON. «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 136; «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 28.

- Dans «Wisdom in Emptiness», Merton amorce une explication de cette énigmatique affirmation de Suzuki : 0 = l'infini. Il écrit : «At the same time, it seems to me that from a Christian viewpoint supreme purity, emptiness, freedom and "suchness" still have the character of a *free gift* of love, and perhaps it is this freedom, this *giving without reason, without limit, without return, without self-conscious afterthought*, that is the real secret of God who "is love." I cannot develop the idea at this point but it seems to me that in actual fact the purest Christian equivalent to Dr. Suzuki's formula zero = infinity is to be sought precisely in the basic Christian intuition of divine mercy.» T. MERTON. «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 136. La mise en relief l'a été par Merton.

- D. T. Suzuki aborde cette réalité du zéro = l'infini, entre autres, dans *Mysticism: Christian and Buddhist*, [...], 1957, p. 28 et 50.

³ T. MERTON. «The Zen Revival», [...], 1964, p. 534.

⁴ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 33 et 36.

spirituelles différentes. Il le fait sans aucune équivoque, dans son commentaire à une réplique d'un bouddhiste de l'École du Sud, écrivant :

“From the first, not a thing is”. There is “nothing there” and this “nothing” that is there is “*sunyata*, emptiness, no-mind, the non-objective presence of no-seeing,” and it seems much more like the *todo y nada* of St. John of the Cross than the illuminated inner self of the Neo-platonists.¹

viii) La négation mourir à son *ego*

Ce qui est très frappant à la lecture des écrits mertonniens sur le bouddhisme zen, c'est d'une part, l'usage constant que Merton et le bouddhisme zen font de la négation : « non-seeing, non-attachment, no-affirmation, no subjectivity, non seeking », pour baliser le chemin conduisant au « vide » du *sunyata*, et d'autre part, la haute fréquence d'utilisation que l'un et l'autre font des expressions « hors vue » (*non-seeing*) et « non-mental » (*no-mind*)². Ce « hors vue » et ce « non-mental » semblent s'offrir à l'herméneutique mertonnienne du bouddhisme zen, à la fois comme moyen à utiliser pour tendre à une fin, et comme finalité à atteindre.

Aussi, Merton, à certains moments, identifie le « hors vue » et le « non-mental » avec le *sunyata*³, et présente le « hors vue », comme étant la vraie vision⁴, et l'état de « non-mental », comme étant : « the pure and lucid wisdom of Buddha »⁵. Alors qu'à certains autres moments et parfois même en concomitance, Merton présente ces réalités du « hors vue » et du « non-mental » comme des voies donnant accès, soit à la pure conscience ou à la non-conscience dans le bouddhisme zen⁶, soit à la Lumière divine dans la mystique apophasique de Jean de la Croix⁷. Dans ces deux cas, ceux du « hors vue » et du « non-mental », le passage du moyen à la finalité se fait imperceptiblement, comme si moyen et finalité s'appelaient mutuellement et s'interpénétraient.

¹ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 33.

² Cette traduction de «non-seeing» par « hors vue » nous a été proposée par le professeur Jean André Nisole, auteur d'un essai sur le bouddhisme zen, cité précédemment.

³ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 33.

⁴ T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 5; «The Zen Insight of Shen Hui», [...], 1988 (1968), p. 13.

⁵ T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 6. C'est dans le cadre de la citation d'un extrait de Zenkei Shibayama que Merton définit ainsi l'état de « non-mental ».

⁶ T. MERTON. «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 242.

⁷ T. MERTON. «The Zen Revival», [...], 1964, p. 534.

Quoiqu'il en soit du moyen ou de la finalité, ce qu'il importe de souligner, c'est l'exploitation analogique que fait Merton des expériences propres à la mystique apophatique des Pères du désert et de Jean de la Croix, avec celles du « hors vue » et du « non-mental » propres au bouddhisme zen.

Dans le premier cas, celui des Pères du désert, Merton établit une analogie entre la réserve que s'imposent certains Pères du désert, vis-à-vis un type de connaissance plus conceptuelle, en vue de favoriser leur entrée dans la pureté du cœur, et la recherche du « non-attachement » vécue par les bouddhistes zen, en vue de soutenir leur entrée dans le « non-mental »¹.

Dans le deuxième cas, celui de la mystique de Jean de la Croix, Merton développe un parallèle fort pertinent entre la traversée de la « nuit obscure de l'esprit » – du sein de laquelle surgit la Lumière qu'est Dieu –, et l'entrée dans le « non-mental » ou dans la conscience pure du bouddhisme zen². Que ce soit en contexte chrétien de traversée de « la nuit obscure de l'esprit », ou en contexte bouddhiste zen d'entrée dans le « vide » du *sunyata* et d'entrée dans la pure conscience, affirme Merton, les uns et les autres doivent mourir à leur *ego* et à leur conscience de soi, comme l'exprime clairement ce dernier, dans ce court extrait :

The night of St. John opens into a divine and personal freedom and is a gift of "grace." The void of Zen is the natural ground of Being – for which no theological explanation is either offered or desired. In either case, however, whether in attaining to the pure consciousness of Zen or in passing through the dark night of St. John of the Cross, there must be a "death" of that ego-identity or self-consciousness which is constituted by a calculating and desiring ego.³

Merton, le moine chrétien tout imprégné de la pensée bouddhiste zen, pousse encore plus loin son usage de la négation dans ses écrits sur le bouddhisme zen et cherche à l'appliquer à son herméneutique néotestamentaire. Avec les uns, il parle de non-jugement⁴. Avec les autres, il s'entretient du non-souci⁵. Enfin, avec d'autres, il aborde la

¹ T. MERTON. «Zen Buddhist Monasticism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 221.

² T. MERTON. «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 242.

³ T. MERTON. «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 242.

⁴ T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 6-7.

⁵ T. MERTON. «To John C. H. Wu», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985 (1961), p. 615.

réalité de la non-affirmation¹. De ce fait, Merton tente d'offrir à ses lecteurs un nouvel horizon interprétatif, susceptible de provoquer chez eux l'étonnement face au message chrétien, voire l'éclatement de leur propre compréhension de ce message, afin de les amener à entrer dans sa véritable profondeur et leur en dévoiler la radicalité. Aussi Merton n'hésite pas à interpeler directement ses lecteurs chrétiens et à les inviter à faire une lecture zen des propos évangéliques. C'est dans ce contexte inédit d'une lecture zen de l'*Évangile*, qu'il les invite les uns à entrer dans le non-jugement, et les autres dans la non-affirmation.

Quant à cette entrée dans le non-jugement, Merton confronte ses coreligionnaires à la véritable profondeur du non-jugement chrétien en leur écrivant ceci :

Here we can fruitfully reflect on the deep meaning of Jesus' saying : "Judge not, and you will not be judge." Beyond its moral implications, familiar to all, *there is a Zen dimension to this word of the Gospel*. Only when this Zen dimension is grasped will the moral bearing of it be fully clear!²

Quant à cette entrée dans la non-affirmation, Merton élargit le sens du renoncement à soi vers la non-affirmation, alors qu'il écrit :

The apparent irrationality of Ch'an is in fact what Nishida called the "rationality of anti-rationality." If our existence, as Nishida says, [is] fundamentally self-contradictory (since for him we are the "self-negation of the absolute"), we affirm ourselves only by denying ourselves. And this, by the way, is close to the existential logic of the Gospels and the New Testament. The real affirmation is beyond affirmation and negation (is in fact no-affirmation).³

En résumé

Pour résumer la pensée de Merton sur cette réalité du renoncement à soi, contextualisée pour convenir à ce nouvel environnement qu'offre le bouddhisme zen, nous pouvons affirmer que chez Merton, elle emprunte divers traits. Certains traits conservent une

¹ T. MERTON. «The Zen Insight of Shen Hui», [...], 1988 (1968), p. 11.

² T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 6-7. La citation biblique de Merton fait référence soit à Mt 7, 1, soit à Lc 6, 37. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

³ T. MERTON. «The Zen Insight of Shen Hui», [...], 1988 (1968), p. 11.

teinte chrétienne et ont nom : **renoncement et renoncement à soi**. D'autres traits revêtent une **teinte bouddhiste zen** et se nomment : « **non moi** » et « **vide** », démasquement de l'illusion, recherche du « vide » et négation. Certains autres prennent la double touche chrétienne et bouddhiste zen et se nomment, même si le contenu diffère, détachement et évidement de soi. Enfin, d'autres de ces traits témoignent d'une **touche toute mertonnienne** et ont nom : **renoncement à son « faux moi » et mort à son ego**. En sol chrétien et mertonnien, les divers traits du renoncement à soi se situent dans le registre des moyens ordonnés à l'entrée en sa véritable identité « en Christ ». Alors qu'en sol bouddhiste, ces divers traits chevauchent le registre des moyens ordonnés à l'entrée dans le *sunyata*, le *nirvâna*, le *satori* ou la *prajnâ*, et le registre de la finalité en cette atteinte du « vide » et cet état de détachement recherché.

6.2.2 Une prise de la croix « contextualisée » pour le bouddhisme zen : la réalité bouddhiste de la souffrance et la réalité chrétienne de la croix

Introduction

La croix fait de toute évidence référence à l'expérience chrétienne. Signe de la mort violente du Messie, annoncée par les prophètes de l'*Ancien Testament*, la croix se présente comme la manifestation de l'amour inouï de Dieu, dans le don qu'Il fait de son Fils à l'humanité, et comme la manifestation de l'amour sans bornes du Fils pour l'humanité. En cet environnement chrétien qui l'a vue naître et lui donne tout son sens, la croix se présente comme le symbole par excellence de la souffrance et de la mort : celles du Christ, d'abord, celles de tous les humains, ensuite. C'est par ce biais des inévitables morts et souffrances appelées à être traversées, que, dans ses écrits sur le bouddhisme zen, Merton reprend la seconde composante de la première clé biblique – la prise de la croix. Ainsi contextualisée pour le bouddhisme zen, la prise de la croix, évoquée en *Mc 8, 34*, épouse souvent de nouveaux accents que Merton cherche à mettre en parallèle avec l'expérience chrétienne. Cette reprise analogique de la croix par Merton, avec ces nouveaux accents, est présente en 11 des 32 documents retenus pour ce troisième volet de

notre recherche¹. Aussi, nous abordons cette reprise mertonienne de la croix sous les aspects suivants : i) les réalités chrétienne et bouddhiste de la souffrance : au cœur de la condition humaine, ii) des mots pour exprimer l'intensité de cette souffrance, iii) une invitation à traverser ces/ses souffrances, iv) un passage obligé par la « mort à soi » ou « l'évidement de soi », v) un chemin ouvrant sur l'infini et la plénitude.

i) Les réalités bouddhiste et chrétienne de la souffrance : au cœur de la condition humaine

Que ce soit en sol chrétien ou bouddhiste, mourir à son *ego* et se voir évidé de soi ne peut être vécu sans souffrance, puisque souffrir fait partie de la condition humaine. Cette souffrance humaine, rappelle Merton dans ses écrits sur le bouddhisme zen, tant les chrétiens que les bouddhistes lui ont cherché une explication. Pour les chrétiens, écrit Merton, la souffrance se présente comme la conséquence du péché des origines, symboliquement représentée dans le livre de la *Genèse*, par l'expulsion des premiers parents du Paradis terrestre. Une telle expulsion porte le symbole d'une triple cassure. La cassure dans la relation à Dieu des premiers parents. La cassure dans la relation l'un à l'autre². Et la cassure dans leur relation à eux-mêmes³. Pour les bouddhistes, poursuit Merton, la souffrance se veut la conséquence de l'*avidya*, ou ignorance de fond, dans laquelle est placé l'humain. Cette ignorance est interprétée dans le bouddhisme comme étant à la source, non seulement de la vision humaine déformante et déformée de la réalité, mais également à l'origine de cette relation distordue que l'humain entretient avec la réalité⁴.

Aussi, pour les uns comme pour les autres, retrouver la relation d'origine, soit avec Dieu pour les chrétiens, soit avec la réalité/Réalité, dans la vérité/Vérité de ce qu'elle est, chez les bouddhistes, ne peut se vivre hors de la souffrance inhérente au dépouillement de ce

¹ Le lecteur est invité à consulter l'Annexe n° 2 : Le matériel soumis à l'étude pour chacun des trois volets de la recherche et l'Annexe n° 5 : Tableau du nombre de documents dans lesquels nous retrouvons l'une ou l'autre des cinq composantes de la triple clé biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a pour chacun des trois volets de la recherche.

² T. MERTON. «Nirvana», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 82.

³ S'inspirant de la mystique chrétienne, Merton définit ainsi le péché des origines comme une brisure dans la relation à soi. Il écrit : «The tragedy is that our consciousness is totally alienated from this inmost ground of our identity. And in Christian mystical tradition, this inner split and alienation is the real meaning of "original sin"». T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 12.

⁴ T. MERTON. «Nirvana», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 82.

que les uns et les autres croient faussement constituer leur véritable identité et la vérité de la réalité. Plus encore, poursuit Merton, les uns et les autres souffrent intensément, sans en connaître toujours la cause première, soit de la « loi du péché » qui les habite, alors qu'ils aspirent à se vivre sous la loi de Dieu (*Rm* 7, 21-24)¹, soit du désir inassouissable du « Grand vide » (*sunyata*) qui les tenaille². Accéder de nouveau au Paradis, ou, retrouver la condition humaine d'origine, constitue alors, comme l'écrit Merton, une énorme difficulté³. Cette difficulté, quasi insurmontable, les auteurs du livre de la *Genèse* l'ont exprimée, poursuit Merton, par le biais de ce symbole des Chérubins gardant de leur glaive de feu, l'accès au jardin d'Éden (*Gn* 3, 24)⁴.

ii) Des mots pour exprimer l'intensité de cette souffrance

Chrétiens et bouddhistes ont un long et exigeant chemin intérieur à parcourir avant de pouvoir toucher à, et de voir se dégager en eux, leur « être d'origine ». Il ressort des écrits mertonniens, qu'un tel retour à sa véritable identité constitue un réel périple parsemé d'embûches multiples et d'obstacles coriaces, dont le principal s'avère être son propre *ego*⁵. Aussi, les traditions spirituelles chrétiennes et bouddhistes multiplient-elles l'exploitation d'images pour traduire et faire saisir l'intensité et la profondeur des souffrances vécues par ceux des leurs qui s'engagent en ce chemin de retour à leur véritable identité. Que cette identité véritable s'appelle pour les uns, « Christ » et pour les autres : « Bouddha »⁶.

¹ *Rm* 7, 21-24 :

21 Je trouve donc une loi s'imposant à moi, quand je veux faire le bien : le mal seul se présente à moi.

22 Car je me complais dans la loi de Dieu du point de vue de l'homme intérieur ;

23 mais j'aperçois une autre loi dans mes membres qui lutte contre la loi de ma raison et m'enchaîne à la loi du péché qui est dans mes membres.

24 Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort ?

T. MERTON. «Nirvana», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 84.

² T. MERTON. «Nirvana», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 84-85.

³ T. MERTON. «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 123.

⁴ *Gn* 3, 27 : « Il bannit l'homme et il posta devant le jardin d'Éden les chérubins et la flamme du glaive fulgurant pour garder le chemin de l'arbre de vie. »

T. MERTON. «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 123.

⁵ T. MERTON. «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 242.

⁶ T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, 1968, p. 8; «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, 1968 (1966), p. 76; «Zen Buddhist Monasticism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 224; «Zen Revival», [...], 1964, p. 529.

Dans le cadre de ses écrits sur le bouddhisme zen, Merton revient très fréquemment à cette image si suggestive et si caractéristique de la mystique chrétienne espagnole de la « nuit des sens et de l'esprit »¹, tout en s'arrêtant à celle non moins suggestive de la purification par le feu². Mais, à cause de la centralité de la Croix et de sa puissance symbolique et évocatrice dans la foi chrétienne, c'est à celle-ci que Merton s'arrête le plus longuement, puisant dans les écrits pauliniens (1 Co 17-31; 1 Co 2, 1-4; Ga 2, 19-20; Ga 6, 14; Ph 2, 5-11)³, pour en dévoiler tout le sens à ses lecteurs⁴.

C'est dans son « Introduction » au livre de John C. H. Wu : *The Golden Age of Zen* (1967), que Merton partage ses plus belles pages sur le mystère chrétien de la croix. Il y écrit :

Here it is essential to remember that for a Christian “the word of the Cross” is nothing theoretical, but a stark and existential experience of union with Christ in His death in order to share in His resurrection. To fully “hear” and “receive” the word of the Cross means much more than simple assent to the dogmatic proposition that Christ died for our sins. It means to be “nailed to the Cross with Christ” so that the ego-self is no longer the principle of our deepest actions which now proceed from Christ living in us. “I live, now not I, but Christ lives in me. (Galatians

¹ T. MERTON. « Recension de : W. Johnston sj., *Zen and Christian Mysticism*, dans : *The Japan Missionary Bulletin*. Tokyo, Nov. 1966, p. 608-615. », *Collectanea Cisterciensia*, vol. 29, 1967, p. 182; «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 242; «The Zen Revival», [...], 1964, p. 534.

² Citant saint Ambroise, Merton souligne et interprète ainsi ce « passage par le feu ». Il écrit : «As St. Ambrose says : “All who wish to return to paradise must be tested by the fire.” [...] The way from knowledge to innocence, or the purification of the heart, is a way of temptation and struggle. It is a matter of wrestling with supreme difficulties and overcoming obstacles that seem, and indeed are, beyond human strength.» T. MERTON. «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 123-124.

³ 1 Co 1, 17-18. 23 :

17 Car le Christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais annoncer l'Évangile, et cela sans la sagesse du langage, pour que ne soit pas réduite à néant la croix du Christ.

18 Le langage de la croix, en effet, est folie pour ceux qui se perdent, mais pour ceux qui se sauvent, pour nous, il est puissance de Dieu.

23 nous proclamons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens,

1 Co 2, 2 : « Non, je n'ai rien voulu savoir parmi vous, sinon Jésus Christ, et Jésus Christ crucifié. »

Ga 2, 19-20 :

19 En effet, par la Loi je suis mort à la Loi afin de vivre à Dieu : je suis crucifié avec le Christ ;

20 et ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi. Ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi.

Ga 6, 14 : « Pour moi, que jamais je ne me glorifie sinon dans la croix de notre Seigneur Jésus Christ, qui a fait du monde un crucifié pour moi et de moi un crucifié pour le monde. »

⁴ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 23-24; «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 212.

2, 19-20, see also Romans 8, 5-17) To receive the word of the Cross means the acceptance of a complete self-emptying, a *Kenosis*, in union with the self-emptying of Christ “obedient unto death” (Phil. 2: 5-11). It is essential to true Christianity that this experience of the Cross and of self-emptying be central in the life of the Christian so that he may fully receive the Holy Spirit and know (again by experience) all the riches of God in and through Christ. (John 14:16-17, 26; 15:26-27; 16:7-15).¹

Outre l’exploitation de ces images et symboles typiquement chrétiens, pour soutenir sa réflexion sur la souffrance inhérente au processus de transformation en profondeur de la personne humaine, Merton fait également appel à des images ou réalités, présentes à la fois dans l’une et l’autre de ces deux traditions spirituelles que sont le christianisme et le bouddhisme. Nous en avons retenu trois. Celles de la pauvreté, de la purification par les épreuves et celle de la mort.

En établissant un parallèle entre le chemin de la pauvreté, bien présent dans la tradition chrétienne² et très perceptible dans la pensée suzukiennne³, Merton, dans la comparaison qu’il fait de ce chemin de pauvreté, avec le « vide » chez les bouddhistes et « la nuit obscure » chez les chrétiens, en souligne pour chacune de ces traditions spirituelles, le poids de souffrance, tout en dévoilant l’insoupçonnable fécondité⁴.

¹ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 24.

² Albert Gelin, cité par Merton, développe une longue réflexion sur la « Spiritualité des ‘pauvres’ » dans sa monographie : *Les pauvres de Yahvé*, (3^e édition), Paris, Cerf, 1962, p. 53-79. Il y écrit : « Oui, les échecs humains indiquent le péché; mais plus profondément ne seraient-ils pas le moyen peineux dont Dieu se sert pour conduire l’homme à une reddition totale et à une sorte de dénudation devant Lui, à une purification dramatique de la foi amenée à crier enfin « *De profundis clamavi ad Te, Domine!* » « La souffrance ne diminue pas, elle nous révèle notre vérité ... Il y a des seuils que la pensée, livrée à ses seules ressources, ne permet pas de franchir : il faut une expérience, celle de la pauvreté, celle de la maladie ... C’est comme si nous apercevions une face des choses que jusque-là nous n’avions même pas pu soupçonner. Peut être une autre dimension du monde », la dimension verticale, le court itinéraire qui mène de l’échec à l’invocation. » A. GELIN. « Spiritualité des ‘pauvres’ », *Les pauvres de Yahvé*, [...], 1962, p. 57. Merton cite un extrait de cette citation dans : T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 25. Il s’agit d’extrait tiré, à l’origine, d’une réflexion de Gabriel Marcel intitulée *Le chemin de Crète*, dont nous n’avons malheureusement pu retrouver les coordonnées.

³ Merton précise que cette marque de la pauvreté, dans la pensée suzukiennne, apparaît dans l’équation que Suzuki établit entre le zéro et l’infini. T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 8. Le détail de la pensée de Suzuki sur le sujet a été publié dans la portion suzukiennne du dialogue Merton – Suzuki, publié dans T. MERTON. «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 110.

⁴ De cette fécondité de la pauvreté propre au christianisme et au bouddhisme, Merton écrit en citant Gabriel Marcel : «When Gabriel Marcel says : “There are thresholds which thought alone, left to itself, can never permit us to cross. An experience is required – an experience of poverty and sickness,” he is stating a

En mettant également en parallèle le chemin de purification propre au bouddhisme zen et au christianisme¹, Merton fait ressortir pour chacune de ses deux traditions, d'une part, la dureté et la rudesse de ce chemin de purification² et, d'autre part, toutes ses promesses de vie. Des promesses de vie, perceptibles dans la « pleine maturité³ » vers laquelle ce chemin de purification conduit les bouddhistes et les chrétiens. Et des promesses de vie, palpables dans l'ouverture de cœur et d'esprit qu'un tel chemin rend possible, chez les uns et chez les autres⁴.

Enfin, en soulignant le parallèle qui ressort de la comparaison entre les expériences spirituelles bouddhistes et chrétiennes du « mourir à soi »⁵ – la « Grande Mort » chez les bouddhistes zen et la « mort et résurrection » dans le christianisme –, Merton attire l'attention de ses lecteurs sur la radicalité du chemin de transformation personnelle propre à chacune de ces deux traditions spirituelles. De ce fait, il fait ressortir la profondeur de la souffrance qu'une telle « mort à soi » implique, tout en la situant dans la perspective d'une vie nouvelle, jaillissant des entrailles même de cette « mort à soi », et ce, tant dans le bouddhisme zen, que dans le christianisme⁶.

iii) Une invitation à traverser ces/ses souffrances

Face à cette réalité « repoussoir » de la souffrance, inhérente à toute vie humaine en tension vers son plein épanouissement, le christianisme et le bouddhisme insistent sur la

simple Christian truth in terms familiar to Zen.» T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 25.

¹ T. MERTON. «Preface», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. viii; «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 123; «Recension de : W. Johnston sj., *Zen and Christian Mysticism* dans : *The Japan Missionary Bulletin*. Tokyo, Nov. 1966, p. 608-615. », *Collectanea Cisterciensia*, vol. 29, 1967, p. 182.

² Merton met très bien en évidence l'aridité de ce parcours dans la vie des moines bouddhistes, plus spécifiquement en ce qui touche à la relation qu'entretiennent avec les jeunes moines, les *Roshi*. T. MERTON. «Zen Buddhist Monasticism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 229.

³ T. MERTON. «Recension de : W. Johnston sj., *Zen and Christian Mysticism*, dans : *The Japan Missionary Bulletin*. Tokyo, Nov. 1966, p. 608-615. », *Collectanea Cisterciensia*, vol. 29, 1967, p. 182.

⁴ T. MERTON. «Preface», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. viii.

⁵ T. MERTON. «Buddhism and the Modern World», *Mystics and Zen Masters*, [...] 1967 (1966), p. 285; «A Christian Looks at Zen», *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 20; «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1966), p. 75-76; «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...] 1967 (1966), p. 242.

⁶ T. MERTON. «Buddhism and the Modern World», *Mystics and Zen Masters*, [...] 1967 (1966), p. 285; «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1966), p. 75-76; «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...] 1967 (1966), p. 242.

nécessité de la traverser¹, au nom de la semence de vie qu'elle cache, affirme Merton. Des semences de vie, porteuses, en promesses, du *Nirvâna* dans le bouddhisme² et de Résurrection dans le christianisme³. Cette fécondité paradoxale, poursuit Merton, entourant l'entrée librement consentie en cette souffrance, s'explique par la transformation profonde et l'éclatement de la conscience qu'elle provoque⁴. bouddhistes et chrétiens, écrit Merton, sont invités à revêtir une nouvelle attitude et un nouveau regard face à la souffrance. Ne pas la fuir. Ni la nier. Ni se perdre en explications. Mais, l'accueillir comme propre à la condition humaine. C'est le message sans équivoque que livrent à leurs lecteurs, à la fois Merton et Suzuki.

À cet égard, le premier affirme en 1966 :

It would be a grave error to suppose that Buddhism and Christianity merely offer various *explanations* of suffering – or woes, justifications and mystifications built on this ineluctable fact. On the contrary both show that suffering remains inexplicable most of all for the man who attempts to *explain it in order to evade it* – or who thinks explanation itself is an escape. Suffering is not a “problem” as if it were something we could stand outside and control. Suffering, as both Christianity and Buddhism see, each in its own way, is part of our very ego-identity and empirical existence, and the only thing to do about it is to plunge right into the middle of contradiction and confusion in order to be transformed by what Zen calls the “Great Death” and Christianity calls “dying and rising with Christ”.⁵

Alors que le second avait affirmé en 1948 :

The value of human life indeed lies in this our capability for suffering; where there is no suffering resulting from our consciousness of Karmic bondage, there will be no power in us of attaining spiritual experience and thereby reaching the field of non-distinction. Unless we definitely make up our minds to

¹ T. MERTON. «Buddhism and the Modern World», *Mystics and Zen Masters*, [...] 1967 (1966), p. 287; «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 20; «Is Buddhism Life-Denying?», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 94.

² T. MERTON. «Buddhism and the Modern World», *Mystics and Zen Masters*, [...] 1967 (1966), p. 287.

³ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 20.

⁴ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 19.

⁵ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 19-20. La mise en relief l'a été par Merton et le soulignement par l'auteure de la présente recherche.

suffer, we cannot enjoy the special spiritual privilege granted to us human beings.¹

iv) Un passage obligé par la « mort à soi » ou « l'évidement de soi »

Comme chrétien, Merton ne peut qu'inviter ses coreligionnaires à traverser leur souffrance en général, et plus spécifiquement le « mourir à eux-mêmes », profondément et intensément unis au Christ mourant en croix et se voyant complètement et totalement vidé de lui-même² (*Ph 2*, 5-11). Les disciples du Christ sont ainsi appelés à participer à la kénose même du Christ. Merton accorde à cette transformation kénotique une place centrale dans le processus de conversion chrétienne. Cette transformation kénotique définit et caractérise la conversion chrétienne³, affirme explicitement Merton. Aussi, Merton y revient sans cesse, dans ses propos sur le bouddhisme zen, alors qu'il réfère à, et cite étonnamment à plusieurs reprises, cet extrait bien connu de *l'Épître aux Philippiens* (*Ph 2*, 5-11) dans lequel l'apôtre Paul, d'une part, décrit « l'évidement du Christ » et, d'autre part, invite les croyants à revêtir les mêmes attitudes et sentiments que ceux du Christ « évidé » de lui-même⁴. Comme si Merton, dans le contexte de ses propos sur le bouddhisme zen, insistait plus que dans le cadre des deux précédents volets de la recherche, sur la profondeur et la radicalité du processus de transformation humaine, sous-tendu par le christianisme. Comme si Merton se servait de ce nouvel environnement offert par le bouddhisme zen, non seulement pour provoquer l'attention de ses lecteurs chrétiens sur le sérieux de ce chemin de transformation personnelle proposé par le Christ-Jésus lui-même, mais également, pour les ouvrir à la présence d'une exigence similaire dans les grandes traditions spirituelles, dont celle du bouddhisme zen. D'où, ces propos

¹ D. T. SUZUKI. *The Essence of Buddhism*, Kyoto, Hozokan, 1968 (1948, 2nd edition enlarged and revised), p. 29. Merton a inséré une variante de cette citation, extraite de : *The Essence of Buddhism*, dans «Is Buddhism Life-Denying?», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 94.

² T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 24; «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 212; «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 8; «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1966), p. 75.

³ T. MERTON. «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 212; «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1966), p. 75.

⁴ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 24; «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 212; «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 8; «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1966), p. 75.

très explicites de Merton à ses lecteurs de *Mystics and Zen Masters* (1967) et de *Zen and the Birds of Appetite* (1968).

Aussi, dans *Mystics and Zen Masters*, Merton n'hésite pas à mettre en parallèle « l'évidement de soi » proposé aux chrétiens, avec celui proposé aux bouddhistes zen, sous les expressions entrer et de devenir soi-même ce « vide » (*void* et *emptiness*). Il leur écrit à ce sujet :

Christian contemplation is centered not upon a vague inner appreciation of the mystery of man's own spiritual essence but upon the Cross of Christ, which is the mystery of *kenosis*, the self-emptying of God, the sacrificial submission of the "Suffering Servant" (Isaiah 52) who became obedient even unto death" (Philippians 2:5-10).

In this mystery we encounter the full Christian expression of the dialectic of fullness and emptiness, *todo y nada*, void and infinity, which appears at the heart of all the great traditional forms of contemplative wisdom.¹

Alors que dans *Zen and the Birds of Appetite*, il rappelle aux chrétiens les bénéfices d'un tel « évidement de soi », pour laisser à Dieu, en cet espace libre de « soi », un espace pour Se manifester. Il leur écrit alors :

More specifically, all transcendent experience is for the Christian a participation in the "mind of Christ" – Let this mind be in you which is also in Christ Jesus ... *who emptied himself* ... obedient unto death ... Therefore God raised him and conferred upon him a name above all names." (Phil. 2:5-10) This dynamic of emptying and of transcendence accurately defines the transformation of the Christian consciousness in Christ. It is a kenotic transformation, an emptying of all the contents of the ego-consciousness to become a void in which the light of God or the glory of God, the full radiation of the infinite reality of His Being and Love are manifested.²

¹ T. MERTON. «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 212. La mise en italique l'a été par Merton et le soulignement, par l'auteur de la présente recherche.

² T. MERTON. «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1966), p. 75. La mise en italique l'a été par Merton et le soulignement par l'auteur de la présente recherche.

v) Un chemin ouvrant sur l'infini, la plénitude ... le *sunyata*

Se voir vidé de soi, de son *ego*, ne constitue, ni pour les chrétiens ni pour les bouddhistes, une finalité. L'humain, tant dans le bouddhisme que dans le christianisme, n'est pas appelé à une pure et simple désintégration de sa personne, ni à un total anéantissement de lui-même. Bien au contraire, l'humain y est appelé à advenir en sa véritable identité, parce que dépouillé de tous les obstacles qui l'en empêchaient. « Évidé » de ce qui n'est pas la vérité de ce qu'il est, l'humain peut faire l'expérience de l'infini ou du *nirvâna*¹ pour les bouddhistes, ou se voir envahi par la Lumière² et l'Esprit de Dieu pour les chrétiens. De sorte que chez les chrétiens, l'Esprit même du Christ peut vivre en eux selon les paroles de l'apôtre Paul au Galates (*Ga 2, 20*), reprises explicitement par Merton dans son « Introduction » à *The Golden Age of Zen* (1967 [1966]), alors qu'il y écrit : « the ego-self is no longer the principle of our deepest actions which now proceed from Christ living in us. "I live, now not I, but Christ lives in me". »³ Alors que, quant à eux, les bouddhistes sont amenés à participer, en leur traversée consciente de la souffrance, à l'illumination du Bouddha⁴. C'est le *todo y nada* de Jean de la Croix, le « vide » et « l'infini » de D. T. Suzuki, la plénitude et le vide du bouddhisme zen⁵. L'humain naît ainsi à sa véritable identité, trouvant son accomplissement et sa plénitude d'être, soit « en et par l'infini/Infini », soit « en Christ ».

En résumé

Pour résumer la pensée de Merton sur la réalité de la prise de la croix contextualisée pour ce nouvel environnement offert par le bouddhisme zen, nous pouvons affirmer qu'elle est toute centrée sur **l'expérience de la souffrance propre à la condition humaine**, et plus spécifiquement, sur **celle de « la mort à son ego »** et **celle de « l'évidement de soi »**. Souffrir de « mourir à son ego » et souffrir de se voir « évidé de soi » est inévitable à qui, des chrétiens ou des bouddhistes, veut retrouver son être d'origine et retourner à sa

¹ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 7.

² T. MERTON. «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 212-213; «Zen Revival», [...], 1964, p. 534.

³ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 24.

⁴ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 7.

⁵ T. MERTON. «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 212.

véritable identité. Chez Merton, cette double traversée de la souffrance et de la « mort à soi » constitue la seule option à qui veut entrer en sa plénitude d'être. Que ce soit à la suite du Christ qui, prenant la condition humaine, s'est vidé de Lui-même (*Ph 2, 5-11*). Que ce soit à l'exemple du Bouddha. Pour Merton, souffrir ne constitue pas un but en soit, ni pour les chrétiens ni pour les bouddhistes. **La souffrance et la mort**, pour lesquelles il est préférable de ne pas se perdre en de vaines explications, doivent être accueillies comme la **conséquence du péché des origines** chez les chrétiens et la **conséquence de l'ignorance**, qui maintient dans la « non vérité », chez les bouddhistes. L'humain ne doit surtout pas s'apitoyer sur son sort, en ces périodes de vie marquées par la souffrance car, conclut Merton, cet inévitable chemin de souffrance, dans lequel le plonge son « mourir à soi », **ouvre sur de nouveaux horizons** annonciateurs et **porteurs de promesses de vie dans la Vie** et de **semences de vérité dans la Vérité**. C'est le paradoxe bouddhiste et chrétien du surgissement et du jaillissement de la Vie et de la Vérité au cœur même et du cœur même de la mort.

6.2.3 Une suite du Christ « contextualisée » pour le bouddhisme zen : la suite de Bouddha et la suite du Christ

Introduction

Les disciples du Christ et de Bouddha sont les uns et les autres appelés à suivre leur Maître, dont la vie et l'enseignement sont porteurs d'inspiration, de sens et de direction pour leur propre vie, et à l'origine d'un enfoncement en leur véritable identité comme personne humaine. Les uns et les autres accordent cependant à leur Maître un poids de référence différent, selon qu'ils soient bouddhistes ou chrétiens. Dans ses écrits sur le bouddhisme zen, Merton aborde cette suite du Christ avec un peu plus de sobriété que dans ses écrits ou conférences retenus pour les deux précédents volets de notre recherche. Il s'y applique en 9 des 32 documents sélectionnés pour ce troisième volet de notre recherche¹. Aussi, nous traiterons du sujet sous les seuls trois aspects suivants : i) le

¹ Le lecteur est invité à consulter l'Annexe n° 2 : Le matériel soumis à l'étude pour chacun des trois volets de la recherche et l'Annexe n° 5 : Tableau du nombre de documents dans lesquels nous retrouvons l'une ou l'autre des cinq composantes de la triple clé biblique de *Mc 8, 34; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a* pour chacun des trois volets de la recherche.

disciple de Bouddha, ii) le disciple du Christ, iii) et une expression analogique éclairante entourant l'esprit du Bouddha et l'esprit du Christ.

i) Le disciple de Bouddha

Fait étonnant, dans ses écrits sur le bouddhisme zen, Merton s'arrête beaucoup moins à la personne du Bouddha qu'à la personne du Christ. Merton reste assez discret face au Bouddha et face à sa personne¹. Il nous semble que ce soit principalement pour deux raisons. La première, parce que dans le bouddhisme zen², le disciple du Bouddha, contrairement au disciple du Christ, ne cherche pas à entrer dans une relation intérieure, vivante et transformante avec le Bouddha. La deuxième, parce que ce disciple du Bouddha cherche d'abord et avant tout, à travers la voie enseignée par le Bouddha, à atteindre l'Illumination, c'est-à-dire à entrer en contact direct avec la réalité dans ce qu'elle est³. Le disciple de Bouddha ne cherche pas à entrer en relation avec le Bouddha. Pour le bouddhiste zen, le Bouddha est, ni un Dieu, ni à la source de grâces, ni un médiateur, comme l'est le Christ pour les chrétiens, affirme Merton⁴. Le bouddhiste zen n'est pas appelé à faire l'expérience du Bouddha comme une personne, mais comme le « Vide », le *sunyata*⁵. Le disciple de Bouddha est invité, selon la célèbre parole d'un Maître zen, à tuer le Bouddha s'il le rencontre, poursuit Merton⁶. C'est-à-dire que le disciple du Bouddha est incité à dépasser tout soutien conceptuel et autre forme d'appui pour entrer dans le « vide/Vide », se centrant exclusivement sur sa propre expérience et non sur des herméneutiques de cette expérience d'Illumination. Ainsi, le disciple du Bouddha peut espérer demeurer libre à l'intérieur même de son expérience du

¹ Les personnes intéressées à élargir et approfondir leur connaissance sur le Bouddha sont invitées à consulter la rubrique « Bouddha » du livre de D. T. SUZUKI. *Essais sur le bouddhisme zen* [...], 2003 (1940), p. 1185. L'auteur y traite du Bouddha, entre autres, sous les aspects suivants : le Bouddha vu par ses disciples, le Bouddha comme objet de méditation, son corps, son enseignement, ses pouvoirs miraculeux, l'état de Bouddha, la langue du Bouddha, la nature de Bouddha, l'illumination du Bouddha, son nom, ses œuvres, sa présence, sa puissance, son royaume, sa sagesse, ses vertus, etc.

² Les lecteurs intéressés à mieux saisir les grands traits caractérisant les principales branches bouddhistes sont invités à consulter, sous la rubrique « bouddhisme », M. DUBOST et al. (éds.). *Nouvelle encyclopédie catholique théo*, Paris, Droguet & Ardant/Fayard, 1989, p. 146.

³ T. MERTON. «Zen Buddhist Monasticism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 219.

⁴ T. MERTON. «Zen Buddhist Monasticism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 218.

⁵ T. MERTON. «Zen Buddhist Monasticism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 225.

⁶ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen* [...], 1967 (1966), p. 13.

« vide/Vide »¹. En bref, dans l'herméneutique mertonienne du bouddhisme zen, le disciple de Bouddha, doit laisser aller le Bouddha et entrer dans une pleine liberté face au Bouddha, s'il veut découvrir son propre être d'origine et être plongé dans l'Illumination. C'est l'objet de cette affirmation mertonienne dans : *Zen and the Birds of Appetite* (1968), alors que Merton y écrit :

In Zen enlightenment, the discovery of the "original face before you were born" is the discovery not that one *sees* Buddha but that one *is* Buddha and that Buddha is not what images in the temple had led one to expect: for there is no longer image, and consequently nothing to see, no one to see it, and a Void in which no image is even conceivable. "The true seeing," said Shen Hui, "is when there is no seeing."²

C'est dans ce contexte, croyons-nous, que dans le bouddhisme zen, tout culte au Bouddha est vigoureusement prohibé, comme le souligne allégoriquement D. T. Suzuki, dans son *Introduction au bouddhisme zen* (1934), alors qu'il y écrit :

L'attitude du zen envers le culte rendu solennellement à Dieu apparaît plus clairement encore dans les remarques faites par Jôshou (Tchao-tcheou, 778-897) à un moine qui s'inclinait avec vénération devant le Bouddha. Après avoir été giflé par Jôshou, le moine dit : « N'est-ce-pas chose digne de louanges que de rendre hommage au Bouddha? – Oui, répondit le maître, mais mieux vaut se passer même d'une chose digne de louanges. » Cette attitude n'a-t-elle pas un parfum nihiliste ou iconoclaste? Superficiellement, si ; mais pénétrons en profondeur dans l'esprit de Jôshou et nous nous trouverons confrontés à une affirmation absolue qui dépasse largement les limites de notre connaissance discursive.³

ii) Le disciple du Christ

Si dans le bouddhisme zen, le disciple du Bouddha accède à l'Illumination en se dégageant du Bouddha, dans le christianisme, le disciple du Christ est appelé à garder le

¹ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», *The Golden Age of Zen*, J. C. H. WU. [...], 1967 (1966), p. 13-14.

² T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 5. La mise en relief l'a été par Merton.

³ D. T. SUZUKI. *Introduction au bouddhisme zen*, [...], 1978 (1934), p. 67-68.

Un court extrait de cette citation est rapporté par Merton dans la nbp n° 5 de : T. MERTON. «Zen Buddhist Monasticism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 300. Nous avons complété cet extrait en retournant à la version française du texte de D. T. Suzuki.

regard du cœur constamment dirigé vers le Christ. Il est appelé, non seulement à entrer en relation avec le Christ, mais également à grandir en cette relation, au point de se vivre en totale et complète dépendance envers Lui, affirme Merton¹. Aussi le disciple du Christ pourra devenir lui-même un « autre Christ » et sera en mesure d'attester avec l'apôtre Paul : « et ce n'est plus moi qui vis mais le Christ qui vit en moi » (*Ga 2, 20a*), réaffirme Merton à ses lecteurs de *Zen and the Birds of Appetite*².

Le Christ est et doit devenir le véritable centre de la vie du chrétien, des chrétiens, et l'objet premier de leur contemplation, écrit Merton³. Car, comme l'affirme l'apôtre Paul, cité par Merton, Dieu a ressuscité Jésus d'entre les morts et l'a fait « siéger à sa droite, dans les cieux, bien au-dessus de toute Principauté, Puissance, Vertu, Seigneurie, et de tout autre nom qui se pourra nommer, non seulement dans ce siècle-ci, mais encore dans le siècle à venir. *Il a mis tout sous ses pieds*, et l'a constitué au sommet de tout [...] » (*Ép 1, 20-22*)⁴

Or, dans ses écrits sur le bouddhisme zen, possiblement à cause de l'importance de la souffrance dans la réflexion bouddhiste, Merton revient sans cesse, comme nous l'avons vu précédemment, sur les réalités concrètes des souffrances du Christ, de sa crucifixion, de sa mort et sur celle, moins visible, de sa kénose, dévoilée par l'apôtre Paul dans sa *Lettre aux Philippiens* (*Ph 2, 5-11*), et reprise comme un *leitmotiv* par Merton. Le disciple du Christ est invité, non seulement à suivre les traces du Christ, mais également à contempler et épouser les sentiments mêmes du Christ, « vidé » de lui-même (*Ph 2, 5-11*)⁵, et à se vivre uni aux souffrances du Christ en croix (*1 Co 2, 2; Ga 2, 19; 6, 14; Rm 8, 17*)⁶, participant à sa propre kénose⁷.

¹ T. MERTON. «Zen Buddhist Monasticism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 218.

² T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 5.

³ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen* [...], 1967 (1966), p. 13.

⁴ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen* [...], 1967 (1966), p. 24. La mise en relief de l'extrait biblique l'a été par l'équipe éditrice de la *Bible de Jérusalem*.

⁵ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen* [...], 1967 (1966), p. 24; «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 212; «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 8.

⁶ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen* [...], 1967 (1966), p. 24.

⁷ T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 8; «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 75.

Centre de la vie des chrétiens, le Christ se présente à eux, écrit Merton dans ses propos sur le bouddhisme zen, comme le fondement d'une vie nouvelle, d'un nouvel être en son Esprit qui leur est donné¹, parce que, comme l'écrit Maître Eckhart cité par Merton, «Christ is born every minute in my soul»². Aussi les chrétiens, très intimement unis au Christ et vivant de sa vie même, sont considérés dans le christianisme, comme mus par l'Esprit même du Christ, voire même, partageant ce même Esprit du Christ³. Ils font « Un » avec l'Esprit du Christ, conformément aux énoncés pastoraux de l'apôtre Paul en sa *Première Lettre aux Corinthiens* (1 Co 2, 16; 6, 17), reprend Merton⁴.

Rassemblés « en Christ » en un même Corps (*Col 3, 15*)⁵, comme l'écrit Merton, contrairement au bouddhisme zen caractérisé par l'individualité du parcours menant de l'ignorance à l'Illumination, les chrétiens sont appelés, selon la vision eschatologique de l'apôtre Paul, à former le Christ Mystique⁶. Merton aime rappeler l'apport inédit de ce Christ Mystique pour l'avènement d'une Humanité renouvelée « en Christ », et il en partage la réalité, avec intensité, à D. T. Suzuki alors qu'il conclut ses propos avec ce dernier dans «Wisdom in Emptiness» (1968 [1961]). Il y écrit :

Purity of heart establishes man in a state of unity and emptiness in which he is one with God. But this is the necessary preparation not for further struggle between good and evil, but for the real work of God which is revealed in the Bible: the work of the *new creation, the resurrection from the dead, the restoration of all things in Christ*. This is the real dimension of Christianity, the eschatological dimension which is peculiar to it, and which has no parallel in Buddhism. The world was created without man, but the new creation which is the true Kingdom of God is to be the work of God in and through man. It is to be the great, mysterious, theandric work of the Mystical Christ, the New Adam, in whom all men as "one Person" or one "Son of God"

¹ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen* [...], 1967 (1966), p. 24.

² T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), nbp 29, p. 290.

³ T. MERTON. «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1966), p. 75.

⁴ 1 Co 2, 16 : « *Qui en effet a connu la pensée du Seigneur, pour pouvoir l'instruire ? Et nous l'avons, nous, la pensée du Christ. »*

1 Co 6, 17 : « *Celui qui s'unit au Seigneur, au contraire, n'est avec lui qu'un seul esprit. »*

T. MERTON. « The Zen Revival », [...], 1964, p. 529.

⁵ Col 3, 15 : « *Avec cela, que la paix du Christ règne dans vos cœurs : tel est bien le terme de l'appel qui vous a rassemblés en un même Corps. Enfin vivez dans l'action de grâces ! »*

T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967, p. 42.

⁶ T. MERTON. «The Zen Revival», [...], 1964, p. 538.

will transfigure the cosmos and offer it resplendent to the Father.¹

iii) Une expression analogique éclairante autour de l'esprit du Bouddha et de l'esprit du Christ

Que ce soit dans le bouddhisme ou le christianisme, le disciple est appelé à revêtir l'esprit de son Maître. Merton aime exploiter cette analogie sémantique qui se suggère entre, revêtir l'esprit du Bouddha (*Buddha mind*) et revêtir l'esprit du Christ (*mind of Christ*) (1 Co 2, 16)². Cette analogie sémantique lui donne cependant l'occasion d'une clarification très importante, puisque Merton profite de ce jeu sémantique pour préciser l'absence, chez les bouddhistes, d'une référence à un ordre surnaturel tel que le définit la scholastique³. De ce fait, il campe la différence des environnements spirituels bouddhiste et chrétien, tout en laissant à ses lecteurs chrétiens, le soin de s'approprier la portée de la double nature divine et humaine du Christ et la portée de la nature exceptionnelle de la relation toute intérieure et bien vivante qu'ils entretiennent avec le Christ. Aussi, Merton prend-il le soin de préciser que si effectivement dans l'Illumination, le bouddhiste, en retrouvant son être d'origine, devient Bouddha, ce Bouddha ne prend aucun contour précis, puisqu'il est effectivement le « Vide »⁴.

En résumé

Si nous voulons résumer la pensée mertonienne sur cette suite du Christ, mise en contexte pour le bouddhisme zen, nous pouvons affirmer que le Bouddha et le Christ se présentent comme des Maîtres autour desquels se rassemblent des disciples, désireux de **dépasser leurs propres contours humains**, pour accéder à « l'illumination/Illumination » pour les uns, et pour devenir individuellement et collectivement « un autre/Autre Christ » pour les autres. Alors que le Bouddha doit

¹ T. MERTON. «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 132. La mise en italique l'a été par Merton et le soulignement par l'auteure de la présente recherche.

² T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 17; «The Zen Revival», [...], 1964, p. 529.

³ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 17; «The Zen Revival», [...], 1964, p. 529.

⁴ T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 5.

disparaître de l'expérience spirituelle bouddhiste pour laisser place au « Vide », **le Christ reste le centre actif de l'expérience chrétienne**. En effet, le disciple du Christ, à son exemple et en union avec Lui, est appelé à se vider de lui-même et à entrer dans la kénose christique afin de pouvoir être véritablement investi de l'Esprit du Christ, à l'origine de la « nouvelle créature » qu'il est appelé à devenir, et de la « nouvelle création » qu'il est invité à construire avec ses frères et sœurs en humanité.

6.2.4 Une nouvelle naissance « contextualisée » pour le bouddhisme zen : l'éveil de la conscience et « l'illumination/Illumination » dans le bouddhisme zen, et la « nouvelle naissance » dans le christianisme

Introduction

Les disciples de Bouddha et les disciples du Christ, en chemin, soit à la suite de Bouddha, soit à la suite du Christ, sont appelés et amenés éventuellement à « renaître ». Merton accorde une extrême importance à cet événement unique, capital et fondamental dans la vie du bouddhiste ou du chrétien, que constitue la « renaissance ». Cette « renaissance » occupe d'ailleurs un large espace dans les écrits mertonniens sur le bouddhisme zen, alors que Merton traite de cette réalité en 12 des 32 documents retenus pour ce volet de la recherche¹, et qu'en chacun d'eux, il l'aborde avec beaucoup de finesse, de créativité, d'attention et de volubilité. Nous traiterons donc de cette « renaissance », contextualisée pour le bouddhisme zen, sous cinq différents angles, tous interreliés et interdépendants. Nous demeurons cependant consciente de ne pas épuiser toute la richesse que lui accorde Merton, et demeurons tout à la fois consciente qu'il s'agit de cinq angles d'un même prisme, avec les inévitables recoupements et va-et-vient de l'un à l'autre que cela implique. Nous aborderons donc cette réalité de la « renaissance », en portant notre regard plus spécifiquement sur les cinq aspects suivants : i) la nouvelle naissance : vers *satori* dans le bouddhisme zen et le « naître à Dieu » dans le christianisme, ii) la nouvelle naissance dans le bouddhisme zen et le christianisme : quelques façons de l'exprimer, iii) la nouvelle naissance dans le bouddhisme zen et le christianisme : les illuminations

¹ Le lecteur est invité à consulter l'Annexe n° 2 : Le matériel soumis à l'étude pour chacun des trois volets de la recherche et l'Annexe n° 5 : Tableau du nombre de documents dans lesquels nous retrouvons l'une ou l'autre des cinq composantes de la triple clé biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a pour chacun des trois volets de la recherche.

bouddhiste (*satori*) et chrétienne, iv) la nouvelle naissance dans le bouddhisme zen et le christianisme : à travers la métaphore des « vrai et faux moi », et v) la nouvelle naissance dans le bouddhisme zen et le christianisme : quelques uns de ses fruits les plus importants.

i) La nouvelle naissance : vers le *satori* dans le bouddhisme zen et le « naître à Dieu » dans le christianisme

En chemin, en marche, le disciple de Bouddha avance vers son accession à l'état de Bouddha (*Buddhahood*), non pas à l'exemple du Bouddha extérieur à lui, mais du Bouddha qu'il est lui-même, affirme Merton¹. Cet état, Merton le définit en termes d'éveil de la conscience. Mais, il ne s'agit pas de n'importe quel éveil, ni de n'importe quelle conscience. Cet éveil ne se situe pas dans le registre d'un éveil intellectuel, mais bien dans le registre d'un éveil ontologique, décrit ainsi par Merton, comme : «[...] an ontological awakening to the ultimate ground of being, or the Buddha which one is.²» De cette conscience, Merton précise les réels contours. Il s'agit d'une conscience métaphysique, directe de la réalité, sans aucune médiation. Une conscience qui se situe au-delà de toute activité de l'*ego*, quelles qu'elles soient³. Une sorte de super conscience⁴, de conscience pure⁵, qui caractérise, dans le bouddhisme zen, la véritable identité de la personne humaine. Or, à cette identité véritable, le disciple de Bouddha ne peut avoir accès que s'il meurt à sa conscience superficielle, à sa conscience empirique, à son *ego*, comme aime si souvent l'exprimer Merton⁶.

Ainsi, Merton met en évidence le lien très étroit existant dans le bouddhisme zen, entre la mort à une forme de conscience transitoire, l'« éveil ontologique au fond ultime de

¹ T. MERTON. «Buddhism and the Modern World», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 282.

² T. MERTON. «Buddhism and the Modern World», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 282.

³ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen* [...], 1967 (1966), p. 17. Merton y écrit : «Since the Zen intuition seeks to awaken a direct metaphysical consciousness beyond the empirical, reflecting, knowing, willing, and talking ego, this awareness must be immediately present to itself and not mediated by either conceptual or reflexive or imaginative knowledge.»

⁴ T. MERTON. «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 237.

⁵ T. MERTON. «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 240.

⁶ T. MERTON. «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 237.

l'être¹», et la naissance au « Véritable Moi » (True Self). Ce « Véritable Moi », Merton en campe les traits essentiels, alors qu'il affirme : «This "True Self" (always capitalized in the Eastern Buddhist) is the Formless, Original Mind, the void, *Sunyata*.²» Or, la prise de conscience de ce « Véritable Moi » ouvre sur le *nirvâna*³, selon la définition qu'en fait Masao Abe dans sa recension du livre de Paul Tillich : *Christianity and the Encounter of World Religions*, mentionnée par Merton⁴. Ainsi se trouvent subtilement liés dans cette herméneutique mertonienne de la « renaissance » bouddhiste, plusieurs ingrédients caractéristiques du bouddhisme zen, dont : l'éveil ontologique de la conscience, la super conscience ou conscience pure, l'éveil ou la naissance au « Véritable Moi », le « vide », le *sunyata* et le *nirvâna*. Parmi ceux-ci, l'éveil ou la naissance au « Véritable Moi » est susceptible de rejoindre la sensibilité chrétienne et de faire référence, plus ou moins directement, à l'expérience chrétienne de la « nouvelle naissance ».

Une telle référence analogique entre ces deux expériences spirituelles, l'une bouddhiste zen et l'autre chrétienne, Merton n'hésite aucunement, non seulement à la mentionner, mais également à la mettre en évidence. Il le fait avec assurance et sans équivoque, dès 1959, alors que, dans une réflexion sur l'expérience spirituelle chrétienne, il prend exemple de l'expérience spirituelle bouddhiste zen sous-tendant l'éveil intérieur et l'illumination (*satori*), pour faire saisir à ses confrères et consœurs des milieux monastiques⁵, la radicalité insoupçonnée et la profondeur inimaginable de l'expérience chrétienne de « renaissance ». Cette expérience de « nouvelle naissance » est à l'origine de cette mutation sans précédent de la personne humaine que l'apôtre Paul tente

¹ Traduction française de «[...] an ontological awakening to the ultimate ground of Being» par C. Tunmer dans : T. MERTON. « Le bouddhisme et le monde moderne », *Mystique et zen*, traduction C. Tunmer, Paris, Cerf, 1972, p. 8.

² T. MERTON. «Buddhism and the Modern World», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 283.

³ T. MERTON. «Buddhism and the Modern World», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 285.

⁴ T. MERTON. «Buddhism and the Modern World», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 284. La recension à laquelle fait allusion Merton a été publiée dans *The Eastern Buddhist New Series*, vol. 1, n° 1, Sept. 1965, p. 114.

⁵ T. MERTON. «The Awakening of the Inner Self», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 7-11.

d'exprimer à travers l'usage qu'il fait de sa métaphore du « vieil homme » et de l'« homme nouveau »¹.

C'est autour de cette mutation en profondeur de la personne humaine – celle vécue par Tchao-pien² –, que Merton s'arrête. Il la décrit d'abord, en collant à l'expérience spirituelle bouddhiste zen et en l'interprétant à travers sa métaphore des « vrai et faux moi ». Puis, il la compare à l'expérience spirituelle chrétienne, en prenant soin d'en souligner la différence.

Il commence donc par décrire cette expérience zen de *satori* vécu par Tchao-pien qui, tout à coup, s'est vu subitement confronté à sa « véritable identité ». Il écrit :

Satori, which is the very heart and essence of Zen, is a revolutionary spiritual experience in which, after prolonged purification and trial, and of course after determined spiritual discipline, the monk experiences a kind of inner explosion that blasts his false exterior self to pieces and leaves nothing but "his original face," his "original self before you were born," [or, more technically, his Buddha nature [...] it is that inner "I" that we are discussing at present.]

This was the experience of a Chinese official [...] Chao-pien. [...] According to the Zen theory, he had reached that point of inner maturity where the secret pressure of the inner self was ready to break unexpectedly forth and revolutionize his whole being in *satori*. When one reaches such a point, say the Zen masters, any fortuitous sound, word, or happening is likely to set off the explosion of "enlightenment" which consists in large part in the sudden, definitive integral realization of the nothingness of

¹ T. MERTON. «The Awakening of the Inner Self», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 10.

² Tchao-pien est un haut fonctionnaire de la dynastie Sung. D. T. Suzuki en rapporte l'expérience d'illumination dans : *Essays in Zen Buddhism, Second Series*, London, Rider, 1970 (1953), p. 37, pour la version anglaise, et dans : *Essais sur le bouddhisme zen [...]*, 2003 (1940), p. 466-467 pour la version française. Merton la reprend pour la commenter et l'appliquer à l'expérience spirituelle chrétienne dans : T. MERTON. «The Awakening of the Inner Self», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 9. Suzuki la décrit ainsi : « Tchao-pien, haut fonctionnaire du gouvernement sous la dynastie Soung, était un disciple laïque de Fa-tch'ouan de Kiang-chan. Un jour, après avoir rempli les devoirs de sa charge, il était assis sans rien faire dans son bureau, quand soudain un coup de tonnerre retentit à son oreille et il se trouva dans un état de *satori*. Le poème qu'il composa alors dépeint un aspect de l'expérience zen : < Sans penser à rien, j'étais tranquillement assis à mon bureau de fonctionnaire. Mon esprit coulait non troublé, comme l'eau d'une fontaine limpide ; un coup de tonnerre soudain : les portes de l'esprit s'ouvrent toutes grandes – Et voici le vieil homme assis là, dans tout son sans-*façon*. > » Dans son commentaire à ce poème de Tchao-pien, Merton précise que la réalité bouddhiste du « vieil homme » se distingue nettement de cette même réalité paulinienne puisque le « vieil homme » bouddhiste correspond davantage au « nouvel homme » des écrits pauliniens. T. MERTON. «The Awakening of the Inner Self», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 10.

the exterior self and, consequently, the liberation of the real self, the inner "I". [...] Chao-pien was sitting there at peace when he heard a clap of thunder, and the "mind doors burst open," in the depths of his silent being, to reveal his "original self," or "suchness".¹

Puis, Merton applique cette expérience d'illumination bouddhiste zen à l'expérience spirituelle chrétienne, en prenant grand soin de préciser que l'irruption subite du « vrai moi » à l'intime de l'humain, dans l'expérience chrétienne, ne constitue pas une finalité, comme cela semble être le cas dans le bouddhisme zen, mais bien un chemin favorisant le jaillissement de la présence de Dieu à l'intime de soi. C'est à une telle expérience de surgissement de Dieu en eux, que Merton convie ses lecteurs, en leur partageant l'expérience spirituelle de Tauler (1300-1361)², après leur avoir fait ressortir le parallélisme entre l'expérience mystique chrétienne et l'expérience spirituelle bouddhiste zen, décrite ci-haut.

Voici quelques unes des facettes de cette expérience mystique que Tauler décrit en deux de ses *Sermons*. Celui du jeudi précédent le dimanche des Rameaux et celui du « Second Sermon pour la fête de l'Exaltation de la sainte Croix ». C'est sur la base de ces extraits, entre autres, que Merton fait ressortir la similarité et la différence entre les deux expériences spirituelles, bouddhiste zen et chrétienne, de la « renaissance ».

Du « Premier Sermon » ci-haut mentionné, Merton présente cet extrait, tout en y appliquant discrètement sa métaphore du « vrai moi » par l'insertion de son label « moi intérieur » entre parenthèse. Il écrit :

Now man with all his faculties and also with his soul recollects himself and enters into the temple (his inner self) in which, in all truth, he finds God dwelling and at work. Man then comes to experience God not after the fashion of the senses and of reason, or like something that one understands or reads ... but he tastes Him, and enjoys Him like something that springs up from the "ground" of the soul as from its own source, or from a fountain,

¹ T. MERTON. «The Awakening of the Inner Self», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 8-9. Les mises en relief l'ont été par Merton.

² «Tauler, John (1300-1361). German mystic. He became a Dominican at Strasbourg and seems to have been influenced by Eckhart and Suso.» J. BOWDEN. *Who's Who in Theology*, London, SCM Press, 1990, p. 118.

without having been brought there. (*Sermon for the Thursday before Palm Sunday*)¹

Du « Second Sermon », Merton propose cet autre extrait, attirant l'attention des lecteurs sur certaines manifestations intérieures bouleversantes, associées au passage de Dieu, et rappelant certains traits de l'expérience de *satori*, vécue par Tchao-pien :

After this, one should open the ground of the soul and the deep will to the sublimity of the glorious Godhead, and look upon Him with great and humble fear and denial of oneself. He who in this fashion casts down before God his shadowy and unhappy ignorance then begins to understand the words of Job, who said: "The spirit passed before me. From this passage of the Spirit is born a great tumult in the soul. And the more this passage has been clear, true, unmixed with natural impressions, all the more rapid, strong, prompt, true and pure will be the work which takes place in the soul, the thrust which overturns it; [...] The Lord then comes like a flash of lightning; he fills the ground of the soul with light and wills to establish Himself there as the Master Workman. (*Second Sermon for the Exaltation of the Holy Cross, # 5*)²

ii) La nouvelle naissance dans le bouddhisme zen et le christianisme : quelques façons de l'exprimer

Lorsque Merton utilise les expressions : naître à nouveau, naître à sa véritable identité, renaître, il fait déjà appel à des métaphores pour exprimer l'essentiel d'une expérience spirituelle, à la fois difficilement traduisible et ayant des répercussions personnelles majeures, dans la transformation profonde de la personne qu'elle suscite, voire la mutation qu'elle provoque. Aussi, dans ses écrits sur le bouddhisme zen, Merton, tout comme il le fait dans ses écrits destinés à ses confrères et consœurs des milieux monastiques, et ceux destinés à ses coreligionnaires, tente de dégager et de faire saisir le sens véritable de cette renaissance. Il le fait, en faisant appel à certains concepts clés propres à l'une et l'autre de ces traditions spirituelles, établissant parfois entre ceux-ci, des corrélations très révélatrices de sa propre ouverture au bouddhisme zen.

¹ T. MERTON. «The Awakening of the Inner Self», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 13-14.

² T. MERTON. «The Awakening of the Inner Self», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 14.

C'est dans ce double contexte d'ouverture au bouddhisme zen et de recherche pour traduire cette expérience de « nouvelle naissance », que Merton aborde différentes réalités chrétiennes et bouddhistes placées en constellation autour de la renaissance. Ainsi, lorsqu'il réfère à l'expérience chrétienne, Merton invite ses lecteurs à retrouver en eux le lieu de leur ressemblance divine¹, à accéder à l'esprit d'enfance caché au creux d'eux-mêmes², à se laisser entrer dans la vie de l'Esprit dégagée en eux³ et à accéder à la pureté du cœur⁴. Alors que, faisant appel à l'expérience bouddhiste zen, il fait prendre conscience à ses lecteurs, que les bouddhistes sont, quant à eux, invités à atteindre le « vide » en eux (*sunyata*)⁵, à entrer dans l'état de Bouddha⁶, à toucher l'esprit de Bouddha (*prajna*)⁷, à retrouver « le moi où n'est plus aucun artifice qui est le visage originel de l'être ⁸ », à tendre vers la conscience pure⁹, l'inconscience¹⁰, la pure subjectivité qui est la non subjectivité¹¹. Or, fait très intéressant, Merton n'hésite aucunement à faire ressortir certains parallèles entre les expériences chrétiennes et bouddhistes de naissance à son « véritable/Véritable moi/Moi ». Ceci présente le double avantage de jeter un nouvel éclairage sur l'expérience spirituelle chrétienne de la « nouvelle naissance », et de laisser planer l'idée d'une certaine universalité dans cette expérience de renaissance. Nous présentons brièvement quelques uns de ces parallèles, à même les propos de Merton.

D'abord, nous nous arrêtons aux réalités chrétiennes de ressemblance divine et de pureté du cœur, cette pureté de cœur tant recherchée par les Pères du désert. Merton établit un clair parallèle entre ces réalités chrétiennes de la ressemblance divine et de la pureté du

¹ T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 11. «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 129.

² T. MERTON. «To John C. H. WU», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 615 et 624.

³ T. MERTON. «To John C. H. WU», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 615; «Zen Buddhist Monasticism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 224.

⁴ T. MERTON. «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 130.

⁵ T. MERTON. «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 129 et 130; «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 241 et 242.

⁶ T. MERTON. «Zen Buddhist Monasticism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 219.

⁷ T. MERTON. «Zen Buddhist Monasticism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 224.

⁸ T. MERTON. «Zen Buddhist Monasticism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 233. La version française de cette citation de Merton : «the unsophisticated self which is the original face of your being» est extraite de : D. T. SUZUKI. *Introduction au bouddhisme zen*, [...], 1978, p. 59.

⁹ T. MERTON. «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 240.

¹⁰ T. MERTON. «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 240.

¹¹ T. MERTON. «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 241.

cœur, et la réalité bouddhiste du « vide originel », exposée par D. T. Suzuki dans son dialogue avec Merton¹. C'est après avoir débuté sa réflexion autour du « vide », ce « vide » dont venait de l'entretenir D. T. Suzuki, que Merton applique à l'expérience chrétienne de recouvrement de la ressemblance divine, d'accession à la pureté du cœur et d'entrée dans l'amour pur, ces propos suzukiens, et qu'il souligne de façon non équivoque, la ressemblance, sous cet aspect bien précis, entre les deux expériences spirituelles chrétienne et bouddhiste zen. Il écrit :

The man who has truly found his spiritual nakedness, who has realized he is empty, is not a self that has *acquired* emptiness or *become* empty. He just "is empty from the beginning," as Dr Suzuki has observed. Or, to put it in the more affective terms of St. Augustine and St. Bernard, he "loves with pure love." That is to say he loves with a purity and freedom that spring spontaneously and directly from the fact that he has fully recovered the divine likeness, and is now fully his true self because he is lost in God. He is one with God and identified with God and hence knows nothing of any ego in himself. All he knows is love. As St. Bernard says: "He who loves thus, simply loves, and knows nothing else but love."²

Puis, nous retenons la réalité chrétienne de « la vie dans l'Esprit » mise en net parallèle par Merton, avec la réalité bouddhiste d'entrée dans « l'esprit de Bouddha » ou *prajna*. Cette analogie, Merton la développe dans *Mystics and Zen Masters* (1967), alors qu'il y écrit :

Therefore, instead of simply affirming the "I," with its spontaneous desires and joys, the Zen man seeks to accomplish the long and difficult labor of divesting himself completely of this "I" and all its works, in order to discover the deeper spontaneity that comes out of the ground of Being – in Buddhist terms, from the "original self," the "Buddha mind," or *prajna*; in Chinese terms, from *Tao*. This corresponds roughly to the kind of life the New Testament writers and the Fathers describe as "Life in the Spirit," always allowing for the differences involved by a new and supernatural perspective.³

¹ D. T. SUZUKI. «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 103-115 et p. 133-134.

² T. MERTON. «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 129-130. La mise en relief l'a été par Merton.

³ T. MERTON. «Zen Buddhist Monasticism», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 224.

Puis encore, nous nous arrêtons à la réalité de la foi pure dans la « nuit obscure de l'âme », décrite par Jean de la Croix. Cette « nuit obscure de l'âme », Merton la rapproche de l'expérience bouddhiste zen de la « conscience pure ». C'est après avoir défini la « conscience pure » propre au bouddhisme zen – «*pure consciousness which is limited by no desire, no project, and no finite aim. Such a consciousness will be in a sense "unconscious" ¹*» –, et l'avoir explicitement liée au « vide »², que Merton établit une analogie entre ce « vide » de l'expérience bouddhiste et la « nuit obscure de l'âme » de l'expérience chrétienne. Il y affirme alors que « l'inconnaissance » dans laquelle est placé le chrétien, dans cette « nuit obscure de l'âme », s'apparente de fait à un « vide » de connaissance³. De ce fait, il conclut à l'existence, dans l'expérience chrétienne de la mystique apophasique, d'une « conscience pure », similaire à la « conscience pure » recherchée dans le bouddhisme zen⁴ et apparentée à la doctrine zen du « non-mental »⁵.

Enfin, nous faisons un bref arrêt autour de cette réalité chrétienne de la liberté de l'Esprit, si caractéristique de l'herméneutique paulinienne et johannique de la conversion et de la « nouvelle naissance » qui lui est associée. Merton aime lier cette liberté de l'Esprit, à l'esprit d'enfance doublement caractéristique du message évangélique et de la spiritualité taoïste⁶. Or, Merton n'hésite aucunement à mettre en évidence l'analogie existante entre cet esprit d'enfance recherché par les chrétiens et ce retour à « l'être originel » auquel aspirent les bouddhistes zen. Ceci l'amène à faire cette confidence, à double teinte

¹ T. MERTON. «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 240.

² T. MERTON. «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 241.

Dans ces propos, Merton cite un auteur non identifié et affirme clairement ce lien entre le « vide » et la « conscience ». Il y écrit : «Consciousness is void and void is consciousness; void does not differ from consciousness, consciousness does not differ from void. Whatever is consciousness, that is void ... whatever is void that is consciousness.»

³ T. MERTON. «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 241.

⁴ T. MERTON. «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 242.

⁵ T. MERTON. «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 242.

⁶ Il nous semble important de rappeler aux lecteurs, la place importante du taoïsme à l'origine du bouddhisme zen. Merton la souligne clairement dès les premières pages de sa monographie sur le taoïsme : *The Way of Chuang Tzu*. Il y écrit : «The true inheritors of the thought and spirit of Chuang Tzu are the Chinese Zen Buddhists of the T'ang period (7th to 10th centuries A. D.) [...] The subtle, sophisticated, mystical Taoism of Chuang Tzu and Lao Tzu has left a permanent mark on all Chinese culture and on the Chinese character itself. [...] There is no question that the kind of thought and culture represented by Chuang Tzu was what transformed highly speculative Indian Buddhism into the humorous, iconoclastic, and totally practical kind of Buddhism that was to flourish in China and in Japan in the various schools of Zen. Zen throws light on Chuang Tzu and Chuang Tzu throws light on Zen.» T. MERTON. «A Study of Chuang Tzu», *The Way of Chuang Tzu*, [...] 1965, p. 15-16.

chrétienne et bouddhiste, à son ami John C. H. Wu, reliant les expressions « *child mind* » et « *original face* ». Il lui écrit alors ceci :

All best wishes always, and every blessing in this holy season
when the animals and the shepherds show us the way back to our
child mind and to Him in Whom is hidden *our original face*
*before we are born.*¹

iii) La nouvelle naissance dans le bouddhisme zen et le christianisme : les illuminations bouddhiste (*satori*) et chrétienne

Dans l'herméneutique mertonienne du bouddhisme zen, il semble impossible d'aborder la réalité de la naissance au « véritable/Véritable moi/Moi », sans approcher la réalité de l'illumination ou de *satori*². En effet, selon la compréhension mertonienne de *satori*, l'illumination ne survient dans la vie du disciple de Bouddha que lorsque s'opère en lui la désagrégation de son « moi extérieur » et qu'advient la levée subséquente du voile qui recouvre son « moi originel »³. Le disciple de Bouddha se voit alors subitement placé devant ce « moi originel » dont il ignorait même l'existence. Il est plongé dans la vérité/Vérité et la lumière/Lumière. Sa vérité. Sa lumière. La vérité et la lumière du monde qui l'entoure. Il est conduit à une « vie nouvelle » : « a life stripped of myth and naked of illusion⁴ », affirme Merton. C'est l'illumination/Illumination. Elle surgit, poursuit Merton, d'une soudaine double prise de conscience faite par le disciple de Bouddha : celle du caractère illusoire et éphémère de son « moi extérieur »⁵, et celle de la réalité, dans son vêtement d'extériorité et son caractère évanescent. Une grande lumière l'envahit, riche et féconde en fruits de transformation. C'est la lumière de la *prajñā*, à la source de son entrée dans le « vrai vide » (*true emptiness*) et à la source de son accession à la sagesse de la *prajñā* (*prajna-wisdom*)⁶. Cette lumière de la *prajñā*, Merton la

¹ T. MERTON. «To John C. H. WU», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 624. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

² Pour une approche toute simple et adaptée à la pensée occidentale de cette réalité de *satori*, le lecteur est invité à lire : J. A. NISOLE. « Le lieu de la vérité : de l'erreur à *satori* », *Rencontres d'un occidental avec le zen*, [...], 2006, p. 29-36.

³ T. MERTON. «The Awakening of the Inner Self», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 8.

⁴ T. MERTON. «Buddhism and the Modern World», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 285.

⁵ T. MERTON. «The Awakening of the Inner Self», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 10.

⁶ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 27.

compare au *Logos* et au *Pneuma* chez les chrétiens, et en décrit ainsi les effets **mutant** chez la personne « illuminée » :

True emptiness in the realization of the underlying *prajna*-wisdom of the Unconscious is attained when the light of *prajna* (the Greek Fathers would say of the “Logos”; Zaehner would say “spirit” or “pneuma”) breaks through our empirical consciousness and floods with its intelligibility not only our whole being but all the things that we see and know around us. We are thus transformed in the *prajna* light, we “become” that light, which in fact we “are.” We see the light in everything. In such a situation, the presence of external objects and concepts in our mind is irrelevant, for our knowledge of them is no longer obtained by thinking about them as objects. We know them in a vastly different way, as we now know ourselves not in ourselves, not in our own mind, but in *prajna*, or, as a Christian would say, in God.¹

Or, le chrétien, affirme Merton, est appelé à vivre une expérience d’illumination similaire à celle vécue par le bouddhiste zen, à la différence, qu’au creux de son « Je véritable » qui se dévoile à lui, se révèle une Présence insoupçonnée, celle de son Dieu qui y a établi sa demeure. Aussi, affirme Merton, est-il essentiel pour chaque disciple de Jésus, de préparer son chemin intérieur pour favoriser la rencontre avec son Dieu. C’est ce que confirme Merton à ses lecteurs, à travers l’invitation qu’il leur fait : «If we enter into ourselves, find out our true self, and then pass “beyond” the inner “I”, we sail forth into the immense darkness in which we confront the “I AM” of the Almighty.²»

Si Merton accorde une grande importance et une place significative à l’illumination/Illumination dans le bouddhisme zen, et s’il abonde en propositions de définition de *satori*³, il ne perd aucune occasion de comparer l’illumination/Illumination

¹ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 27.

² T. MERTON. «The Awakening of the Inner Self», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 11.

³ Nous mentionnons quelques une de ces définitions de « l’illumination », extraites de quelques ouvrages de Merton, dont : *Mystics and Zen Masters* et *Zen and the Birds of Appetite*.

D’abord celles extraites de *Mystics and Zen Masters* :

- «Illumination is not a matter of “seeing purity” or “emptiness” as an object which one contemplates or in which one becomes immersed. It is simply “pure seeing,” beyond subject and object, and therefore “no-seeing”» T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 32.

- «*Satori* or a metaphysical intuition of being by non-seeing and emptiness». T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 36.

bouddhiste à une facette ou l'autre de l'expérience chrétienne. En cela, il semble chercher à dégager la parenté d'expériences se suggérant entre ces deux traditions spirituelles, et à jeter sur chacune d'elles, un nouvel éclairage provenant, soit de l'expérience bouddhiste pour les chrétiens, soit de l'expérience chrétienne pour les bouddhistes. Question de susciter une « re visitation » de l'expérience spirituelle propre à chacune de ces traditions spirituelles. Et question de provoquer une « reprise » de leur expérience spirituelle respective. Parmi toutes les analogies exploitées par Merton, nous retiendrons les plus pertinentes. Celles qui nous permettent de dégager les traits saillants de l'expérience bouddhiste d'illumination/Illumination, tout en nous permettant de conclure à une « nouvelle naissance », en cette illumination/Illumination bouddhiste.

Dans un premier temps, il nous apparaît cependant important de préciser que Merton semble se servir du cadre de réflexion sur le bouddhisme zen, pour mettre en évidence pour une première fois, l'existence dans l'expérience spirituelle chrétienne, d'une illumination. Il s'agit d'une illumination divine¹. Merton l'identifie à la *theologia* des

- «Illumination of the Hui Neng school is a breakthrough which does not simply produce an enlightened state of consciousness or superconsciousness in the experience of the individual [...] but which allows being itself to reveal its light, which is no-light and void.» T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 39.

- «The Zen experience is first of all a liberation from the notion of "I" and of "mind"; yet it is not annihilation and pure unconsciousness [...]. It is, on the contrary, a kind of super-consciousness in which one experiences reality not indirectly or mediately but directly, and in which, clinging to no experience and to no awareness as such, one is simply "aware." This simple "awareness" or "awakeness" is in fact the true identity which the Zen student seeks and for which he, so to speak, immolates his superficial empirical consciousness, his ego-identity with the koan.» T. MERTON. «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 237.

Puis celles, extraites de *Zen and the Birds of Appetite* :

- «In Zen enlightenment, the discovery of the "original face before you were born" is the discovery not that one *sees* Buddha but that one *is* Buddha and that Buddha is not what the images in the temple had led one to expect: for there is no longer any image, and consequently nothing to see, no one to see it, and a Void in which no image is even conceivable. "The true seeing," said Shen Hui, "is when there is no seeing."» T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 5. La mise en relief l'a été par Merton.

- «Buddhist enlightenment, or *Nirvana* [...] is a matter of "pure presence rather than of absence and negation. The meaning of life is found in openness to being and "being present in full awareness.» T. MERTON. «Nirvana», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 81.

- «In Buddhism, [...] the highest development of consciousness is that by which the individual ego is completely emptied and becomes identified with the enlightened Buddha, or rather finds itself to be in reality the enlightened Buddha mind. Nirvana is not the consciousness of an ego that is aware of itself as having crossed over to "the other shore" [...] but the Absolute Ground-Consciousness of the Void, in which there are no shores.» T. MERTON. «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1966), p. 76.

¹ T. MERTON. «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 213.

Pères de l'Église¹ et la rapproche de l'expérience d'illumination vécue par l'apôtre Paul sur le chemin de Damas (2 Co 12, 3-4)². Il la présente enfin, comme l'expérience de filiation divine, vécue dans l'Esprit Saint par les chrétiens et décrite par Paul dans sa *Lettre pastorale aux Romains* (Rm 8, 14-18)³. Or, cette réflexion de Merton sur l'illumination chrétienne côtoie ses propos sur l'expérience propre aux grandes sagesse spirituelles dont l'expérience du *todo y nada* de Jean de la Croix, celle du « vide » et de « l'infini », et celle du « vide » et de la « plénitude » si caractéristiques des sagesse orientales. Merton situe ainsi l'illumination propre à l'expérience chrétienne, dans une aire de dialogue avec les grandes traditions spirituelles qui marquent l'histoire présente de l'humanité, d'où le titre très évocateur de cette réflexion insérée dans *Mystics and Zen Masters* : «Contemplation and Dialogue».

C'est par le biais de comparaisons avec certaines manifestations propres à l'expérience chrétienne de la « nouvelle naissance » que Merton réussit à faire saisir à ses lecteurs occidentaux les grands traits de l'expérience bouddhiste de l'illumination.

D'abord, Merton compare l'irruption de la lumière de la *Prajnâ*, au sein même de ce qu'il nomme la « conscience empirique⁴ » du bouddhiste, à l'irruption du *Logos* ou du *Pneuma* dans la vie du disciple de Jésus⁵, et il en présente les fruits respectifs de transformation du regard, chez les uns et les autres. Les disciples de Bouddha étant amenés à voir la réalité qui les entoure et à se voir à travers la lumière de la *prajnâ*, alors que les disciples de Jésus sont poussés à tout voir « en Dieu »⁶.

¹ T. MERTON. «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 213.

² 2 Co 12, 3-4 :

³ Et cet homme—là—était—ce en son corps ? était—ce sans son corps ? je ne sais, Dieu le sait, je sais

⁴ qu'il fut ravi jusqu'au paradis et qu'il entendit des paroles ineffables, qu'il n'est pas permis à un homme de redire.

T. MERTON. «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 213.

Nous rappelons la conférence de dom Pierre Massein sur : « L'illumination dans le bouddhisme et le christianisme. L'Éveil du Bouddha et la conversion de saint Paul », [...], 2007, 10 p. L'auteur y établit un parallèle entre l'Éveil du Bouddha et la conversion de saint Paul. Il est intéressant de constater ce lien existant entre l'illumination dans le bouddhisme et la conversion dans le christianisme.

³ T. MERTON. «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 213.

⁴ T. MERTON. « Mystiques et Maîtres du zen », *Mystique et zen* [...], 1972, p. 44. Il s'agit de la traduction française de l'expression «*empirical conciousness*» utilisée par Merton dans «*Mystics and Zen Masters*», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 27.

⁵ T. MERTON. «*Mystics and Zen Masters*», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 27.

⁶ T. MERTON. «*Mystics and Zen Masters*», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 27.

Puis, Merton met en parallèle ce qui s'avère être la double et unique expérience du « vide » et de « l'infini » chez les bouddhistes, Suzuki parle de l'expérience du zéro = l'infini, à l'expérience du *todo y nada* de Jean de la Croix, faisant ressortir avec grande subtilité, ce qu'il perçoit être la structure trinitaire de l'expérience contemplative bouddhiste¹. Cette expérience de contemplation bouddhiste, qualifiée de contemplation ontologique pure par Merton², est présentée par ce dernier, comme une expérience exclusivement centrée sur l'être, en son fondement. De cette illumination, Merton précise les riches et profonds fruits de transformation humaine, articulés essentiellement autour de l'entrée dans l'absolue liberté et résultant de la mise en liberté de la sagesse de la *prajñā*³.

Et puis, il rapproche de l'expérience chrétienne de l'Esprit, de la Vie et de l'Amour⁴, l'expérience du *nirvāna*, qu'il définit sous ces multiples vocables de : « présence pure », « illumination bouddhique », « expérience suprême », « éveil total », « réalisation complète de l'amour », « réalisation [...] que le Vide absolu est compassion absolue »⁵. Ce faisant, Merton établit un parallèle entre la charité chrétienne et la compassion bouddhiste qu'il présente toutes deux, comme principal fruit d'un *ego* qui a renoncé à lui-même, selon ses propos :

Such love is beyond desire and beyond all restrictions of a desiring and self-centered self. Such love begins only when the ego renounces its claim to absolute autonomy and ceases to live in a little kingdom of desires in which it is its own end and reason for existing.⁶

Et puis, Merton fait ressortir le double parallèle existant d'une part, entre « naître à, dans et par l'Esprit » chez les chrétiens et « l'éveil » chez les bouddhistes, et d'autre part, entre la liberté des fils de Dieu dans le christianisme et l'action dans la « non action » du taoïsme. En effet, poursuit Merton, les uns et les autres, qu'ils soient chrétiens,

¹ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 39-40.

Merton y décrit avec grande minutie et beaucoup de bonheur ce qu'il identifie comme étant la structure trinitaire de l'expérience contemplative bouddhiste.

² T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 39.

³ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 40.

⁴ T. MERTON. «Nirvana», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 86.

⁵ T. MERTON. «Nirvana», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 97 et 102.

⁶ T. MERTON. «Nirvana», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 86.

bouddhistes ou Taoïstes, accèdent tous « à un simple vide, où tout est liberté parce que tout est action sans action. ¹»

Enfin, Merton souligne le parallèle qui se dégage des fruits de transformation, chez tout ceux qui, d'Orient ou d'Occident, d'hier ou d'aujourd'hui, vivent une expérience de transcendance, que ce soit dans le bouddhisme zen, le christianisme, le soufisme ou tout autre religion². Comme l'affirme Merton, en cette expérience de transcendance, les uns et les autres sont subitement plongés dans l'illumination de la sagesse³, que cette illumination se nomme : *Sapientia*, *Sophia*, ou *Prajna*⁴. En cette expérience de transcendance, les uns et les autres s'en voient radicalement transformés⁵.

iv) La nouvelle naissance dans le bouddhisme zen et le christianisme : à travers la métaphore des « vrai et faux moi »

Dans certains de ses écrits sur le bouddhisme zen⁶, Merton exploite abondamment sa métaphore des « vrai et faux moi » pour traduire l'expérience bouddhiste d'éveil de la conscience et de *satori*, et pour exprimer l'expérience chrétienne de la « nouvelle naissance »⁷. De ce fait, nous pouvons non seulement confirmer les observations d'Anne Carr quant à l'utilisation, si riche de sens, de cette métaphore dans *The Inner Experience. Notes on Contemplation* (2003 [1959])⁸ et dans *Zen and the Birds of Appetite* (1968)¹,

¹ T. MERTON. « L'étude du zen », *Zen, Tao et Nirvâna, Esprit et Contemplation en Extrême-Orient*, préface de M. Pallis, traduction F. Ledoux, 1970, p. 30. Il s'agit de la traduction française de «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 8.

² T. MERTON. «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 72-73.

³ T. MERTON. «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 72.

⁴ T. MERTON. «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 72.

⁵ T. MERTON. «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 72.

⁶ T. MERTON. «The Awakening of the Inner Self», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 6-18 ; *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967, x + 303 p. et *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, ix + 141 p.

⁷ Pour connaître les documents mertonniens consacrés à l'utilisation de cette métaphore des « vrai et faux moi » pour ce 3^e volet de la recherche, le lecteur est invité à consulter l'Annexe n° 4 : Tableau de l'utilisation de la métaphore des « vrai et faux moi » pour chacune des cinq composantes des trois clés bibliques de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a, pour les écrits mertonniens des second et troisième volets de la recherche qui exploitent cette métaphore.

⁸ Dans *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, Merton applique avec grande adresse sa métaphore des « vrai et faux moi » aux expériences spirituelles bouddhistes et chrétiennes, en son second chapitre «The Awakening of the Inner Self», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 6-18. A. Carr traite de cette question des « vrai et faux moi » propres à cet écrit mertonmien dans «Seeking the Spirit : The Christian Inheritance», *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, p. 34-53.

mais également nous pouvons étendre ses observations à un autre écrit mertonien d'importance pour le bouddhisme zen : *Mystics and Zen Masters* (1967)².

Dans le cadre de l'exploitation de cette métaphore, Merton identifie la naissance au « vrai moi » ou au « moi intérieur », tantôt au *satori*³, tantôt au *sunyata*⁴, au *nirvâna*⁵, à la *prajñâ*⁶, ou à l'éveil final, dans le bouddhisme zen⁷, tantôt à « l'homme nouveau » paulinien⁸, à la naissance du Christ en l'humain⁹, à l'union très étroite avec Dieu¹⁰ ou à l'identification au Christ, dans le christianisme (*Ga 2, 20a*)¹¹. De ce fait, Merton met en évidence, en ses/ces multiples et différentes façons d'exprimer la naissance au « vrai moi », l'analogie qui se suggère entre l'expérience bouddhiste de l'illumination/Illumination et l'expérience chrétienne de la nouvelle naissance. Ce faisant, il souligne d'une autre manière, l'importance de cet événement de l'illumination/Illumination pour les bouddhistes zen et celle de la nouvelle naissance pour les chrétiens, en cette transformation en profondeur recherchée par les uns et les autres. Sans cette naissance au « vrai moi », qui a nom illumination/Illumination ou nouvelle naissance, le bouddhiste zen et le chrétien ne peuvent espérer accéder à sa véritable identité. Une véritable identité perçue cependant différemment par ces deux traditions spirituelles, et décrite ainsi par Merton, qui met en lumière l'unicité de chacune d'elle.

¹ Merton applique cette métaphore des « vrai et faux moi » à la « nouvelle naissance » en trois des dix chapitres de *Zen and the Birds of Appetite*, soit : «The Study of Zen»; «Transcendent Experience» et «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 1-14; 71-78 et 99-138. A. Carr traite de cette question des « vrai et faux moi » propres à cet écrit mertonien dans : «The Wisdom of the Self : Learning from the East», *A Search for Wisdom and Spirit, Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, p. 75-95.

² Dans *Mystics and Zen Masters*, Merton exploite avec beaucoup de créativité sa métaphore des « vrai et faux moi » pour expliciter sa pensée sur la « nouvelle naissance » en ces deux chapitres : «Buddhism and the Modern World» et «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 235-254 et p. 281-288.

³ T. MERTON. «The Awakening of the Inner Self», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 7, 9, 11.

⁴ T. MERTON. «Buddhism and the Modern World», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 283; «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 10.

⁵ T. MERTON. «Buddhism and the Modern World», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 284-285.

⁶ T. MERTON. «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 72.

⁷ T. MERTON. «The Zen Koan», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 253.

⁸ T. MERTON. «The Awakening of the Inner Self», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 10; «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 118.

⁹ T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 12.

¹⁰ T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 10 et 11; «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 129.

¹¹ T. MERTON. «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 75.

Quant à l'accession à l'identité véritable dans le bouddhisme zen, c'est dans sa description de l'expérience spirituelle de *satori*, vécue par Tchao-pien et mentionnée précédemment, que Merton pose le regard successivement sur ce qui a été vécu au niveau des « vrai et faux moi ». Il écrit :

This placid unknowing is not yet awareness of the true inner self. But it is a natural climate in which the spiritual self may yield up its secret identity. Suddenly, there is a clap of thunder and the “doors” of the inner consciousness fly open. The clap of thunder is just startling enough to create a sudden awareness, a self-realization in which the false, exterior self is caught in all its naked nothingness and immediately dispelled as an illusion. Not only does it vanish, but it is seen never to have been there at all – a pure fiction, a mere shadow of passionate attachment and of self-deception. Instead, the real self stands revealed in all his reality. [...]

[...] Here Chao-pien is happy with his “old man in all his homeliness” perhaps because he is thoroughly relieved to discover that the real self is utterly simple, humble, poor, and unassuming.¹

Quant à l'accession à la véritable identité dans le christianisme, Merton met en évidence le lien qui se révèle dans la foi chrétienne, entre le « vrai moi » et Dieu. Il écrit :

The inner self is not an *ideal* self, especially not an imaginary, perfect creature fabricated to measure up our compulsive need for greatness, heroism, and infallibility. On the contrary, the real “I” is just simply ourself and nothing more. Nothing more, nothing less. Our self as we are in the eyes of God, to use Christian terms. Our self in all our uniqueness, dignity, littleness, and ineffable greatness: the greatness we have received from God our Father and that we share with Him because He is our

¹ T. MERTON. «The Awakening of the Inner Self», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 10-11.

Quant à ce « vieux moi », nous rappelons la remarque précédente de Merton, précisant le lien existant entre le « vieux moi » dans le bouddhisme zen et « l'homme nouveau » chez saint Paul. Pourquoi un tel libellé de « vieux moi » chez les bouddhistes, se questionne Merton? «Because of the Buddhist belief that the true self has existed from all eternity in the uncreated Absolute and is itself “uncreated”. Such a self is ever old and ever new because it is beyond old and new. It lives in eternity», affirme Merton dans : «The Awakening of the Inner Self», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 10.

Father and “In Him we live and move and have our being” (Acts 17:28).¹

Or chez les uns, comme chez les autres, seul la prise de conscience de « l’illusion » et du « rien » de leur « faux moi », et le renoncement à ce « faux moi » peuvent conduire à sa désintégration², dégagant par le fait même, l’espace intérieur nécessaire pour qu’ils puissent naître à leur « vrai moi ». Comme nous l’avons exposé précédemment dans ce volet de la recherche ainsi que dans le précédent volet, le « faux moi » constitue l’obstacle majeur à toute entrée en son « vrai moi »³. Aussi, tant les bouddhistes que les chrétiens doivent consentir à mourir à leur « faux moi », ou, consentir à voir mourir leur « faux moi », s’ils veulent naître à leur « vrai moi ».

Or, cette exploitation analogique des « vrai et faux moi » dans les écrits mertonniens consacrés au bouddhisme zen donne lieu à une nouveauté très éclairante : celle du « non moi » (*no self*). Dans la prise de conscience de l’illusion d’être, liée au « faux moi », le disciple de Bouddha, en accédant à son « vrai moi », accède de fait à son « non moi », souligne Merton⁴. Cette expression « non moi » se rapproche d’ailleurs davantage de la manière d’appréhender l’expérience humaine dans le bouddhisme zen qui abonde en utilisation de la forme négative, comme nous avons pu l’observer, en ces expressions : « non-mental », « hors vue », « non action » etc. Or, poursuit Merton, un concept similaire à ce « non moi » caractéristique du bouddhisme zen existe dans la mystique apophatique eckartienne, alors que ce grand Maître de l’époque médiévale, qu’est Maître Eckhart, décrit le « non moi » comme étant la « parfaite pauvreté » à laquelle est convié le chrétien. Car, c’est en ce « non moi », affirme Maître Eckhart, que Dieu trouve tout l’espace nécessaire pour agir sans entraves. C’est du cœur de ce « non moi » chrétien, c’est-à-dire ce « moi » si pauvre de lui-même et si vide de lui-même, que surgit le « vrai moi », qui, de fait, s’avère être Dieu à l’œuvre, en toute liberté, dans le cœur humain.

¹ T. MERTON. «The Awakening of the Inner Self», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 11. La mise en relief l’a été par Merton.

² T. MERTON. «The Awakening of the Inner Self», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 9 et 10.

³ T. MERTON. «The Awakening of the Inner Self», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 (1959), p. 15.

⁴ T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 10.

D'où l'extrême importance de ce chemin de radicale pauvreté, proposé aux chrétiens par Maître Eckhart, et repris par Merton en ces termes :

As Eckhart says, it is precisely in this pure poverty *when one is no longer a "self" that one recovers one's true identity in God*: This true identity is the "birth of Christ in us." Curiously, then, for Eckhart, it is when we lose our special, separate cultural and religious identity, - the "self" or "persona" that is the subject of virtues as well as visions, that perfects itself by good works, that advances in the practice of piety - that Christ is finally born in us in the highest sense.¹

v) La nouvelle naissance dans le bouddhisme zen et le christianisme : quelques fruits parmi les plus importants

Si le bouddhisme zen et le christianisme insistent tant sur l'importance de cette renaissance, c'est à cause des fruits de transformation en profondeur - les chrétiens parlent de conversion - qui l'accompagnent. Ces fruits sont à la fois abondants et marquants. Abondants, parce qu'ils touchent diverses facettes de la vie de la personne « renée » : ses façons d'appréhender la réalité, ses façons de se percevoir, ses façons d'agir et de vivre, ses façons d'entrer en relation avec la réalité et les autres. Marquants, parce que ces personnes sont placées sur leur chemin d'accomplissement comme personne humaine² et de plénitude d'être³, affirme Merton. Dans le christianisme, on parle de « créature nouvelle » (*Ga* 6, 15)⁴ et « d'homme nouveau »⁵.

Par cette renaissance, l'humain accède à de nouvelles profondeurs et s'ouvre à de nouveaux horizons. Alors que le chrétien voit maintenant tout en Dieu, le bouddhiste zen

¹ T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 12. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

² Cette réalité de l'accomplissement comme personne humaine rejoint la réflexion lonerganienne intitulée : « Conversion et désintégration » dans laquelle Bernard Lonergan présente la conversion comme « le passage d'un horizon à l'autre entraînant une volte-face; le nouvel horizon surgit de l'ancien mais en répudiant certains de ses traits caractéristiques; il inaugure une nouvelle séquence qui peut révéler une profondeur, une largeur et une richesse de plus en plus grandes. Cette volte-face et ce nouveau commencement constituent ce que l'on entend par la conversion. » B. J. F. LONERGAN. « Conversion et désintégration », *Pour une méthode en théologie*, coll. « *Cogitatio Fidei* » n° 93, traduction sous la direction de L. Roy, Paris et Montréal, Cerf et Fides, 1978 (1972), p. 272-280.

³ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 36 et 40; «Nirvana», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 85; «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 8.

⁴ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen* [...], 1967 (1966), p. 24.

⁵ T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 5.

verra tout à travers la lumière de la *prajná*¹. L'un et l'autre, comme l'écrit Merton, sont traversés par la lumière et deviennent transparents à cette lumière/Lumière². Transparentes à cette lumière qu'est le Christ vivant en eux, pour les chrétiens, selon la parole de l'apôtre Paul au Galates (*Ga 2, 20a*)³. Transparentes à cette lumière/Lumière de la *prajná*, chez les bouddhistes zen⁴, qui, comme l'exprime D. T. Suzuki, illumine tout du dedans et du dehors, en ouvrant sur le non conscient⁵.

En et par l'irruption de cette lumière/Lumière, les uns et les autres se voient placés sur la voie de la liberté, poursuit Merton, dont la liberté face à soi-même et la liberté face au monde extérieur se présentent comme la pierre angulaire⁶. Des manifestations de cette liberté sont palpables, tant chez les chrétiens que chez les bouddhistes.

Chez les chrétiens, cette liberté a un nom : Christ, comme l'exprime ainsi Merton :

The ego-self is no longer the principle of our deepest actions which now proceed from Christ living in us. "I live, now not I, but Christ lives in me. (Galatians 2, 19-20)⁷

Alors que chez les bouddhistes zen, cette liberté prend le nom de sagesse de la *prajná*, selon les propos suivants de Merton :

The void and light are so to speak let loose in pure freedom and power to give and spend in action this self which is no-self, this void which is the inexhaustible source of all light and act, and which has broken through into our own life, bursting its limitations and uniting us to itself so that we are lost in the boundless freedom and energy of *prajna*-wisdom.⁸

¹ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 27.

² T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 28.

³ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen* [...], 1967 (1966), p. 24; «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 5.

⁴ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 27.

⁵ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 28.

À cet égard, D. T. Suzuki écrit dans *Essays in Zen*, Series III, p. 34-35 cité par Merton : «When the light of Prajna penetrates the ground nature of consciousness [...] it illuminates inside and outside; everything grows transparent and one recognizes one's inmost mind. To recognize the inmost mind is emancipation ... this means the realization of the Unconscious (*wu wein*). What is the Unconscious? It is to see things as they are and not to become attached to anything ... To be unconscious means to be innocent of the working of a relative (empirical) mind. ... When there is no abiding of thought anywhere on anything – this is being unbound. This not abiding anywhere is the root of our life.»

⁶ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967, p. 28, 32, 41.

⁷ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen* [...], 1967 (1966), p. 24.

⁸ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 40.

Aussi, en un tel espace de liberté où rien n'empêche la circulation de la vie à l'intérieur de soi, de soi vers l'extérieur et de l'extérieur à soi, les uns et les autres sont inévitablement conduits à leur propre accomplissement, comme personne humaine, affirme Merton, et ce, dans l'amour, à cause de la nature même de l'amour, qui est fondamentalement don et ouverture. C'est l'amour de charité chez les chrétiens¹. Et c'est l'amour de compassion chez les bouddhistes zen². Ainsi, Merton confirme la place prioritaire de l'amour dans l'une et l'autre de ces deux traditions spirituelles et n'hésite pas à souligner le parallèle existant entre l'amour dans le christianisme et dans le bouddhisme zen, alors qu'il affirme :

Christian charity seeks to realize oneness with the other "in Christ." Buddhist compassion seeks to heal the brokenness of division and illusion and to find wholeness not in an abstract metaphysical "one" or even a pantheist immanentism but in Nirvana – the void which is Absolute Reality and Absolute Love. In either case the highest illumination of love is an explosion of the power of Love's evidence in which all the psychological limits of an "experiencing" subject are dissolved and what remains is the transcendent clarity of love itself, realized in the ego-less subject in a mystery beyond comprehension but not beyond consent.

For selfish desire there is and can be no fulfillment and no salvation. The only salvation, as Christ said, is found in losing oneself – that is opening oneself to the other as another self.³

C'est ainsi que Merton est amené à conclure que les bouddhistes et les chrétiens sont appelés et amenés à atteindre la sagesse ... dans l'amour⁴.

En résumé

Si nous voulons résumer la pensée que développe Merton autour de cette « **nouvelle naissance** » contextualisée pour le bouddhisme zen, nous pouvons affirmer qu'à travers elle, Merton fait ressortir les nombreux parallèles existant entre les expériences de renaissance propres au bouddhisme zen et au christianisme, tout en insistant sur les **fruits**

¹ T. MERTON. «Nirvana», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 88.

² T. MERTON. «Nirvana», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 88.

³ T. MERTON. «Nirvana», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 86-87.

⁴ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen* [...], 1967 (1966), p. 19.

de transformation en profondeur qui lui sont associés, et qui caractérisent le type d'expérience spirituelle propre à toute expérience de transcendance. La « nouvelle naissance », résultant pour les uns, de l'éveil de la conscience menant à l'illumination/Illumination (*satori*), et pour les autres, de la rencontre avec la Présence divine en eux, se présente comme **l'unique chemin pouvant mener l'humain à son accomplissement, à sa plénitude d'être et à sa véritable identité**. De cette « identité véritable », libellée « vieil homme » dans le bouddhisme zen et « homme nouveau » dans le christianisme, Merton affirme trois choses. D'abord, qu'il s'agit d'une identité libre de toute cette superficialité, extériorité, légèreté et de toutes ces illusions propres à l'*ego* ou au « faux moi », qualifié de « rien » par les bouddhistes. Ensuite, qu'il s'agit d'une identité, toute pétrie de liberté/Liberté, de lumière/Lumière et d'amour/Amour, caractéristiques du « vrai moi », ce « moi originel » ou « non moi » des bouddhistes et des chrétiens. Et enfin, qu'en ces trois ingrédients centraux de leur « vrai moi », les bouddhistes et les chrétiens se voient non seulement conformés à l'esprit de Bouddha pour les uns, et à l'esprit du Christ pour les autres, mais qu'ils se voient également vivre de l'esprit du Bouddha (*prajna*) qu'ils sont, pour les bouddhistes, et vivre de l'Esprit même du Christ libéré en eux, pour les chrétiens, de sorte que ces derniers puissent affirmer : « et ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi. » (*Ga 2, 20a*)

6.2.5 Une nouvelle identité « en Christ » « contextualisée » pour le bouddhisme zen : vers la véritable identité dans le bouddhisme zen et dans le christianisme

Introduction

Sujets d'une expérience de renaissance doublement unique, par l'éveil ontologique qu'une telle renaissance suscite chez les uns, l'éveil à la présence divine qu'elle induit chez les autres, et par les fruits de profonde et radicale transformation de leur personne qu'elle engendre, les disciples de Bouddha et les disciples du Christ se voient revêtus d'une « nouvelle identité ». Une « nouvelle identité » qui est susceptible de les mener à leur maturité comme personne humaine, s'ils consentent à se libérer et se laisser libérer de l'emprise de leur *ego*, et s'ils acceptent, soit de se laisser rejoindre le Bouddha qu'ils sont, soit de se laisser identifier et mouvoir par l'Esprit du Christ qui les habite. À cause de l'importance de cette « nouvelle identité » dans le bouddhisme zen et dans le

christianisme, Merton ne pouvait l'ignorer. Aussi, il aborde cette réalité de la « nouvelle identité » en 9 des 32 écrits sur le bouddhisme zen que nous avons retenus pour ce volet de la recherche¹, y portant son attention sur les traits identitaires propres à chacune de ces deux traditions spirituelles, tout en cherchant à en dégager les ressemblances et à en souligner certaines différences. Nous traiterons donc de cette « nouvelle identité », telle qu'elle se dégage des écrits mertonniens, en portant notre regard sur : i) la véritable identité dans le bouddhisme zen : autour de l'esprit de Bouddha et de la *prajna*, ii) la véritable identité dans le christianisme : autour de l'Esprit du Christ, iii) la véritable identité dans le bouddhisme zen et le christianisme : à travers quelques analogies, et iv) la véritable identité dans le bouddhisme zen et le christianisme : à travers la métaphore des « vrai et faux moi ».

i) La véritable identité dans le bouddhisme zen : autour de l'esprit de Bouddha et de la lumière/sagesse de la *prajñā*²

« René » par le biais de l'éveil ontologique et de la plongée dans l'illumination (*satori*), le disciple de Bouddha accède à une « nouvelle identité ». Cette « nouvelle identité », Merton tente de la circonscrire dans ses écrits sur le bouddhisme zen. Tantôt, il l'identifie à l'esprit de Bouddha³. Tantôt, il l'associe à l'envahissement par la lumière/sagesse de la *prajñā*⁴.

Lorsque Merton pose son regard sur l'identification à l'esprit du Bouddha, il module ses façons d'exprimer cette identification. Ce sera parfois : « avoir l'esprit de Bouddha⁵ », se voir « identifié au Bouddha illuminé⁶ », ou parvenir « à l'état de Bouddha »¹. Plus

¹ Le lecteur est invité à consulter l'Annexe n° 2 : Matériel soumis à l'étude pour chacun des trois volets de la recherche et l'Annexe n° 5 : Tableau du nombre de documents dans lesquels nous retrouvons l'une ou l'autre des cinq composantes de la triple clé biblique de *Mc 8, 34; Jn 3, 7* et *Ga 2, 20a* pour chacun des trois volets de la recherche.

² Il nous semble important de noter que Merton utilise à la fois la majuscule et la minuscule dans le mot *prajñā/Prajñā*. Nous n'avons cependant pas été en mesure de déterminer le cadre qui expliquerait l'utilisation ou non de la majuscule.

³ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen* [...], 1967 (1966), p. 25.

⁴ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 27; «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 72; «The Zen Revival», [...], 1964, p. 534.

⁵ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen* [...], 1967 (1966), p. 25.

⁶ T. MERTON. « L'expérience transcendante », *Zen, Tao et Nirvāna*, [...], 1970, p. 92. Il s'agit de la version française de «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p.76.

encore, ce peut « être en réalité l'esprit du Bouddha illuminé² » ou « [être] Bouddha³ », selon les propositions de définitions mertonniennes de ce qu'est l'esprit de Bouddha. Dans une première proposition, Merton identifie à ce « être Bouddha », la « découverte du < visage originel d'avant [la] naissance. >⁴ ». Dans une seconde proposition, il l'associe à « l'éveil ontologique au fond ultime de l'être⁵ ». Enfin, dans une troisième proposition de définition, il situe ce « être Bouddha » dans la ligne d'un fruit associé à l'illumination/Illumination (*satori*), au cœur de laquelle, la réalité est saisie dans ce qu'elle est, et ce, sans médiation aucune. Sur le sujet, il écrit :

The Zen insight, as Bodhidharma indicates, consists in a direct grasp of "mind" or one's "original nature." And this direct grasp implies rejection of all conceptual media or methods, so that one arrives at mind by "having no mind" (*wu h'sin*): in fact, by "being" mind instead of "having" it. Zen enlightenment is an insight into pure being in all its actual presence and immediacy. It is a fully alert and super conscious *act* of being which transcends time and space. Such is the attainment of the "Buddha mind," or "Buddhahood."⁶

Lorsque Merton porte davantage son attention sur la « sagesse-*prajñā* », il l'identifie à la « pure existence et pure prise de conscience⁷ » ou à « l'< Inconscient > (*prajñā*) [qui] est un principe d'être et une lumière secrètement à l'œuvre dans notre esprit conscient et lui faisant connaître la réalité transcendante.⁸ » Ainsi, poursuit Merton, l'illuminé devient lui-même cette sagesse et lumière de la *prajñā*. Il devient *prajñā*, comme le soutient Merton, dans cet extrait cité précédemment :

¹ T. MERTON. « Mystiques et Maîtres du zen », *Mystique et zen*, [...], 1972, p. 33, traduction française de «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 17; «The Zen Revival», [...], 1964, p. 529.

² T. MERTON. « L'expérience transcendante », *Zen, Tao et Nirvâna*, [...], 1970, p. 92. Il s'agit de la version française de «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 74.

³ T. MERTON. « L'étude du zen », *Zen, Tao et Nirvâna*, [...], 1970, p. 28. Il s'agit de la traduction française de «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 5.

⁴ T. MERTON. « L'étude du zen », *Zen, Tao et Nirvâna*, [...], 1970, p. 27. Il s'agit de la traduction française de «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 5.

⁵ T. MERTON. « Le bouddhisme et le monde moderne », *Mystique et zen* [...], 1972, p. 8. Il s'agit de la traduction française de «Buddhism and the Modern World», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1966), p. 282.

⁶ T. MERTON. «The Zen Revival», [...], 1964, p. 529. La mise en relief l'a été par Merton.

⁷ T. MERTON. « Mystiques et Maîtres du zen », *Mystique et zen*, [...], 1972, p. 41. Il s'agit de la traduction française de «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 24.

⁸ T. MERTON. « Mystiques et Maîtres du zen », *Mystique et zen*, [...], 1972, p. 41. Il s'agit de la traduction française de «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 24.

Hence, what matters now is for the conscious to realize itself as identified with and illuminated by the Unconscious, in such a way that there is no longer any division or separation between the two. It is not that the empirical mind is “absorbed in” *prajna*, but simply that *prajna is* and nothing else has any relevance except as its manifestation.¹

Par l'illumination/Illumination et grâce au surgissement de cette lumière de la *prajnâ* en l'être du bouddhiste zen, le disciple de Bouddha est soumis à une profonde transformation de sa personne. La radicalité d'une telle transformation, tout en respectant les limites de cette analogie, pourrait s'apparenter, croyons-nous, à la *metanoia* chrétienne. Sur cette voie de transformation radicale et en profondeur, le bouddhiste devient lui-même cette lumière de la *prajnâ* suivant ces propos très explicites de Merton, déjà cités antérieurement :

True emptiness in the realization of the underlying *Prajna* wisdom of the Unconscious, is attained when the light of *Prajna* [...] breaks through our empirical consciousness, and floods with its intelligibility not only our whole being but also all the things that we see and know around us. We are thus transformed in the *Prajna* light, we “become” that light which in fact we “are.” We see the light in everything. In such a situation, the presence of external objects and concepts in our mind is irrelevant, for our knowledge of them is no longer obtained by thinking about them as objects. We know them in a vastly different way, as we now know ourselves not in ourselves, not in our own mind, but in *Prajna*.²

Ainsi donc, dans l'herméneutique mertonienne du zen, la « véritable identité » semble s'articuler autour de ces deux principaux pôles d'identification que sont : « l'esprit de Bouddha » et la lumière/sagesse de la *prajnâ*.

ii) La véritable identité dans le christianisme : autour de l'Esprit du Christ

Lorsqu'il s'adresse à ses compatriotes placés en ce nouvel environnement culturel offert par le bouddhisme zen, Merton, le moine chrétien, ne peut s'empêcher de les confronter à

¹ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 24. La mise en relief l'a été par Merton.

² T. MERTON. «The Zen Revival», [...], 1964, p. 534-535.

leurs racines chrétiennes. Il leur rappelle que, tout comme c'est le cas pour les bouddhistes zen, ils sont appelés comme chrétiens, à une transformation radicale de leur personne. Comme chrétiens, ils sont appelés à être engendrés et à se lever en cette nouvelle identité, « en Christ », dont parle l'apôtre Paul au huitième chapitre de sa *Lettre aux Romains* : « La vie du croyant dans l'Esprit »¹, et en *Ga 2*, 20a : « et ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi. »²

Alors que Merton avait détaillé les ingrédients de cette nouvelle identité « en Christ », lorsqu'il s'était adressé à ses confrères, consœurs et coreligionnaires (volets 1 et 2 de la recherche), il se fait plus sobre en ses propos du présent volet de la recherche et les dirige vers l'essentiel de cette nouvelle identité chrétienne. Il s'agit essentiellement de laisser « le Christ naître en eux », affirme clairement Merton à deux reprises³, et ce, afin de vivre effectivement et réellement de l'Esprit du Christ, selon ces paroles de l'Apôtre Paul aux Corinthiens (1 *Co 2*, 16; 6, 17)⁴ et aux Romains (*Rm 8*, 5-17)⁵ qui fondent les propos de

¹ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen* [...], 1967 (1966), p. 24; «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 75.

² T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen* [...], 1967 (1966), p. 24; «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 5; «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 75.

³ T. MERTON. «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 290, nbp 29. Empruntant les paroles mêmes de D. T. Suzuki, citées en cette note de bas de page, Merton écrit : «Let us not forget that Zen always aspires to make us directly see into Reality itself, that is, be Reality itself so that we can say along with Meister Eckhart that : 'Christ is born every minute in my soul' or that 'God's Isness is my Isness.'» Cette citation est extraite de : D. T. SUZUKI. «Introduction», Z. SHIBAYAMA. *A Flower Does Not Talk*, traduction S. Kudo, Kyoto, Shibayama, 1966, p. vi.

T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 12.

Faisant allusion à Maître Eckhart, Merton affirme en cet extrait : «As Eckhart says, it is precisely in this pure poverty when one is no longer a "self" that one recovers one's true identity in God: This true identity is the "birth of Christ in us."»

⁴ 1 *Co 2*, 16 : « Qui en effet a connu la pensée du Seigneur, pour pouvoir l'instruire ? Et nous l'avons, nous, la pensée du Christ. »

T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen* [...], 1967 (1966), p. 25; «The Zen Revival», [...], 1964, p. 529.

1 *Co 6*, 17 : « Celui qui s'unit au Seigneur, au contraire, n'est avec lui qu'un seul esprit. »

T. MERTON. «The Zen Revival», [...], 1964, p. 529.

⁵ *Rm 8*, 5-17 :

5 En effet, ceux qui vivent selon la chair désirent ce qui est charnel ; ceux qui vivent selon l'esprit, ce qui est spirituel.

6 Car le désir de la chair, c'est la mort, tandis que le désir de l'esprit, c'est la vie et la paix,

7 puisque le désir de la chair est inimitié contre Dieu : il ne se soumet pas à la loi de Dieu, il ne le peut même pas,

8 et ceux qui sont dans la chair ne peuvent plaire à Dieu.

9 Vous, vous n'êtes pas dans la chair mais dans l'esprit, puisque l'Esprit de Dieu habite en vous. Qui n'a pas l'Esprit du Christ ne lui appartient pas,

Merton. Le cœur des propos mertonniens sur cette nouvelle identité « en Christ » se trouve ramassé en cette réflexion sur l'expérience de transcendance partagée par Merton à ses lecteurs, et dans laquelle il précise le sens de cette expression : « la possession de l'esprit du Christ »¹. Il leur écrit alors ceci :

In the Christian tradition, then, we find this personal transcendence referred to as "having the mind of Christ" or knowing and seeing "in the Spirit of Christ," Spirit here being strictly personal, not just a vague reference to a certain inner emotional climate. This Spirit, who "fathoms everything even the abyss of God" and "understands the thoughts of God" as man understands his own heart, is "given us" in Christ as a transcendent superconsciousness of God and of the "Father" (see 1 Co 2, Romans 3, etc.)

More specifically, all transcendent experience is for the Christian a participation in "the mind of Christ" – "Let this mind be in you which was also in Christ Jesus." (Phil. 2: 5)²

Contrairement au caractère très individualiste de ce chemin de transformation personnelle dans le bouddhisme zen, le christianisme, quant à lui, insiste sur les dimensions collective et eschatologique d'une telle transformation, affirme Merton³. Aussi, dans le christianisme, comme le souligne Merton et comme nous l'avons déjà mentionné aux précédents volets de la recherche et dans le présent volet, c'est collectivement, que les disciples du Christ sont appelés à devenir un « Autre Christ ». C'est ensemble que, par et

10 mais si le Christ est en vous, bien que le corps soit mort déjà en raison du péché, l'Esprit est vie en raison de la justice.

11 Et si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous.

12 Ainsi donc, mes frères, nous sommes débiteurs, mais non point envers la chair pour devoir vivre selon la chair.

13 Car si vous vivez selon la chair, vous mourrez. Mais si par l'Esprit vous faites mourir les œuvres du corps, vous vivrez.

14 En effet, tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu.

15 Aussi bien n'avez-vous pas reçu un esprit d'esclaves pour retomber dans la crainte ; vous avez reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier : Abba ! Père !

16 L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu.

17 Enfants, et donc héritiers ; héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ, puisque nous souffrons avec lui pour être aussi glorifiés avec lui.

T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen* [...], 1967 (1966), p. 25; «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 75.

¹ T. MERTON. «L'expérience transcendante», *Zen, Tao et Nirvâna*, [...], 1970, p. 91. Il s'agit de la version française de «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 75.

² T. MERTON. «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 75.

³ T. MERTON. «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 132.

en leur nouvelle identité « en Christ », ils pourront, comme le confie Merton à D. T. Suzuki : i) donner visage au Christ mystique, ii) constituer le Nouvel Adam, iii) contribuer à la mise en œuvre de la « nouvelle création » dont parle l'apôtre Paul, iv) participer à la transfiguration du *cosmos* et v) appeler la réalisation de ce grand rêve des épousailles de Dieu avec la création¹.

iii) La véritable identité dans le bouddhisme zen et dans le christianisme : à travers quelques analogies

Les analogies entre les expériences spirituelles bouddhistes et chrétiennes abondent dans les écrits mertonniens consacrés au bouddhisme zen, tout comme elles abondent en plusieurs écrits suzukiens, consultés et cités par Merton. S'adressant à un public occidental chrétien, Merton, à la suite et à l'exemple de D. T. Suzuki, ne pouvait qu'illustrer ses propos sur le bouddhisme zen en faisant appel à l'expérience chrétienne, puisque cette dernière demeurerait la principale référence de ses lecteurs. Ce faisant, il établissait un pont entre les expériences spirituelles propres à ces deux sagesse spirituelles, permettant à ses compatriotes d'une part, de mieux saisir l'expérience bouddhiste zen et ses principaux descripteurs, dont le *satori*, la *prajna*, le *sunyata* (vide) et le *nirvâna*, et d'autre part, de redécouvrir la richesse et la profondeur de leur propre expérience spirituelle chrétienne. Ainsi en est-il, lorsque Merton aborde la réalité de la « véritable identité » de la personne humaine dans le bouddhisme zen et la rapproche de la « véritable identité » dans le christianisme. Nous nous arrêtons à quelques unes de ces principales analogies pour en dégager l'apport à une meilleure saisie de la « véritable identité » dans le bouddhisme zen et le christianisme.

Dans une première analogie, Merton établit un parallèle entre « avoir l'esprit de Bouddha », « avoir l'Esprit du Christ » et la *prajnâ*². Grâce à cette première analogie, dans le cadre de laquelle Merton précise les contours de cette réalité « avoir l'esprit de Bouddha³ », le lecteur occidental est amené à une double prise de conscience. À travers

¹ T. MERTON. «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 132.

² T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», dans J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen* [...], 1967 (1966), p. 25; «The Zen Revival», [...], 1964, p. 529.

³ T. MERTON. «The Zen Revival», [...], 1964, p. 529.

la première, il est amené à mieux cerner la réalité spirituelle sous-tendant l'expérience bouddhiste de la *prajnâ*. À travers la seconde, ce lecteur occidental ne peut que se sentir invité à retourner à sa propre expérience chrétienne, celle d'« avoir l'esprit du Christ » (1 Co 2, 16), à en questionner les manifestations concrètes dans sa vie et surtout à se questionner sur son accueil et son adhésion à la plénitude de cette affirmation paulinienne : « Et nous l'avons, nous, la pensée du Christ » (1 Co 2, 16).

Dans une seconde analogie, Merton met en relief un double parallèle. Celui existant entre l'expérience de transcendance vécue dans le bouddhisme zen et l'expérience de transcendance propre au christianisme. Et celui existant entre ces expériences de transcendance et l'illumination de la sagesse identifiée soit à la *Sapientia*, soit à la *Sophia* et soit à la *Prajnâ*¹, dépendant des environnements spirituels et culturels dans lesquels se produisent ces expériences de transcendance. En exploitant ce double parallèle, Merton permet le rapprochement de la *Prajnâ* bouddhiste et de la *Sapientia* chrétienne, et permet de situer la *Prajnâ* et la *Sapientia* dans le cadre d'une expérience de transcendance. De ce fait, il attire l'attention de ses lecteurs sur le type d'expérience spirituelle sous-tendant la *Prajnâ* et la *Sapientia*. Il ne s'agit pas de n'importe quelle expérience spirituelle, mais bien d'une **expérience de transcendance**. Ainsi, tant dans le bouddhisme zen que dans le christianisme, l'expérience de transcendance se présente comme le seul espace matriciel dans lequel la *Prajnâ* et la *Sapientia* peuvent porter leurs fruits de transformation de la personne humaine et mener l'humain à sa véritable identité.

Dans une troisième analogie, Merton met en évidence le parallèle existant entre la puissance de transformation du regard humain suscitée par l'irruption de la lumière/Lumière de la *Prajnâ* dans le bouddhisme zen et cette même puissance de transformation du regard provoquée par le *Logos*² ou le *Pneuma*¹ dans le christianisme. À

Merton y définit ainsi le sens de l'expression « avoir l'esprit de Bouddha ». Cette expression signifie : «[a] direct grasp of "mind" or "original nature" [...] an insight into pure being in all its actual presence and immediacy.»

¹ T. MERTON. «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 72.

² Merton ne définissant pas la réalité grecque du *Logos*, nous insérons pour le bénéfice du lecteur, la définition qu'en donnent Karl Rahner et Herbert Vorgrimler. « LOGOS. (Grec : parole, verbe.) Nom donné dans *Jn* 1, 1 et 14 et dans 1 *Jn* 1, 1 à Jésus-Christ, Fils de Dieu. D'après les passages indiqués, le Logos est préexistant [...], il est auprès de Dieu, entièrement tourné vers Dieu, il est Dieu; tout a été créé par lui, il est lumière et vie pour les hommes, et il s'est fait chair. [...] » K. RAHNER et

l'intérieur de l'une et l'autre tradition spirituelle, affirme Merton, l'irruption de cette lumière/Lumière dans la personne humaine produit des fruits équivalents de transformation du regard humain. Des fruits que Merton décrit ainsi :

True emptiness in the realization of the underlying *Prajna* wisdom of the Unconscious, is attained when the light of *Prajna* (the Greek Fathers would say of the "Logos"; Zaehner would say "Spirit" or Pnuma), breaks through our empirical consciousness, and floods with its intelligibility not only our whole being but also all the things that we see and know around us. We are thus transformed in the *Prajna* light, we "become" that light which in fact we "are." We see the light in everything. In such a situation, the presence of external objects and concepts in our mind is irrelevant, for our knowledge of them is no longer obtained by thinking about them as objects. We know them in a vastly different way, as we now know ourselves not in ourselves, not in our own mind, but in *Prajna*, or, as a Christian would say, in God.²

Par le biais de cette dernière analogie, Merton favorise chez ses lecteurs une meilleure saisie de cette réalité bouddhiste de la *Prajnâ*, tout en les renvoyant questionner et s'approprier leur propre expérience spirituelle. Peuvent-ils repérer cette expérience d'irruption de lumière/Lumière dans leur vie? Se sont-ils laissés transformer par elle/Elle?

Dans une quatrième analogie, Merton rapproche l'expérience que fait le bouddhiste zen du « Bouddha qu'il est », celle que fait le chrétien d'être cet « homme nouveau » susceptible d'affirmer : « et ce n'est plus moi qui vis mais le Christ qui vit en moi » (*Ga* 2, 20a)³, avec l'expérience du « Vide » (*Void*) dans le bouddhisme zen. Dans l'un et

H. VORGRIMLER. *Petit dictionnaire de Théologie catholique*, traduction de l'allemand par P. Démann et M. Vidal, Paris, Seuil, 1970 (1961), p. 259.

¹ Merton ne définissant pas la réalité grecque de *Pneuma*, nous insérons pour le bénéfice du lecteur la définition qu'en donne Mireille Brisebois, dans : *Saint Paul. Introduction à saint Paul et à ses Lettres*, coll. « *Lectures bibliques* » n° 19, Montréal et Paris, Éditions Paulines et Médiaspaul, 1984, p. 96. L'auteure écrit : « [...] La plupart du temps, chez Paul, le mot *pneuma* désigne l'Esprit de Dieu en tant que puissance agissante. C'est alors le « JE » divin à l'œuvre dans l'homme et qui permet à celui-ci de réaliser son unité intérieure. L'homme sous la mouvance de l'Esprit peut se tourner vers Dieu. Et cet esprit < envoyé par Dieu dans nos cœurs > (*Ga* 4, 6) < habite en nous > (*Rm* 8, 9.11). Il nous conduit et fait de nous des fils de Dieu. C'est même par lui que nous crions < Abba! Père! > (*Rm* 8, 14). < L'Esprit donne la vie > (*2 Co* 3, 6), < il libère > (*2 Co* 3, 17; *Rm* 8, 2). »

² T. MERTON. «The Zen Revival», [...], 1964, p. 534-535. Le soulignement l'a été par l'auteure de la présente recherche.

³ T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 5.

l'autre cas, affirme Merton, le sujet, dans le Moi synonyme de « Vide » chez le bouddhiste zen, ou dans le Christ en lui, chez le chrétien, vit une expérience de transcendance à la source de la transformation de sa personne¹. Pour les uns et les autres, souligne très fermement Merton, une telle expérience, à la base de la véritable transformation de leur personne, ne peut advenir dans l'*ego*, ce moi limité, individuel et temporel². Comme l'écrit Merton, une telle expérience tire son origine, soit du « moi/Moi » qui est le « vide/Vide » chez le bouddhiste zen, soit du Christ vivant et agissant dans le « moi/Moi » chrétien. Par le biais de cette dernière analogie, le lecteur occidental est amené à mieux saisir la portée réelle de cette réalité du « vide/Vide », si caractéristique du bouddhisme zen, et à vérifier dans quelle mesure, il laisse pleine liberté au Christ en Lui pour que le Christ vive et agisse en lui.

Dans une cinquième analogie, Merton relève le parallèle qui se suggère entre le « Bouddha qu'ils sont véritablement »³ propre au bouddhisme zen, le « vrai moi en Christ » ou « l'homme nouveau » que sont appelés à devenir les chrétiens et « ce visage originel d'avant [leur] naissance ». En mettant en relief cet aspect du « visage originel d'avant la naissance », vers lequel doit se porter l'attention du bouddhiste zen, Merton rappelle à ces coreligionnaires que, créés à l'image de Dieu, ils doivent eux aussi retourner à leur « visage originel ». C'est le sens de ses propos à D. T. Suzuki, alors qu'il lui affirme : «the discovery of the new man is the realization of what was there all along, at least as a radical possibility, by reason of the fact that man is the image of God.»⁴

Enfin, dans une sixième analogie développée plus longuement et avec grande minutie, Merton se penche sur la possible analogie entre l'expérience de l'amour/Amour propre au *Nirvâna* dans le bouddhisme zen et celle de la charité chrétienne dans l'Esprit d'Amour. Appelés à leur propre accomplissement humain, le bouddhiste zen et le chrétien sont conviés à cette expérience unique de l'amour/Amour dans ce qu'il est « Être pur », « Don infini » et « Compassion absolue » dans le bouddhisme zen, « Esprit et Vie » dans le

¹ T. MERTON. «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 74.

² T. MERTON. «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 74 et dans sa version française « L'expérience transcendante », *Zen, Tao et Nirvâna*, [...], 1970, p. 90.

³ T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 5, et dans sa version française : « L'étude du zen », *Zen, Tao et Nirvâna* [...], 1970, p. 27-28; «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 118.

⁴ T. MERTON. «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 118.

christianisme¹. Or, affirme Merton, cette accession à la Compassion pour les uns, et à l'Amour pour les autres, dépasse le registre purement humain du désir, de l'affection, de l'émotion. Elle se situe pour les uns et les autres dans l'ordre de l'Absolu. Cet Absolu, où tout est Ouverture, Don et Amour à la source d'une fécondité humaine bien réelle. Une fécondité humaine, à travers laquelle, poursuit Merton, les uns, comme nous l'avons signalé précédemment : «seek[s] to heal the brokenness of division and illusion and to find wholeness [...] in *Nirvana* – the void which is Absolute Reality and Absolute Love.²», et les autres : «seek[s] to realize oneness with the other “in Christ”³». De sorte que, poursuit Merton :

In either case the highest illumination of love is an explosion of the power of Love's evidence in which all the psychological limits of an “experiencing” subject are dissolved and what remains is the transcendent clarity of love itself, realized in the ego-less subject in a mystery beyond comprehension but not beyond consent.⁴

Ainsi à travers cette dernière analogie, Merton permet à ses lecteurs non seulement de saisir la réalité bouddhiste du *Nirvâna*⁵, et par le fait même celle du « vide/Vide » auquel il est associé, mais également il permet de mieux cerner les fruits de cette transformation humaine propre à l'une et l'autre des expériences spirituelles, dans le cas où elle est menée à terme et vécue dans toute sa profondeur et sa radicalité.

iv) La véritable identité dans le bouddhisme zen et dans le christianisme : à travers la métaphore des « vrai et faux moi »

Tout au long de ses écrits sur le bouddhisme zen, comme nous l'avons exposé précédemment, Merton exploite sa métaphore des « vrai et faux moi ». Tout comme il utilise cette métaphore pour mieux faire comprendre à ses lecteurs certains aspects du « renoncement à soi », de la « prise de la croix » ou de la « nouvelle naissance », ainsi en-

¹ T. MERTON. « Le Nirvâna », *Zen, Tao et Nirvâna*, [...], 1970, p. 102; il s'agit de la traduction française de «Nirvana», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 86.

² T. MERTON. «Nirvana», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 86.

³ T. MERTON. «Nirvana», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 86.

⁴ T. MERTON. «Nirvana», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 86-87.

⁵ Nous rappelons que ce chapitre «Nirvana», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 79-88, reprend la « Préface » écrite par Merton en guise d'introduction à l'article de Sally Donnely : «Marcel and Buddha: A Metaphysics of Enlightenment», [...], 1967-1968, p. 57-81, et que de ce fait, Merton y présente le *Nirvâna* à travers l'herméneutique qu'en fait cette auteure.

est-il, lorsqu'il approche la réalité de la « nouvelle identité »¹. Cette métaphore étant construite autour d'une franche opposition entre le « faux moi » et le « vrai moi », il nous est possible de nous arrêter successivement sur l'un et l'autre de ces « moi », et de dégager la lumière qu'elle jette sur la « nouvelle identité », qu'elle soit bouddhiste ou chrétienne.

Lorsque Merton se penche sur le « faux moi » dans ses écrits sur le bouddhisme zen, c'est pour faire comprendre à ses lecteurs que se vivre exclusivement au niveau du « faux moi », ou de l'*ego*, rend impossible l'accession à la « véritable identité ». Que ce soit dans le bouddhisme zen ou dans le christianisme. Que cette « véritable identité » porte le nom de *prajñā*, de « pure existence et pure prise de conscience² », de « visage originel d'avant [la] naissance³ » ou de « Bouddha que l'on est⁴ ». Que cette « véritable identité » porte le nom de nouvelle identité « en Christ » ou de participation à « l'Esprit du Christ »⁵. Le message que Merton livre à ses lecteurs, en exploitant le pôle « faux moi » de sa métaphore des « vrai et faux moi » est donc clair. Pour accéder à sa véritable identité, il faut renoncer à son *ego*.

Lorsque Merton se penche sur le « vrai moi », qui de fait prend le nom de « personne » dans ses écrits sur le bouddhisme zen, et ce dans la foulée du personalisme chrétien de Jacques Maritain⁶, c'est pour faire saisir à ses lecteurs deux points essentiels. D'abord

¹ Le lecteur intéressé à repérer les écrits mertonniens consacrés au bouddhisme zen et exploitant cette métaphore peut consulter l'Annexe n° 4 : Tableau de l'utilisation de la métaphore des « vrai et faux moi » pour chacune des cinq composantes des trois clés bibliques de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a pour les écrits mertonniens des second et troisième volets de la recherche qui exploitent cette métaphore.

² T. MERTON. « Mystiques et Maîtres du zen », *Mystique et zen*, [...], 1972, p. 41 : traduction française de « Mystics and Zen Masters », *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 24.

³ T. MERTON. « L'étude du zen », *Zen, Tao et Nirvâna* [...], 1970, p. 27 : traduction française de « The Study of Zen », *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 5. Une idée similaire à ce « visage originel d'avant [la] naissance » est présentée dans « Wisdom in Emptiness », *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 118, alors que Merton y écrit, tel que précédemment cité : « [it] is evident from Dr. Suzuki's remark that at the end of Zen training, when one has become "absolutely naked," one finds himself to be the ordinary "Tom, Dick or Harry" that he has been all along. »

⁴ T. MERTON. « The Study of Zen », *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 5.

⁵ T. MERTON. « Transcendent Experience », *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 75.

⁶ A. CARR. « Seeds of the Self », *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, p. 27-33.

L'auteure y affirme l'influence directe de Jacques Maritain sur ce changement de terminologie. Elle y écrit : « And indeed, a new tone pervades the 1961 revision, called *New Seeds of Contemplation*. The entire book is less absolute, elitist, severe. The theme of the false and true selves is retained, but it is clarified by Merton's more explicit adoption of the specific personalist theory of Jacques Maritain. [...] This framework of Maritain's thought, studied closely by Merton during his graduate years, thus

leur faire comprendre, la nécessité d'être situé dans leur « vrai moi », pour pouvoir vivre une expérience de transcendance¹ et, par elle, être radicalement et profondément transformé². Devenant pour les uns : ce « vide » par lequel ils s'« identif[ent] au Bouddha illuminé, [...] [et deviennent] en réalité l'esprit du Bouddha illuminé³ », et devenant pour les autres : « [un] vide, dans lequel se manifestent la lumière ou la gloire de Dieu, le plein rayonnement de la réalité infinie de Son Être et de Son Amour. ⁴ » Ensuite leur faire comprendre, qu'il leur faut, en plus, être vidé de leur « vrai moi » et entrer dans leur « non moi », c'est-à-dire, entrer en ce « vide originel » dont parle D. T. Suzuki⁵, ou en cette « totale et parfaite pauvreté ⁶ » dont parle Maître Eckhart, afin de pouvoir recouvrer sa véritable identité. « Cette véritable identité [qui] est la < naissance de Christ en nous > ⁷ », qui est ressemblance divine, union et identification à Dieu pour les uns⁸, et identification au Bouddha illuminé et libération du Bouddha illuminé en son « moi », pour les autres⁹. Le message de Merton demeure évident. Hors du « vrai moi », il est impossible d'être engagé sur son chemin de transformation personnelle et ce dans la profondeur et la radicalité qu'une telle transformation exige de tous ceux qui désirent véritablement entrer en leur identité comme bouddhiste ou comme chrétien. Plus encore, il faut même un jour, aller jusqu'à renoncer à ce « vrai moi », pour laisser à Dieu tout l'espace et la liberté de pouvoir être Dieu en soi.

provides him with a clear, metaphysical contrast for his own distinction between the true and false selves, one of the central metaphors of his own experience of interior division. [...] In *New Seeds of Contemplation*, however, on the question of the true and false selves and in the context of contemplation and spirituality, Merton simply adopts Maritain's language: the false self is the "individual," the true self is the "person."» A. CARR. «Seeds of the Self», *A Search for Wisdom and Spirit, Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, p. 27. 29 et 30.

¹ T. MERTON. «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 74 -75.

² T. MERTON. «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 74 -75.

³ T. MERTON. «L'expérience transcendante», *Zen, Tao et Nirvâna*, [...], 1970, p. 92 : traduction française de «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 76.

⁴ T. MERTON. «L'expérience transcendante», *Zen, Tao et Nirvâna*, [...], 1970, p. 92 : traduction française de «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 75.

⁵ T. MERTON. «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 129.

⁶ T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 10 et 12.

⁷ T. MERTON. «L'étude du zen», *Zen, Tao et Nirvâna* [...], 1970, p. 35 : traduction française de «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 12.

⁸ T. MERTON. «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 129.

⁹ T. MERTON. «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 76.

En résumé

Si nous voulons résumer la pensée de Merton sur la nouvelle identité « en Christ », reprise pour ce nouveau contexte spirituel et culturel qu'offre le bouddhisme zen, nous pouvons avancer deux choses. D'une part, que les disciples de Bouddha et les disciples du Christ sont appelés à une **transformation en profondeur de leur personne**. Que d'autre part, cette transformation les amènera **au-delà de leur *ego***, ce « moi » illusoire et éphémère, à épouser leur véritable identité, une identité assimilable au « vrai moi » de la métaphore mertonienne. Ceux qui ont choisi la voie du Bouddha illuminé s'attendent, par le biais de *satori*, à voir le Bouddha qu'ils sont vraiment depuis l'origine, être dégagé en eux. Ils aspirent ainsi à pouvoir rayonner de la lumière et de la sagesse de la *prajñā* et être introduit en cet état de *nirvāna*, dans lequel tous **s'ouvrent à la Compassion**. Les autres qui suivent le Christ, un jour « renés » en et par l'Esprit, sont appelés à laisser le Christ « naître en eux » et à se laisser progressivement agir et mouvoir par son Esprit, pour **devenir « Amour » en Lui**. « En Christ », ils espèrent devenir effectivement cet « homme nouveau » dont parle l'apôtre Paul. « En Christ », ils croient, dans leur foi, qu'ensemble, avec d'autres disciples du Christ, ils construisent le Corps du Christ, à l'origine d'une humanité renouvelée, d'une création nouvelle, d'un ***cosmos transfiguré***, qui manifestera à termes les épousailles de Dieu avec sa création.

6.3 Une analyse et une discussion des résultats pour ce troisième volet de la recherche

Introduction

Dans ce troisième volet de notre recherche consacré à l'étude des écrits de Merton traitant du bouddhisme zen, nous désirions vérifier si, dans la ligne de ses réflexions des deux premiers volets de la recherche sur le monachisme chrétien en Occident et sur la foi chrétienne occidentale, Merton y poursuivait sa réflexion autour de la conversion. Dans un tel cas, nous désirions vérifier, d'une part, s'il l'articulait toujours autour de la triple clé biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a et de ses cinq composantes, et d'autre part, nous désirions confirmer l'exploitation qu'il y faisait de la métaphore des « vrai et faux moi ».

Dans le cadre de cette analyse et discussion des résultats, nos observations nous ont conduite à dégager un certain nombre d'observations que nous présenterons les unes après les autres. Ainsi, avons-nous été menée à poser **vingt-sept constats** qui se succéderont dans les sept sections suivantes. Ces constats nous semblent bien caractériser l'essentiel de la réflexion de Merton sur la transformation de la personne humaine telle qu'elle se dégage de ses écrits traitant du bouddhisme zen. Ils nous permettent de plus de valider certaines de nos hypothèses de départ : i) l'hypothèse touchant à l'articulation de cette théologie de la conversion autour de la triple clé biblique de *Mc* 8, 43; *Jn* 3, 7; *Ga* 2, 20a et de leur cinq composantes, ii) et l'hypothèse concernant l'actualisation de cette triple clé biblique dans le cadre de son exploitation de la métaphore des « vrai et faux moi ». Nous reprenons donc successivement chacun de ces constats.

6.3.1 Quelques observations pertinentes sous-tendant l'intérêt de Merton pour le bouddhisme zen

De toute évidence l'intérêt de Merton, le moine-écrivain, pour le bouddhisme zen, et la rigueur avec laquelle il en traite ne font aucun doute. Notre analyse de la presque totalité des œuvres de Merton consacrées au bouddhisme zen, dans le cadre de notre préoccupation autour de la conversion chrétienne, nous permet de dégager trois des raisons qui semblent avoir nourri l'intérêt de Merton, et qui nous amènent à formuler nos quatre premiers constats. Nous les exposons succinctement en regardant successivement le bouddhisme zen mertonien comme : i) un nouvel horizon langagier, ii) un moyen pour devenir un meilleur chrétien, iii) et un chemin de transformation radicale et en profondeur de la personne humaine.

i) Le bouddhisme zen : un nouvel horizon langagier

Merton, le moine-écrivain, a de toute évidence trouvé dans l'espace culturel bouddhiste zen, un nouvel horizon langagier, apte à l'aider à mieux traduire l'expérience mystique chrétienne. C'est notre **premier constat**. Comme nous l'avons mentionné au précédent volet de notre recherche, Merton a su habilement exploiter l'utilisation d'un procédé

bouddhiste zen, dans la double affirmation d'une réalité et de son contraire¹ – *Hearer/No-Hearer, Hearing/No-Hearing, Speech/No-Speech*² –, non seulement pour mettre en évidence la difficile expression de l'expérience mystique chrétienne, mais également pour faire prendre conscience à ses lecteurs, du caractère « intraduisible » de l'expérience spirituelle. De ce fait, Merton amène ses lecteurs non seulement à relativiser l'usage du langage, mais également à dépasser toute médiation linguistique et même conceptuelle, afin d'accéder, comme le recherchent les bouddhistes zen, à l'Expérience dans son expression la plus pure.

ii) Le bouddhisme zen : un moyen pour devenir un meilleur chrétien

Merton, le moine-chrétien, a approfondi pendant près d'une dizaine d'années la spiritualité bouddhiste zen. Il a tenté avec grande minutie et rigueur d'en cerner les contours et d'en dégager le spécifique, comme mentionné précédemment. Tout au long de ces années d'approfondissement, il se dégage des écrits mertonniens, que Merton voyait dans le zen, un chemin susceptible de l'aider personnellement et d'aider ses coreligionnaires à radicaliser et approfondir leur propre expérience chrétienne. C'est notre **deuxième constat**. Pour Merton, le bouddhisme zen n'est pas une religion, mais un chemin pour démasquer l'illusoire qui garde l'humain dans un état d'aveuglement, et une voie conduisant à la Réalité dans ce qu'elle est. Le bouddhisme zen peut donc se présenter aux chrétiens comme un moyen pour les aider à devenir de meilleurs chrétiens, et un moyen pour les aider à s'engager encore plus efficacement à la suite du Christ. En cela, Merton rejoint l'idée dominante qui avait cours à cette époque et qui est d'ailleurs très bien exprimée par un de ses confrères bénédictins, Dom Aelred Graham, dans son ouvrage *Zen Catholicism. A Suggestion* (1963)³. Pour Merton et bien d'autres, il n'y avait aucune incompatibilité entre le christianisme et le bouddhisme¹.

¹ À cet égard, A. Carr souligne le fait que pour Merton, le zen se présente comme anti-langage et anti-logique. A. CARR. «The Wisdom of the Self: Learning from the East», *A Search for Wisdom and Spirit, Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, p. 81.

² T. MERTON. «Love and Solitude», *The Critic*, vol. 25, 1966, p. 31 et 33.

³ A. GRAHAM. *Zen Catholicism. A Suggestion*, [...], 1964 (1963), xv + 228 p.

Dans l'introduction à son livre, l'auteur présente ainsi les trois questions qui ont sous-tendu sa réflexion tout au long de la rédaction de ce livre. Il écrit : «The questions to be discussed are whether

iii) Le bouddhisme zen : un chemin de transformation radicale et en profondeur de la personne humaine

Une grande préoccupation domine les écrits mertonniens sur le bouddhisme zen, celle de la transformation radicale et en profondeur de la personne humaine. Quel que soit l'angle sous lequel Merton aborde le bouddhisme zen, ses propos convergent vers la mise en lumière d'une facette ou l'autre de cette transformation de la personne humaine à laquelle bouddhistes et chrétiens sont appelés. C'est notre **troisième constat**. Alors que dans ses écrits sur le monachisme chrétien et la foi chrétienne en Occident, Merton fait abondamment usage des expressions « conversion chrétienne » et « *metanoia* », dans ceux consacrés au bouddhisme zen, Merton en abandonne l'usage et leur préfère l'expression, plus neutre, de transformation en profondeur de la personne humaine. Il s'agit de notre **quatrième constat**. Nous croyons que ce glissement sémantique chez Merton cache un double souci. Son souci d'éviter l'usage d'expressions à connotation religieuse qui auraient pu laisser croire à ses lecteurs, à l'existence d'une conversion de type religieux dans le bouddhisme zen, ce qui n'est pas le cas. Et son souci constant, d'avancer en sa propre quête identitaire et de faire avancer ses frères et sœurs humains, en la leur. Une quête identitaire qui est richement développée par Merton dans le cadre de son exploitation de la métaphore des « vrai et faux moi ». Et une quête identitaire longuement analysée par Carr dans : *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*.²

what is essential to Buddhism, with its Zen emphasis, does not have its counterpart in Catholicism; whether Catholics might not be helped, by the Zen insight, to realize more fully their own spiritual inheritance; and whether Zennist need be as exotic as they are.» A. GRAHAM. *Zen Catholicism. A Suggestion*, [...], 1964 (1963), p. xi. Nous rappelons que Merton a fait une recension de ce livre de Dom Aelred Graham et qu'il l'a publiée sous le titre de : «Zen : Sense and Sensibility», [...], 1963, p. 752-754.

¹ Carr souligne cette affirmation mertonnienne de la compatibilité entre le christianisme et le bouddhisme zen dans : A. CARR. «The Wisdom of the Self: Learning from the East», *A Search for Wisdom and Spirit*, J. C. H. WU. [...], 1988, p. 80 et 82.

² Nous retrouvons un condensé de la thèse de l'auteure concernant l'existence chez Merton d'une théologie du « moi » dans : A. CARR. «Transformation of the Self in Thomas Merton», *Listening*, vol. 25, Fall 1990, p. 251-266.

6.3.2 Quelques observations pertinentes concernant l'approche mertonienne du bouddhisme zen

En abordant le bouddhisme zen, Merton, le moine et le contemplatif chrétien, s'est inscrit dans un courant littéraire déjà existant, s'appropriant une façon de faire avec laquelle il ressentait certaines affinités. Notre analyse des écrits mertonniens sur le sujet nous permet de dégager certains traits parmi les plus caractéristiques de cette approche mertonienne du bouddhisme zen. Nous en retenons trois parmi les plus saillants, qui nous permettent de mieux camper la façon dont Merton a approché le bouddhisme zen, compte tenu de ses propres intérêts. Aussi, nous arrêtons-nous brièvement sur l'approche mertonienne du bouddhisme zen : i) une approche marquée par l'ouverture, dans la ligne du dialogue interreligieux, ii) une approche centrée sur le partage des expériences spirituelles et le dégagement de possibles analogies entre celles-ci, iii) et une approche analogique, prioritairement dirigée vers l'expérience chrétienne propre à la mystique chrétienne apophatique.

i) Une approche marquée par l'ouverture, dans la ligne d'un dialogue interreligieux

Lorsque Merton, le moine-écrivain et le contemplatif, a élargi son champ de réflexion et d'écriture au bouddhisme zen, il l'a fait dans la poursuite du dialogue amical qu'il avait amorcé en 1959 avec D. T. Suzuki, et qu'il a poursuivi au cours des années – 1961 à 1967 –, avec John C. H. Wu. Tout comme avec ses interlocuteurs, Merton a vécu une très grande ouverture à l'égard du bouddhisme zen. Une ouverture faite d'émerveillement, de respect, d'amour. Une ouverture dégagée de tout mouvement prosélyte, de tout réflexe d'imposition de sa vérité. Une ouverture dynamique, empreinte de liberté, disponible aux remises en question. Une ouverture dans la transparence et la vérité. Une ouverture du cœur et de l'esprit, au-delà des débats doctrinaux et théologiques. Bref, une ouverture capable de fonder un dialogue interreligieux fécond¹, dans un profond respect des différences. C'est notre **cinquième constat**.

¹ Notre **cinquième constat** se voit confirmer par Allan McMillan dans son article : «Seven Lessons for Inter-faith Dialogue and Thomas Merton», [...], 2002, p. 204-209. L'auteur y conclut ainsi sa réflexion : «Somewhere, and somehow, the lessons Merton learned in his own life found their way into his writings

- ii) Une approche centrée sur le partage des expériences spirituelles et le dégagement de possibles analogies entre celles-ci

En entretenant ses compatriotes sur le bouddhisme zen, Merton a gardé consciemment le regard centré sur l'expérience spirituelle, celle des bouddhistes zen et celle des chrétiens, puisque l'expérience spirituelle s'avère être un lieu de rencontre incontestablement fructueux¹. C'est notre **sixième constat**. Vivement conscient de la stérilité des affrontements doctrinaux et pleinement conscient de l'extrême richesse des expériences spirituelles qu'il accueille comme expressions de la sagesse divine à l'œuvre dans l'humanité, Merton, le moine contemplatif et le mystique, a spontanément dirigé son attention sur l'expérience spirituelle bouddhiste zen, cherchant constamment à en souligner et dégager les possibles analogies avec l'expérience spirituelle chrétienne², et ce, dans un va-et-vient ininterrompu et fécond, allant d'une expérience à l'autre. C'est notre **septième constat**. En favorisant cette visitation mutuelle entre ces deux expériences spirituelles, Merton a offert à ses lecteurs un nouvel espace herméneutique susceptible d'enrichir leur regard sur leur propre expérience spirituelle.

in spite of the fact that he was a monk living in silence in the midst of the Kentucky Knobs. Merton teaches us seven lessons: (1) that dialogue is relational; not debate; (2) that persons are more important than faith expressions; (3) that contemplation and mystical prayer are meeting ground for dialogue and are available to us and to all; (4) that we come to understand by experience, not by concept; (5) that interfaith dialogue can be an 'honest encounter' without seeking the 'ecclesial' of the other; (6) that interfaith dialogue challenges us to entertain change in our own hearts and (7) that such change is not personal gain, but God-given through us to others.» A. McMILLAN. «Seven Lessons for Inter-faith Dialogue and Thomas Merton», [...], 2002, p. 209. Merton avait d'ailleurs lui-même réfléchi sur certains des grands critères de fécondité du dialogue interreligieux. Il les expose dans le cadre d'une conférence qu'il devait donner à Calcuta en 1968 et qui a été publiée sous le titre «Monastic Experience and East-West Dialogue», *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973 (1968), p. 309-317.

¹ À cet égard, Merton confirme le fondement de cette approche centrée sur le partage des expériences spirituelles, alors qu'il affirme en 1968, à l'occasion de son pèlerinage en Asie : «where there are irreconcilable differences in doctrine and in formulated belief, there may still be great similarities and analogies in the realm of religious experience. There is nothing new in the observation that holy men like St. Francis and Shri Ramakrishna [...] have attained to a level of spiritual fulfillment which is at once universally recognizable and relevant to anyone interested in the religious dimension of existence. Cultural and doctrinal differences must remain, but they do not invalidate a very real quality of existential likeness.» «Monastic Experience and East-West Dialogue», *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973 (1968), p. 312. Allan McMillan reprend ce constat de Merton, dans ses 3^e et 4^e critères de réussite du dialogue interreligieux que nous venons d'exposer.

² Cette façon de procéder de Merton, par le biais de l'exploitation analogique des expériences spirituelles entre le bouddhisme zen et le christianisme, a été soulignée antérieurement par E. MALITS. «A Poor Pilgrim», *The Solitary Explorer. Thomas Merton's Transforming Journey*, [...], 1980, p. 105 et par A. CARR. «The Wisdom of the Self: Learning from the East», *A Search for Wisdom and Spirit, Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, p. 80.

iii) Une approche analogique, prioritairement dirigée vers la mystique chrétienne apophatique

Dans son effort pour mieux saisir et faire saisir à ses lecteurs le cœur même de l'expérience spirituelle bouddhiste zen, Merton a fait appel tout naturellement à la mystique chrétienne apophatique, dont la parenté d'expérience avec le bouddhisme zen avait déjà été mise en évidence par D. T. Suzuki¹. C'est la mystique chrétienne des Pères de l'Église, celle d'un Jean de la Croix et surtout celle d'un Maître Eckhart². Il s'agit de notre **huitième constat**. Ce faisant, Merton a, d'une part, aidé à la réinsertion de la mystique apophatique chrétienne à l'expérience chrétienne occidentale contemporaine³, et d'autre part, contribué à réhabiliter dans l'Occident chrétien, la mystique eckhartienne, en en perçant l'énigme, grâce à l'herméneutique zen.

6.3.3 Une transformation en profondeur de la personne humaine en fonction des cinq composantes de la triple clé biblique de Mc 8, 34; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a

L'analyse des écrits mertonniens consacrés au bouddhisme zen, à travers les cinq composantes de la triple clé biblique de Mc 8, 34; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a, révèle que d'une part, Merton articule sa réflexion sur la transformation en profondeur de la personne humaine autour des cinq composantes de cette triple clé biblique, et que d'autre part, ces cinq composantes forment entre elles un ensemble de composantes interreliées. Il s'agit de nos **neuvième et dixième constats**.

¹ D. T. SUZUKI. *Mysticism. Christian and Buddhist*, [...], 1957, xix + 158 p.

² A. Carr souligne ce fort intérêt de Merton pour Maître Eckhart. Sur le sujet, elle écrit : «Merton finds a good example of the true Zen experience in the Christian tradition in Meister Eckhart, [...] In *Zen and the Birds of Appetite* he turns to the more paradoxical, extreme, and less orthodox writing of Meister Eckhart, some of whose works had been officially condemned by the church. Merton finds in the Zen descriptions a way of explaining the apparent excesses of Eckhart's mystical expression. And he finds in Eckhart a Christian figure whose experience of the transcendence of self is truly Zen-like. [...] In Eckhart Merton finds a "Zen-like equation of God as infinite abyss and ground with the true being of the self grounded in [God]." For "only when God acts purely in Himself, do we at last recover our 'true self'.» A. CARR. «The Wisdom of the Self: Learning from the East», *A Search for Wisdom and Spirit, Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, p. 83. Plus récemment, P. Eastman a souligné le parallèle frappant rapprochant Merton et Maître Eckhart d'une part, et Merton, Maître Eckhart et le bouddhisme zen d'autre part. P. EASTMAN. «Two Falling Blossoms: Merton, Meister Eckhart and Zen», *The Merton Seasonal*, vol. 33, n° 1, Spring 2008, p. 16-25.

³ Notre propre observation se voit confirmée par les observations qu'Anne Carr partage dans «Merton's East-West Reflections», *Horizons*, vol. 21 n° 2, 1994, p. 239-252. L'auteure y développe ce point plus spécifiquement au sous-point n° v : «The Apophatic Mystical Way», p. 246-248.

Un **neuvième constat** grâce auquel se voient vérifiés les second et troisième volets de notre seconde hypothèse. Le second volet, concernant la reprise de la triple clé biblique, dans le cadre du second ancrage de l'horizon théologique mertonien que constitue la foi chrétienne occidentale. Le troisième volet, concernant la reprise de la triple clé biblique, dans le cadre du troisième ancrage de l'horizon théologique mertonien que constitue le bouddhisme zen. Et un **dixième constat** qui souligne l'ampleur du processus de transformation de la personne humaine tant dans le bouddhisme zen que dans le christianisme.

Pour fins de démonstration de ce neuvième constat, nous reprenons brièvement chacune de ces cinq composantes pour préciser l'apport spécifique de chacune d'elles et en spécifier les couleurs bouddhiste et chrétienne. Et pour fins de démonstration de ce dixième constat, nous nous arrêtons brièvement à ces cinq composantes, dans la double dimension de l'ensemble qu'elles constituent et des contours qui les délimitent. Nous élargirons par la suite nos observations à nos onzième et douzième constats, touchant pour l'un, à la dynamique de transformation personnelle qui se dégage de l'ensemble de ces cinq composantes, et pour l'autre, aux textes les plus représentatifs de la transformation de la personne humaine, en fonction de ces mêmes cinq composantes.

i) Le renoncement à soi : un moyen et parfois une finalité

Ce n'est que par le biais de l'analogie avec l'expérience spirituelle chrétienne que nous pouvons affirmer l'existence, dans l'expérience bouddhiste zen, de cette première composante de *Mc* 8, 34, très explicitement présente dans l'expérience spirituelle chrétienne à laquelle réfère Merton. Le renoncement à soi ne fait pas partie de l'horizon langagier bouddhiste. Cependant nous retrouvons dans l'herméneutique mertonienne de l'expérience bouddhiste zen, des réalités analogues au renoncement à soi. Merton les nomme : recherche du « non moi » et du « vide », démasquement de l'illusion et de l'illusoire, détachement et évidement de soi. Dans le bouddhisme zen, ces réalités peuvent être perçues à la fois comme moyen et comme fin. D'une part, parce qu'il est impossible à un bouddhiste d'entrer dans le *sunyata*, le *nirvâna*, le *satori* et la *prajnâ*, sans s'être radicalement engagé sur la voie du détachement, du renoncement et de la

recherche du « vide ». D'autre part, parce que ce détachement et cette recherche du « vide » se présentent comme une finalité, en ce détachement et ce « vide » qui caractérisent l'état de pure liberté, anticipé et recherché par les bouddhistes zen. Dans l'expérience chrétienne cependant, le renoncement à soi, qui prend le nom de kénose dans son expression la plus radicale, doit être vécu en union au Christ « vidé » de lui-même (*Ph* 2, 5-10). Le chrétien ne demeure jamais seul en ce difficile et douloureux chemin de renoncement à soi. Il peut compter sur le soutien toujours actuel du Christ ressuscité, vivant en lui.

ii) La prise de la croix : une inévitable conséquence

C'est par le biais de la souffrance, associée à la prise de la croix dans l'univers spirituel chrétien, et bien présente à l'expérience spirituelle bouddhiste zen, que nous pouvons affirmer la reprise par Merton de cette seconde composante de *Mc* 8, 34. Parce que partie intégrante de la condition humaine, la souffrance occupe une place bien réelle au cœur de ces deux univers spirituels représentés par le bouddhisme zen et le christianisme. Pour chacun de ces deux univers, la souffrance, dans ce qui l'associe à la transformation en profondeur de la personne humaine, est présentée comme la conséquence du « mourir à son *ego* » et de l'« évidement de soi », dans lequel doivent s'engager les bouddhistes et les chrétiens, s'ils veulent retrouver leur « être d'origine » et accéder à leur « identité véritable ». Ni à rechercher ni à éviter, la souffrance doit être traversée par les uns et par les autres, qui se voient confrontés au paradoxe du surgissement de la vie/Vie, au creux et du creux de la mort. Les chrétiens se voient, pour leur part, invités et incités à traverser leurs souffrances, unis au Christ toujours vivant. Ce Christ à la fois souffrant et mis en croix, ressuscité et victorieux de la mort.

iii) La suite du Christ : un chemin

Tout comme il n'y a ni renoncement à soi, ni prise de la croix dans le bouddhisme zen, il n'y a évidemment aucune suite du Christ. Cependant, dans le bouddhisme zen tout comme dans le christianisme, des disciples se rassemblent autour d'un Maître pour suivre ses enseignements et avancer sur ses pas. Il se nomme Bouddha chez les bouddhistes et

Christ chez les chrétiens. C'est dans le cadre de cette reprise analogique de la suite du Christ par Merton, que nous pouvons affirmer l'existence, dans les écrits mertonniens sur le bouddhisme zen, de cette troisième composante de *Mc* 8, 34. Cependant, alors que le disciple de Bouddha est invité à « tuer le Bouddha » dès qu'il le trouve, pour devenir le « Bouddha qu'il est », le disciple du Christ poursuit sa route, le regard centré sur le Christ, le cœur ouvert à sa Présence et l'esprit investi de son Esprit. L'expérience chrétienne de la suite du Christ fait ainsi appel à un ordre de réalité surnaturelle, alors que l'expérience bouddhiste zen, équivalente, ignore un tel ordre de réalité.

iv) La nouvelle naissance : un tournant décisif

Dans les écrits mertonniens sur le bouddhisme zen, il n'y a aucune possibilité de transformation en profondeur du bouddhiste ou du chrétien, hors de l'expérience fondamentale de la renaissance. Une expérience que les chrétiens aiment qualifier de « nouvelle naissance ». Même si le bouddhisme zen n'utilise pas cette expression de « nouvelle naissance », Merton exploite de nombreuses analogies entre les deux expériences chrétienne et bouddhiste de renaissance. De ce fait, nous pouvons conclure à la présence, dans les présentes réflexions mertonniennes, de la quatrième composante de notre triple clé biblique, identifiée à *Jn* 3, 7 et apparentée, soit à l'éveil de la conscience menant à l'illumination (*satori*) chez les bouddhistes zen, soit à la rencontre de l'Hôte divin au creux de leur être, chez les chrétiens. Chez les uns, comme chez les autres, cette expérience de renaissance constitue un événement unique et fondamental, par le changement de direction de vie qu'elle opère, et par les fruits de transformation en profondeur dont elle est à l'origine. Nés à leur « véritable identité » par l'irruption de la Lumière chez les uns, et par le biais de la Révélation divine chez les autres, les bouddhistes et les chrétiens se voient placés sur le chemin menant à leur accomplissement comme personne humaine.

v) La nouvelle identité « en Christ » : aux termes d'un long parcours

Si, bien sûr, on ne peut parler de nouvelle identité « en Christ » dans le bouddhisme zen, il est possible de parler de « nouvelle identité » ou d'« identité véritable ». C'est

d'ailleurs à cause de ce va-et-vient constant de Merton, entre cette « identité véritable » et la nouvelle identité « en Christ » dans le christianisme, que nous pouvons conclure à la présence, dans les écrits mertonniens sur le bouddhisme zen, de la cinquième composante de notre triple clé biblique que constitue la nouvelle identité « en Christ ». Cette « nouvelle identité » se situe dans la droite ligne de la « nouvelle naissance » mentionnée au point précédent. Elle en manifeste le fruit, en cette lumière et sagesse de la *Prajna* que deviennent les uns, en cet « homme/Homme nouveau/Nouveau » dans l'Esprit (*Rm* 8; *Ga* 2, 20a) que deviennent individuellement et collectivement les autres. En cette « nouvelle et véritable identité » vers laquelle ils avancent, bouddhistes et chrétiens voient s'ouvrir devant eux la voie de leur accomplissement comme personne humaine. Les uns et les autres, malgré la différence de leur parcours spirituel, sont amenés à mourir à leur *ego* pour naître à leur « vrai moi », et amenés à prendre racine en leur « vrai moi » et à y grandir.

vi) Des composantes interreliées, aux contours poreux et fluides

Comme nous pouvons le constater après avoir repris chacune des cinq composantes de la triple clé biblique, dans le cadre de l'un et l'autre de ces deux horizons spirituels bouddhiste et chrétien, ces composantes forment un ensemble d'éléments interreliés dont les frontières ouvertes permettent un passage à la fois en souplesse et obligé des unes vers les autres. Il s'agit de notre **onzième constat**. Tout comme nous l'avions observé dans le cadre des premier et second volets de notre recherche, dans l'ensemble qu'elles constituent, chacune de ces composantes s'appellent et s'annoncent, se visitent et se compénètrent, laissant entrevoir l'impossible transformation en profondeur de la personne en cas d'absence de l'une ou l'autre d'entre elles. La présence de chacune de ces cinq composantes s'avère indispensable à toute transformation en profondeur de la personne humaine. Sans renoncement, impossible d'anticiper la renaissance, puisque seul le renoncement peut faire disparaître les obstacles à la renaissance. Or la souffrance fait partie intégrante du renoncement, il est donc impensable de vouloir l'évacuer du processus. D'autre part, seul la renaissance peut donner accès à l'identité véritable. Sans renaissance, il ne peut y avoir transformation en profondeur de la personne. Et un renoncement qui n'ouvrirait pas sur une nouvelle naissance demeurerait stérile,

n'entraînant qu'un changement superficiel de la personne. Enfin, une nouvelle naissance qui ne fleurirait pas en une identité véritable signifierait l'arrêt du processus de transformation de la personne, puisque cette transformation doit revêtir un caractère permanent d'une part, et mener l'humain à son accomplissement et à sa plénitude d'autre part.

vii) Une progression plus linéaire qu'en boucle

En cette interrelation évidente d'une composante à l'autre, et donc d'une clé biblique à l'autre, s'observe une progression nette d'une composante vers l'autre selon un ordre précis allant de la 1^{ère} clé biblique à la 3^{ème} clé biblique, de la 1^{ère} composante à la 5^{ème} composante. Alors que dans les deux précédents volets de la recherche, nous avons observé une progression d'une clé biblique à l'autre, selon un « patron » de retour en boucle dynamique et constant d'une clé biblique à l'autre et d'une composante à l'autre, dans le présent cadre de réflexion mertonien, cette dynamique de retour en boucle s'estompe et laisse place à une progression en apparence plus linéaire. Merton semble se faire plus insistant sur le passage d'une composante à l'autre et d'une clé biblique à l'autre. Il s'agit de notre **douzième constat**.

6.3.4 Une transformation en profondeur de la personne humaine : deux textes des plus représentatifs

S'il nous a été possible de dégager la présence simultanée des cinq composantes de la triple clé biblique en huit des documents étudiés pour ce volet de la recherche¹, deux d'entre eux retiennent particulièrement notre attention. Il s'agit de : «Transcendent Experience» (1966) et de : «A Christian Looks at Zen» (1966). Il s'agit de notre **treizième constat**.

¹ Selon l'ordre alphabétique, cette présence simultanée des cinq composantes de la triple clé biblique se retrouve dans «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 1-28; «Contemplation and Dialogue», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1965), p. 203-214; «Mystics and Zen Masters», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 3-44; «Nirvana», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 79-89; «The Study of Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 1-15; «Transcendent Experience», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1966), p. 71-79 et «Wisdom in Emptiness», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1961), p. 99-139; «The Zen Revival», [...], 1964, p. 523-538.

i) «Transcendent Experience» (1966)

Le premier, «Transcendent Experience» (1966), se distingue par la radicalité et la fermeté des propos mertonniens :

- des propos centrés sur l'évidement de soi, selon les paroles de l'apôtre Paul aux Philippiens (*Ph 2, 5-11*)¹, et centrés sur la recherche du « non moi »;
- des propos dirigés vers l'imitation du Christ crucifié, et lui-même vidé de Lui-même (*Ph 2, 5-11*);
- des propos qui lient obligatoirement expérience de transcendance, naissance à Dieu et naissance à son « vrai moi »;
- et des propos orientés vers l'identification et l'union effective au Christ, rendant bien réelle la parole de saint Paul aux Galates en *Ga 2, 20a*.

ii) «A Christian Looks at Zen» (1966)

Le second, «A Christian Looks at Zen» (1966), s'impose tout autant, par la clarté avec laquelle Merton articule sa pensée autour des cinq composantes de la triple clé biblique :

- un renoncement à soi qui prend la forme de l'évidement de soi dans la kénose du Christ (*Ph 2, 5-11*);
- une prise de la croix qui s'articule autour d'une plongée libre, consciente et confiante dans la souffrance humaine, en union au Christ crucifié (*1 Co 2, 2; Ga 6, 14*)²;
- une suite du Christ toute centrée sur le mystère de la croix rédemptrice et celui de la kénose même du Christ (*Ph 2, 5-11*);
- une renaissance dans et par la pleine et véritable réception de l'Esprit de vérité (*Jn 14, 16-17. 26; 15, 26-27; 16, 7-15*)³;

¹ *Ph 2, 5-11* :

5 Ayez entre vous les mêmes sentiments qui sont dans le Christ Jésus :

6 Lui étant dans la forme de Dieu n'a pas usé de son droit d'être traité comme un dieu

7 mais il s'est dépouillé prenant la forme d'esclave. Devenant semblable aux hommes et reconnu à son aspect comme un homme

8 il s'est abaissé devenant obéissant jusqu'à la mort à la mort sur une croix.

9 C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé et lui a conféré le nom qui est au-dessus de tout nom

10 afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux sur la terre et sous la terre

11 et que toute langue proclame que le Seigneur c'est Jésus Christ à la gloire de Dieu le Père.

² *1 Co 2, 2* : « Non, je n'ai rien voulu savoir parmi vous, sinon Jésus Christ, et Jésus Christ crucifié. »

Ga 6, 14 : « Pour moi, que jamais je ne me glorifie sinon dans la croix de notre Seigneur Jésus Christ, qui a fait du monde un crucifié pour moi et de moi un crucifié pour le monde. »

³ *Jn 14, 16-17* :

16 et je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet, pour qu'il soit avec vous à jamais,

17 l'Esprit de Vérité, que le monde ne peut pas recevoir, parce qu'il ne le voit pas ni ne le reconnaît. Vous, vous le connaissez, parce qu'il demeure auprès de vous ; et en vous il sera.

- une nouvelle identité en Christ, par ce Christ vivant en soi qui devient principe de tous les agirs et de toutes les pensées du chrétien selon *Ga 2, 20a*.

Avoir dégagé l'importance de « A Christian Looks at Zen » (1966), pour une juste saisie de la théologie de la conversion chez Merton, constitue **une quatrième contribution** de notre recherche.

6.3.5 Une transformation en profondeur de la personne humaine en fonction des cinq composantes de la triple clé biblique de *Mc 8, 34; Jn 3, 7* et *Ga 2, 20a* : quelques accents propres aux écrits mertonniens sur le bouddhisme zen.

Si, comme nous venons de le voir, dans ses écrits sur le bouddhisme zen, Merton articule sa pensée sur la transformation en profondeur de la personne humaine autour de la triple clé biblique de *Mc 8, 34; Jn 3, 7* et *Ga 2, 20a* – comme nous l'avons d'ailleurs observé pour ses écrits consacrés au monachisme chrétien et à la foi chrétienne en Occident –, il s'y applique à travers certains accents, révélateurs de sa propre saisie de la transformation de la personne à laquelle convient le bouddhisme zen et le christianisme. Nous en reprenons les plus caractéristiques, tout en signalant au passage, ce qui les distingue ou les rapproche l'un de l'autre, dans chacun de ces horizons spirituels.

26 Mais le Paraclet, l'Esprit Saint, que le Père enverra en mon nom, lui, vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que je vous ai dit.

Jn 15, 26-27 :

26 Lorsque viendra le Paraclet, que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité, qui vient du Père, il me rendra témoignage.

27 Mais vous aussi, vous témoignerez, parce que vous êtes avec moi depuis le commencement.

Jn 16, 7-15 :

7 Cependant je vous dis la vérité : c'est votre intérêt que je parte ; car si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas vers vous ; mais si je pars, je vous l'enverrai.

8 Et lui, une fois venu, il établira la culpabilité du monde en fait de péché, en fait de justice et en fait de jugement

9 de péché, parce qu'ils ne croient pas en moi ;

10 de justice, parce que je vais vers le Père et que vous ne me verrez plus ;

11 de jugement, parce que le Prince de ce monde est jugé.

12 J'ai encore beaucoup à vous dire, mais vous ne pouvez pas le porter à présent.

13 Mais quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous guidera dans la vérité tout entière ; car il ne parlera pas de lui-même, mais ce qu'il entendra, il le dira et il vous expliquera les choses à venir.

14 Lui me glorifiera, car c'est de mon bien qu'il recevra et il vous l'expliquera.

15 Tout ce qu'a le Père est à moi. Voilà pourquoi j'ai dit que c'est de mon bien qu'il reçoit et qu'il vous expliquera.

i) Une transformation kénotique de la personne humaine

D'abord, il nous semble essentiel de souligner l'extrême importance que Merton accorde au caractère kénotique de la transformation de la personne dans ce cadre de réflexion bouddhiste zen. Il s'agit de notre **quatorzième constat**. Même si Merton avait mentionné les traits kénotiques de la *metanoia* chrétienne dans les deux précédents volets de la recherche, dans le présent volet, il y insiste de façon étonnante :

- en s'appuyant à quatre reprises sur l'extrait épistolaire de Paul aux Philippiens (*Ph* 2, 5-11) qui insiste sur la kénose même du Christ;
- en exploitant avec force l'analogie entre le vide absolu du *sunyata* et le rien recherché par Jean de la Croix;
- et en mettant en relief l'extrême importance du « non moi » et du « non-mental » dans le bouddhisme zen.

Que ce soit dans l'herméneutique mertonienne du bouddhisme zen ou du christianisme, l'évidement de soi, dans toute sa radicalité et sa profondeur, constitue un pôle essentiel à la transformation de la personne humaine tel que la conçoit Merton. En effet, selon lui, seul cet évidement de soi peut rendre possible l'ouverture à l'infini/Infini chez les uns, c'est le zéro = l'infini de D. T. Suzuki, et l'ouverture à la Lumière divine chez les autres, c'est le *todo y nada* de Jean de la Croix.

Si Merton insiste sur l'exigence de cet évidement de soi dans le cadre de chacun de ces deux horizons spirituels, il les distingue cependant l'un de l'autre en précisant les caractères existentiel et ontologique propres aux uns, et les caractères théologique et relationnel propres aux autres. Il s'agit de notre **quinzième constat**. Constat qui nous permet de préciser l'apport unique du divin dans le processus de transformation humaine des chrétiens. Chez ces derniers, Dieu demeure l'ultime maître d'œuvre de la transformation en profondeur de la personne humaine, même si l'humain est appelé à Lui offrir toute sa collaboration, tout comme nous l'avons souligné aux précédents volets de la recherche.

ii) Une traversée de la souffrance aussi importante que l'évidement de soi

Même si Merton a abordé la réalité de la croix dans les deux précédents volets de la recherche, c'est dans le cadre de ses écrits sur le bouddhisme zen, et plus spécifiquement

dans son « Introduction » à *The Golden Age of Zen* (1967)¹ que Merton écrit ses plus belles pages sur la place et le sens de la croix dans l'expérience spirituelle chrétienne. Il s'agit de notre **seizième constat**. S'appuyant sur la réflexion de l'apôtre Paul aux Corinthiens (1 Co 1, 17-25)², Merton y oppose sagesse humaine et divine, et y affirme avec force, fermeté, grande conviction et clarté, l'extrême importance pour le chrétien en chemin de transformation vers la renaissance, d'entrer dans l'expérience de la croix, en et avec le Christ crucifié. En effet, souligne Merton, il est impossible pour le chrétien de renaître avec le Christ, s'il ne meurt pas avec Lui. Passer par la croix du Christ devient alors, dans cet extrait mertonien, aussi important que se voir vidé de soi-même, et constitue une condition essentielle à la nouvelle naissance dans l'Esprit. C'est notre **dix-septième constat**. Aussi, est-ce dans ce contexte très précis, que Merton donne à Ga 2, 20a toute sa portée. D'abord en le situant, pour une très rare fois dans ses écrits, dans le contexte du verset qui le précède, dans lequel Paul affirme : « je suis crucifié avec le Christ » (Ga 2, 19b)³. Ensuite, en s'appuyant de surcroît sur d'autres versets pauliniens très proches de Ga 2, 19b par leur contenu (1 Co 2, 2; Ga 6, 14).

Si, dans «A Christian Looks at Zen» (1966), Merton met en évidence avec une rare clarté, la centralité de la croix du Christ dans la vie chrétienne, il n'hésite pas à rapprocher de cette expérience chrétienne, l'expérience bouddhiste de la « Grande mort » (*Great Death*) et l'invitation similaire faite aux disciples de Bouddha de plonger en cette « Grande

¹ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», J. C. H. WU. *The Golden Age of Zen*, [...], 1967 (1966), p. 1-28.

² 1 Co 1, 17-25 :

17 Car le Christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais annoncer l'Évangile, et cela sans la sagesse du langage, pour que ne soit pas réduite à néant la croix du Christ.

18 Le langage de la croix, en effet, est folie pour ceux qui se perdent, mais pour ceux qui se sauvent, pour nous, il est puissance de Dieu.

19 Car il est écrit : Je détruirai la sagesse des sages, et l'intelligence des intelligents je la rejetterai.

20 Où est-il, le sage ? Où est-il, l'homme cultivé ? Où est-il, le raisonneur de ce siècle ? Dieu n'a-t-il pas frappé de folie la sagesse du monde ?

21 Puisqu'en effet le monde, par le moyen de la sagesse, n'a pas reconnu Dieu dans la sagesse de Dieu, c'est par la folie du message qu'il a plu à Dieu de sauver les croyants.

22 Alors que les Juifs demandent des signes et que les Grecs sont en quête de sagesse, nous proclamons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens,

24 mais pour ceux qui sont appelés, Juifs et Grecs, c'est le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu.

25 Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes.

³ Cette subdivision de Ga 2, 19 en Ga 2, 19 a et b est présentée et commentée dans S. LÉGASSE. « Commentaire : la justification 2, 15-21 », *L'Épître de Paul aux Galates*, coll. « *Lectio Divina, Commentaires* », n° 9, Paris, Cerf, 2000, p. 189 ss.

mort » et de se laisser transformer par elle, pour atteindre la sagesse dans l'amour. Pour les chrétiens comme pour les bouddhistes, la souffrance acceptée et traversée porte de réelles promesses et semences de « vie nouvelle ».

iii) Un cœur fixé sur la kénose du Christ (*Ph 2, 5-11*)

Dans la foulée de cette transformation humaine de type kénotique, il nous semble pertinent d'ajouter l'invitation pressante que Merton fait aux chrétiens, non seulement de s'inspirer de la kénose du Christ, mais également de la contempler longuement et d'y participer. À cet égard, la suite du Christ, dans les écrits mertonniens sur le bouddhisme zen, revêt un aspect tout particulier, en cette union au Christ vidé de lui-même qu'elle propose, et en l'insistance qui y est accordée à *Ph 2, 5-11*. Ce sont nos **dix-huitième et dix-neuvième constats**.

iv) Une renaissance au cœur d'une expérience d'illumination

Alors que Merton a richement creusé l'expérience spirituelle chrétienne dans ses écrits sur le monachisme chrétien et la foi chrétienne, dans ceux consacrés au bouddhisme zen, et plus spécifiquement dans «*Transcendent Experience*» (1966), Merton met en relief l'universalité de l'expérience d'illumination, qui peut prendre les noms de *Sapientia*, *Sophia* ou *Prajna* dépendant des univers spirituels, et les fruits de transformation en profondeur de la personne humaine qui lui sont nécessairement associés. Ce sont nos **vingtième et vingt et unième constats**.

Ce faisant, Merton affirme l'impossible transformation en profondeur de la personne humaine ou son impossible renaissance, hors de cette expérience d'illumination propre à toutes expériences de transcendance, que cette illumination soit bouddhiste ou chrétienne. De ce fait, Merton attire l'attention de ses lecteurs sur l'extrême importance de l'expérience de transcendance dans l'expérience spirituelle. Il s'agit de notre **vingt-deuxième constat**. Pour entrer dans sa pleine fécondité, toute expérience spirituelle doit donc obligatoirement conduire l'humain à une expérience de transcendance. Et c'est par le biais de cette expérience de transcendance que la personne humaine peut se voir vidée d'elle-même, peut assister à la désintégration de son *ego* et accéder à « plus » qu'elle-

même. Une telle renaissance ou « nouvelle naissance », dans les suites d'une illumination, rejoint en quelque sorte, dans son principe général, la définition que fait Bernard Lonergan de la conversion en générale et de la conversion religieuse en particulier. Ce dernier, affirmant dans un premier temps, que toute conversion implique une volte-face, c'est-à-dire un passage d'un horizon à l'autre, et un nouveau commencement¹, et définissant dans un second temps, la conversion religieuse comme : « le fait d'être saisi par la préoccupation ultime. Elle consiste à se mettre à aimer d'un amour transmondain (other-worldly falling in love), à s'abandonner de manière totale et permanente, sans condition, sans restriction et sans réserve. ²»

v) Vers l'accomplissement humain dans la Compassion et l'Amour

Tout comme nous l'avons observé dans les deux précédents volets de la recherche, en ce présent volet, nous constatons à nouveau que l'humain, en ce chemin de transformation personnelle que lui offrent le bouddhisme zen et le christianisme, tend vers son accomplissement comme personne humaine. Il s'agit de notre **vingt-troisième constat**. C'est entrer dans la compassion/Compassion et devenir compassion/Compassion, s'il est bouddhiste. C'est entrer dans l'amour/Amour et devenir amour/Amour, s'il est chrétien. Dans le cadre de ces deux univers spirituels, l'humain est donc appelé à se dépasser, c'est-à-dire à dépasser ce qui n'est qu'apparent, éphémère et superficiel en lui et autour de lui, pour naître à de nouvelles dimensions de lui et de la réalité, qui lui donneront accès à sa pleine humanité et maturité. Sous cet aspect de l'entrée en sa pleine humanité par la voie du dépassement de soi, nous ne pouvons que faire le lien à nouveau avec la vision lonergannienne de la conversion en générale et des conversions intellectuelle, morale, affective et religieuse axées sur le dépassement de soi³, et faire le lien avec l'application qu'en fait Walter Conn dans : *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender* (1986).

¹ B. J. F. LONERGAN. « Conversion et désintégration », *Pour une méthode en théologie*, [...], 1978 (1972), p. 272.

² B. J. F. LONERGAN. « Conversion et désintégration », *Pour une méthode en théologie*, [...], 1978 (1972), p. 275.

³ B. J. F. LONERGAN. « Conversion et désintégration », *Pour une méthode en théologie*, [...], 1978 (1972), p. 272-280.

vi) Vers une radicalisation des propos de Merton sur la conversion chrétienne

Dans l'ensemble, ces divers accents placés, soit sur la kénose humaine, soit sur la kénose du Christ, soit sur la renaissance dans l'illumination, laissent percevoir ce qui nous semble être une radicalisation et un approfondissement des propos mertonniens sur la conversion chrétienne. Il s'agit de notre **vingt quatrième constat**. Comme si, en ce nouvel environnement culturel et spirituel que lui offrait le bouddhisme zen, et en cette ouverture inespérée sur la mystique chrétienne apophatique et sur la mystique eckhartienne qu'il favorisait, Merton dirigeait toute son attention sur ce qu'il considère constituer **l'essentiel de la conversion chrétienne : la kénose humaine dans la kénose du Christ et la renaissance chrétienne au cœur d'une réelle « illumination »**. Comme si la radicalité et la profondeur de l'expérience bouddhiste zen permettait à Merton, non seulement de rappeler à ses coreligionnaires l'existence d'une telle radicalité et profondeur dans l'expérience chrétienne, mais également, lui permettait de les inviter à oser une telle radicalité et une telle profondeur. Comme si Merton laissait sous-entendre que hors d'une telle radicalité et profondeur, il ne pouvait y avoir de réelle conversion. Cette insistance de Merton sur la radicalité et la profondeur de la conversion chrétienne constitue un **cinquième apport** de la théologie mertonnienne de la conversion chrétienne. En cette radicalité et cette profondeur, Merton annonçait, dans une certaine mesure, les propos du philosophe et théologien Bernard Lonergan pour qui toute conversion, de quelle nature qu'elle soit, implique cette double dimension de profondeur : Lonergan parle de verticalité et de radicalité, il parle de volte-face ouvrant sur un nouveau commencement¹.

¹ B. J. F. LONERGAN. « Conversion et désintégration », *Pour une méthode en théologie*, [...], 1978 (1972), p. 272.

Lonergan précise ainsi ce qu'il entend par les notions de verticalité et de volte-face. Commentant les propos de J. de Finance, il écrit : « Joseph de Finance a établi une distinction entre l'exercice horizontal et l'exercice vertical de la liberté. L'exercice horizontal est la décision ou le choix qui se fait à l'intérieur d'un horizon déterminé ; l'exercice vertical est l'ensemble des jugements et des décisions grâce auxquels nous passons d'un horizon à l'autre. Ces exercices verticaux de la liberté peuvent former une séquence telle que, dans chaque cas, le nouvel horizon, quoique notablement plus profond, plus large et plus riche, restera néanmoins en continuité avec l'ancien et s'avérera un développement à partir des potentialités de ce dernier. Mais il arrive également que le passage d'un horizon à l'autre entraîne une volte-face ; le nouvel horizon surgit de l'ancien, mais en répudiant certains de ses traits caractéristiques ; il inaugure une nouvelle séquence qui peut révéler une profondeur, une largeur et une richesse de plus en plus grandes. Cette volte-face et ce nouveau commencement constituent ce que l'on entend par conversion. »

6.3.6 La transformation en profondeur de la personne humaine en fonction des cinq composantes de la triple clé biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a : son articulation à travers la métaphore des « vrai et faux moi »

Dans le présent volet de la recherche, tout comme nous avons pu l'observer pour le précédent, Merton se plaît à exploiter sa métaphore des « vrai et faux moi », le « faux moi » y prenant très souvent le nom d'*ego*, et le « vrai moi », celui de « personne ». Tout comme nous l'avons constaté au volet précédent de la recherche, Merton reprend la triple clé biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a dans le cadre de son exploitation de la métaphore des « vrai et faux moi ». Il la reprend en 14 des documents sélectionnés pour ce volet de la recherche¹. Il s'agit de notre **vingt-cinquième constat**, par lequel se voit vérifié à nouveau, le quatrième volet de notre seconde hypothèse touchant l'actualisation de la triple clé biblique dans le cadre de l'exploitation faite par Merton, de la métaphore des « vrai et faux moi ». Pour fins de démonstration, nous reprenons brièvement chacune des composantes de la triple clé biblique pour dégager la façon dont Merton l'actualise dans de cadre de son exploitation de la métaphore des « vrai et faux moi », pour signaler la façon dont il l'applique, en ce nouvel environnement culturel qu'offre le bouddhisme zen, et pour souligner quelques facettes de la contribution de cette métaphore à la théologie de la conversion chrétienne chez Merton.

i) Le renoncement à soi et la métaphore des « vrai et faux moi »

Pour les bouddhistes comme pour les chrétiens, le renoncement pour les uns, et le renoncement à soi pour les autres, prend le visage du renoncement à son « faux moi », à son *ego*, dans le cadre de l'exploitation que fait Merton de la métaphore des « vrai et faux moi ». L'importance du renoncement à ce « faux moi » chez Merton est tel, qu'il est présent en 13 des 14 documents du présent volet de la recherche, qui exploitent cette métaphore. Or, dans la pensée mertonienne, ce « faux moi » symbolise, tant chez les bouddhistes que chez les chrétiens, tout ce qui fait obstacle à l'entrée en leur « vrai moi ».

¹ Le lecteur est invité à consulter l'Annexe n° 4 : Tableau de l'utilisation de la métaphore des « vrai et faux moi » pour chacune des cinq composantes des trois clés bibliques de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a, pour les écrits mertonniens des second et troisième volets de la recherche qui exploitent cette métaphore. Il est important de noter ici que quatre de ces 14 documents sont extraits du recueil de textes publiés sous le titre de : *Zen and the Birds of Appetite* (1968), et que nous les avons considérés comme un seul document, dans notre liste de matériel retenu pour ce volet de la recherche et présenté à l'Annexe n° 2.

Plus spécifiquement, et tout spécialement en ce contexte de réflexion sur le bouddhisme zen, ce « faux moi » fait référence à l'illusion et à l'illusoire sur lequel se construit et se vit l'humain. Il s'agit de cette illusion que la personne humaine considère et traite à tort comme son « vrai moi », d'où l'importance de s'engager dans le processus de conversion pour faire le passage du « faux moi » au « vrai moi ».

ii) La prise de la croix et la métaphore des « vrai et faux moi »

Renoncer à son « faux moi », à ce que l'humain croit faussement mais fermement être son « vrai moi », est source, pour la personne humaine, bouddhiste ou chrétienne, d'une extrême souffrance. Or les caractères aigus et extrêmes de cette souffrance l'apparentent à celle d'une mort, et se voient représentés chez les chrétiens par le symbole et la réalité de la croix. Merton n'hésite cependant pas à l'appliquer à l'expérience de transformation de la personne vécue dans le bouddhisme. Cette souffrance, propre au mourir à son *ego* dans le bouddhisme zen et dans le christianisme, est présente en trois des 14 documents exploitant cette métaphore des « vrai et faux moi ».

iii) La suite du Christ et la métaphore des « vrai et faux moi »

Même si nous avons constaté dans le précédent volet de cette recherche, que Merton appliquait sa métaphore des « vrai et faux moi » à la suite du Christ – Merton y identifiant « vrai moi » et Christ vivant dans la personne –, il nous a été impossible, dans le présent volet de la recherche, de détecter quelque application que ce soit de cette métaphore, à la suite du Christ. Même si Merton y a effectivement abordé la réalité de la suite du Christ, il demeure réservé quant à son articulation en fonction de la métaphore des « vrai et faux moi ». Une telle observation de notre part ne nous étonne pas, dans le contexte où il semble beaucoup moins évident d'articuler cette « suite du Christ », que les quatre autres composantes de la triple clé biblique, en fonction de cette métaphore des « vrai et faux moi ».

iv) La nouvelle naissance et la métaphore des « vrai et faux moi »

Que ce soit dans le bouddhisme zen ou dans le christianisme, les disciples de Bouddha et les disciples du Christ sont appelés, en mourant à leur *ego*, à naître à leur « vrai moi », ce « vieil homme » des bouddhistes, cet « homme nouveau » des chrétiens, par le biais de l'éveil ontologique chez les uns, et de la prise de conscience du Dieu vivant en eux, chez les autres. Dans la pensée mertonienne, naître à ce « vrai moi » constitue la pierre angulaire de ce long processus de transformation en profondeur de la personne humaine auquel convient tant le bouddhisme zen que le christianisme. Merton le mentionne en six des 14 documents de ce présent volet de recherche exploitant cette métaphore. Ce faisant, nous pouvons étendre à la nouvelle naissance cette application de la métaphore mertonienne des « vrai et faux moi ».

v) La nouvelle identité et la métaphore des « vrai et faux moi »

Mourant à leur « faux moi », naissant à leur « vrai moi », bouddhistes et chrétiens sont invités à laisser grandir en eux ce « vrai moi », fondement de leur « identité véritable ». Aussi, en chemin de transformation de leur personne, les uns pourront devenir transparents à la lumière et à la sagesse de la *prajñā*, alors que les autres pourront devenir transparents à l'Esprit du Christ les habitant. En liant ainsi « vrai moi » et « identité véritable » en cinq des 14 documents dans lesquels Merton exploite sa métaphore des « vrai et faux moi », ce dernier enrichit d'autant, l'usage qu'il fait de cette métaphore, nous permettant de l'appliquer de façon encore plus satisfaisante au processus de transformation complète de la personne.

vi) Au-delà des « vrai et faux moi » : le « non moi »

Le nouvel environnement culturel que le bouddhisme zen offre à Merton lui a permis, en cette réalité bouddhiste du « non moi », d'être confronté à un nouveau concept très riche de sens pour sa propre réflexion sur la transformation de la personne humaine. Merton semble avoir pris plaisir à exploiter cette réalité du « non moi ». Nous ne pouvons nous empêcher de rapprocher ce « non moi », des « vrai et faux moi » mertonniens, même s'il ne fait pas partie de cette métaphore, et ce, à cause du fort pouvoir évocateur inhérent à

ce « non moi », dans le cadre de notre réflexion sur la conversion chrétienne. En effet, en ce « non moi », il est possible de trouver une autre façon d'exprimer la radicalité et la profondeur à laquelle convie la conversion chrétienne, puisque, utilisé en contexte chrétien et eckhartien, comme le fait Merton, il peut vouloir dire que le chrétien est même appelé à mourir à son « vrai moi », ce qu'affirme d'ailleurs Merton, afin de laisser à Dieu toute la place pour être Dieu en lui. C'est le message de Maître Eckhart aux chrétiens d'aujourd'hui, un message remis à jour par le biais de l'herméneutique mertonienne de l'expérience bouddhiste zen. Cette invitation à entrer dans le « non moi » contribue à une meilleure saisie de la profondeur et de la radicalité de la conversion chrétienne et l'enrichit grandement. Il s'agit d'un apport évident de la réflexion de Merton à la conversion chrétienne qui se situe dans la ligne de la radicalisation des propos mertonniens sur la conversion chrétienne et du cinquième apport de la théologie mertonienne de la conversion.

vii) La métaphore des « vrai et faux moi » : une métaphore à portée universelle

Comme nous pouvons le constater, les écrits mertonniens sur le bouddhisme zen abondent dans leur exploitation de la métaphore des « vrai et faux moi ». Il s'agit de notre **vingt-sixième constat**, qui confirme, comme nous l'avons souligné précédemment les observations de A. Carr¹. La simplicité langagière de cette métaphore, articulée autour des deux seules réalités du « vrai moi » et du « faux moi », sa neutralité langagière qui lui permet, comme nous venons de le constater, de s'adapter et de convenir à des univers spirituels fort variés, tel le bouddhisme zen et le christianisme, et l'attrait évident qu'exercent ces réalités du « vrai moi » et du « faux moi » dans cet univers mental contemporain marqué par le souci d'authenticité et de réalisation de soi² nous permettent :

¹ A. CARR. «The Wisdom of the Self: Learning from the East», *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, [...], 1988, p. 75-95.

² L'importance de cet accomplissement et dépassement de soi dans l'univers mental contemporain est attestée par W. Conn dans le premier chapitre de son livre *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*. L'auteur y aborde cette réalité de façon plus explicite dans la section «Self-fulfillment, Self-sacrifice, and Self-transcendence», *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, New York/Mahwah, Paulist Press, 1986, p. 19-25.

- d'accorder à cette métaphore des « vrai et faux moi » une portée universelle, il s'agit de notre **vingt-septième constat**;
- et de la considérer comme un puissant support langagier, au service de la transformation en profondeur de la personne humaine, il s'agit du **sixième apport** de la théologie mertonienne de la conversion chrétienne.

En résumé : quelques points saillants

Aux termes de cette analyse et discussion des résultats, il nous importe de dégager de l'ensemble de nos observations, celles qui nous semblent caractériser avec le plus de justesse la réflexion mertonienne sur la transformation de la personne humaine, telles qu'elles se dégagent des écrits de Merton sur le bouddhisme zen.

i) Les écrits mertonniens sur le bouddhisme zen : une occasion pour Merton de radicaliser ses propos sur la conversion chrétienne

Dans un premier temps, il nous semble important de revenir sur le fait que le bouddhisme zen, par la nature de l'expérience spirituelle qu'il propose à ses adeptes – entrée dans le « vide » et le « non moi », saisie de la réalité dans ce qu'elle est et expérience à l'état pur –, offre à Merton une occasion inespérée pour souligner la radicalité et la profondeur de transformation de la personne à laquelle convie le christianisme. Aussi et ainsi, est-ce dans ce contexte bouddhiste zen que d'une part, Merton souligne avec le plus de clarté et de fermeté, le caractère kénotique de la transformation de la personne inhérent à la conversion chrétienne, et que d'autre part, il insiste avec vigueur pour que les chrétiens méditent, contemplent, imitent et suivent le Christ dans sa propre kénose (*Ph 2, 5-11*).

ii) Les écrits mertonniens sur le bouddhisme zen : une occasion pour Merton de faire avancer dans la saisie de ce qu'est la « nouvelle naissance »

Dans un deuxième temps, il nous apparaît essentiel de rappeler l'importance que Merton accorde à l'expérience de transcendance sous-tendant les divers univers spirituels, à cause des fruits de transformation de la personne et des fruits de renaissance dont une telle expérience est à l'origine. Ce faisant, Merton lève le voile sur le phénomène de la « nouvelle naissance », en la situant dans la sphère d'un type d'expérience particulière : celle qui amène la personne humaine à faire l'expérience du « < Transcendant >, de

l'« Absolu » ou de « Dieu », non tant comme objet que comme Sujet¹», et à s'ouvrir à un au-delà d'elle-même, à la source de son « identité véritable ». Dans ce contexte du lien explicite que Merton établit entre la « nouvelle naissance » et l'expérience de transcendance, «*Transcendent Experience*» (1966), nous apparaît constituer une référence de premier plan pour approfondir la saisie de la seconde clé biblique de *Jn 3, 7*.

iii) Les écrits mertonniens sur le bouddhisme zen : une occasion de vérifier et d'avancer dans la vérification de nos hypothèses de recherche

Dans un troisième temps, il nous semble pertinent, dans le cadre de l'analyse des résultats propres à ce troisième volet de notre recherche, de souligner que nous sommes en mesure de valider les troisième et quatrième volets de notre deuxième hypothèse. Le troisième volet touchant la reprise par Merton de la triple clé biblique de *Mc 8, 34; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a* dans ses écrits sur le bouddhisme zen. Le quatrième volet touchant l'actualisation par Merton de cette triple clé biblique dans le cadre de son exploitation de la métaphore des « vrai et faux moi ». De plus, nous avons avancé dans la vérification de nos première et troisième hypothèses. La première affirmant, en cette triple clé biblique de *Mc 8, 34; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a*, l'existence d'une clé de lecture théologique de la conversion chez Merton. La troisième, annonçant chez Merton, l'existence d'une théologie de la conversion.

iv) Les écrits mertonniens sur le bouddhisme zen : une occasion d'élargir à d'autres horizons spirituels l'appel à la conversion

Dans un quatrième temps, il nous apparaît opportun de préciser qu'en son ouverture au bouddhisme zen et à cause de ces multiples analogies dans le cadre desquelles Merton rapproche les expériences bouddhistes zen et chrétiennes, ce dernier laisse soupçonner l'existence, en d'autres sphères religieuses et en d'autres champs d'expériences

¹ T. MERTON. « L'expérience transcendante », *Zen, Tao et Nirvâna*, [...], 1970, p. 87. Il s'agit de la version française de «*Transcendent Experience*», *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968 (1966), p. 71.

spirituelles, d'un même appel à s'engager dans un processus de transformation en profondeur de la personne humaine¹.

¹ Merton met en relief cette possible dimension universelle inhérente au processus de transformation humaine, tout particulièrement présent dans les « Préfaces » qu'il a écrites en guise d'introduction aux traductions japonaises de *The Seven Storey Mountain* (August 1963), *Seeds of Contemplation* (March 1965), *Thoughts in Solitude* (March 1966), et de *The New Man* (October 1967), ainsi que dans une réflexion très élogieuse de la pensée oroginale d'un psychanalyste persan soufi, Reza Arasteh, intitulée «Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy'» (1968).

À titre d'exemple, nous présentons quelques extraits de ces écrits, parmi les plus représentatifs.

Dans sa «Preface» à *The Seven Storey Mountain* (August 1963), Merton écrit :

«I have always believed and continue to believe that faith is the only real protection against the absorption of freeDom and intelligence in the crass and thoughtless servitude of mass society. Religious faith, and faith alone, can open the inner ground of man's being to the liberty of the sons of God, and preserve him from the surrender of his integrity to the seduction of a totalitarian life. The reason for this is that no matter what man thinks, his thought is based on a fundamental belief of some sort. If his belief is in slogans and doctrines which are foisted on him by a political or economic ideology, he will surrender his inmost truth to an exterior compulsion. If his belief is a suspension of belief, and an acceptance of physical stimulation for its own sake, he still continues to 'believe' in the possibility of some rational happiness to be attained in this manner. Man must believe in something, and that in which he believes becomes his god. To serve some material or human entity as one's god is to be a slave of that which perishes, and thus to be a slave of death, sorrow, falsehood, misery. **The only true liberty is in the service of that which is beyond all limits, beyond all definitions, beyond all human appreciation : that which is All, and which therefore is no limited or individual thing : the All is no-thing, for if it were to be a single thing separated from all other things, it would not be All. This precisely is the liberty I have always sought : the freeDom of being subject to no-thing and therefore to live in All, through All, for All, by Him who is All.**»

T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The Seven Storey Mountain*, August 1963», *Introductions East & West*, [...], 1981, p. 44. Les mises en relief l'ont été par l'auteur de la présente recherche.

Dans sa «Preface» à *Seeds of Contemplation* (March 1965), Merton écrit :

«To read this book one does not need to be a Christian : it is sufficient that one is a man, and that he has in himself the instinct for truth, the desire of that freeDom from limitation and from servitude to external things which St. Paul calls the "servitude of corruption" and which, in fact, holds the whole world of man in bondage by passion, greed, the lust for sensation and for individual survival, as though one could become rich enough, powerful enough and clever enough to cheat death. [...]

On the contrary without wisDom, without the intuition and freeDom that enable man to return to the root of his being, science can only precipitate him still further into the centrifugal flight that flings him, in all his compact and uncomprehending isolation into the darkness of outer space without purpose and without objective.»

T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *Seeds of Contemplation*, March 1965», *Introductions East & West*, [...], 1981, p. 71-72. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

Dans sa «Preface» à *The New Man*, (October 1967), Merton écrit :

«'You must be born again!'

These mysterious and challenging words of Jesus Christ reveal the inner meaning of Christianity as life and dynamism. **More than that, spiritual rebirth is the key to the aspirations of all the higher religions.** By "higher religions" I mean those which, like Buddhism, Hinduism, Judaism, Islam and Christianity, are not content with the ritual tribal cults rooted in the cycle of the seasons and harvests. These "higher religions" answer a deeper need in man: a need that cannot be satisfied merely by the ritual celebration of man's oneness with nature – his joy in the return of spring! Man seeks to be liberated from mere natural necessity, from servitude to fertility and seasons, from the round of birth,

v) Les écrits mertonniens sur le bouddhisme zen : la portée universelle de la métaphore des « vrai et faux moi »

Dans un cinquième temps, il ne nous semble pas superflu, compte tenu de l'importance de la métaphore des « vrai et faux moi » dans l'œuvre de Merton et de sa puissance évocatrice, de souligner à nouveau la portée universelle de cette métaphore dont la neutralité langagière permet de rejoindre l'humain quelque soit l'univers spirituel et religieux auquel il appartient, comme nous avons pu le constater dans le cadre des expériences bouddhiste et chrétienne.

vi) Les écrits mertonniens sur le bouddhisme zen : l'importance de «A Christian Looks at Zen» (1966)

Enfin, dans un sixième temps, nous nous devons de souligner l'apport unique de «A Christian Looks at Zen» (1966) dans le cadre de ce troisième volet de notre recherche. D'abord, parce que Merton y présente un excellent et complet résumé de son herméneutique du bouddhisme zen. Ensuite, parce que Merton y précise sa propre grille de lecture du bouddhisme zen, centrée sur l'expérience spirituelle et le dégagement des analogies qui se suggèrent et se proposent entre les expériences bouddhistes zen et chrétiennes. Puis, parce que Merton y articule avec le plus de netteté, sa réflexion sur le bouddhisme zen, en fonction de la triple clé biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a et de leur cinq composantes. Enfin, parce que Merton y livre ses plus belles réflexions théologiques sur le sens et la place de la souffrance dans l'expérience spirituelle chrétienne. Notre mise en valeur de cette publication de Merton et le dégagement de son importance pour une saisie juste de la théologie de la conversion chez Merton, dans ce

growth and death. Man is not content with slavery to need: making his living, raising his family, and leaving a good name to his posterity. **There is in the depths of man's heart a voice which says "You must be born again."**»

T. MERTON. «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967», *Introductions East & West*, [...], 1981, p. 110. Les mises en relief l'ont été par l'auteur de la présente recherche.

Enfin, dans « *Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy'* », Merton affirme clairement :

«The notion of "rebirth" is not peculiar to Christianity. In Sufism, Zen Buddhism and in many other religious or spiritual traditions, emphasis is placed on the call to fulfill certain obscure yet urgent potentialities in the ground of one's being, to "become someone" that one already (potentially) is, the person one is truly meant to be. Zen calls this awakening a recognition of "your original face before you were born".»

T. MERTON. «*Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy'*», *Monastic Studies*, vol. 6, 1968, p. 89. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

nouveau cadre de réflexion que représente le bouddhisme zen, constitue une **cinquième contribution de notre recherche.**

Conclusion à la seconde partie : vérification des hypothèses, apports mertonniens, contributions de la recherche et nouveaux constats

Introduction

À cette étape de notre recherche et avant d'ouvrir sur une discussion plus générale et large de nos résultats, il nous semble important de faire le point sur nos principales avancées. En confirmant d'abord, très brièvement, la vérification de nos trois hypothèses de recherche. En procédant ensuite, à un bref retour sur les principaux apports de la théologie mertonienne de la conversion chrétienne. Puis, en soulignant à nouveaux quelques unes des principales contributions de notre recherche. Enfin, en mettant en évidence quelques nouveaux constats propres à cette recherche.

i) La vérification des hypothèses de recherche

Aux termes de cette seconde partie de notre recherche, dans laquelle nous avons démontré d'une part, la reprise par Merton de la triple clé biblique de *Mc 8, 34*; *Jn 3, 7* et *Ga 2, 20a* à l'intérieur des divers ancrages de son horizon théologique que sont le monachisme chrétien occidental, la foi chrétienne occidentale dans et pour le monde contemporain à Merton et le bouddhisme zen, et dans laquelle nous avons démontré d'autre part, son actualisation, dans le cadre de son exploitation de la métaphore des « vrai et faux moi » (seconde hypothèse), nous sommes maintenant en position d'affirmer sans hésitation et de façon non équivoque :

- que les versets bibliques de *Mc 8, 34*; *Jn 3, 7* et *Ga 2, 20a* offrent une clé de lecture théologique de la conversion chez Merton (première hypothèse) ;
- que Merton a développé une théologie de la conversion chrétienne (troisième hypothèse).

De ce fait, il nous est possible de prétendre à la parfaite vérification de nos première et troisième hypothèses de recherche. Merton a donc effectivement développé une théologie de la conversion. Et les versets bibliques de *Mc 8, 34*; *Jn 3, 7* et *Ga 2, 20a* offrent une réelle clé de lecture théologique de la conversion chez Merton. Une clé qui s'avère être très fonctionnelle, en sa capacité de ramasser l'essentiel de la réflexion mertonienne sur

la conversion chrétienne, autour de trois très courts passages bibliques. Il s'agit des **deux principales contributions de notre recherche**. Des contributions qui favorisent :

- une meilleure saisie de l'homme Merton et de son œuvre, en sa préoccupation centrale, toute dirigée vers la conversion chrétienne qui engage la transformation en profondeur de la personne humaine ;
- et une meilleure saisie de la pensée mertonienne sur la conversion chrétienne, et la transformation en profondeur de la personne humaine qu'elle implique, clairement articulée autour des trois versets bibliques de *Mc 8, 34*; *Jn 3, 7* et *Ga 2, 20a* et de leur cinq composantes : le renoncement à soi, la prise de la croix, la suite du Christ, la nouvelle naissance et la nouvelle identité « en Christ ».

ii) Les principaux apports de la réflexion mertonienne sur la conversion chrétienne

Un examen minutieux et rigoureux des écrits mertonniens, à travers la triple clé biblique de *Mc 8, 34*; *Jn 3, 7* et *Ga 2, 20a*, nous a permis de dégager de très nombreux constats pour chacun des trois volets de notre recherche (N = 13 pour le premier volet ; N = 24 pour le second volet ; N = 27 pour le troisième volet). De ces 64 constats ou traits descripteurs de la théologie de la conversion chez Merton, nous avons été en mesure de dégager quelques six traits dominants, qui nous semblent constituer autant d'apports significatifs de la réflexion mertonienne sur la réalité de la conversion chrétienne, et la transformation humaine qu'elle sous-tend. Ces apports, issus soit de l'un et/ou l'autre des volets de la recherche, touchent :

- à l'articulation de la théologie mertonienne de la conversion chrétienne autour de la triple clé biblique de : *Mc 8, 34*; *Jn 3, 7* et *Ga 2, 20a* et de leur cinq composantes (volets 1, 2 et 3 de la recherche) ;
- au lien entre la conversion chrétienne, la complétude humaine et la plénitude du Christ (volet 1 de la recherche) ;
- à la place essentielle de la « nouvelle naissance » dans la conversion chrétienne et au lien très étroit qui lie l'expérience du tomber-en-amour avec Dieu et la conversion

religieuse, et situe cette expérience amoureuse au cœur de l'expérience chrétienne de la « nouvelle naissance » (volet 2 de la recherche) ;

- à la nécessaire expérience de transcendance sous-jacente à la « nouvelle naissance » (volet 3 de la recherche) ;
- au caractère kénotique de la transformation humaine, dans la kénose du Christ (*Ph 2, 5-11*), qui définit la radicalité et la profondeur de la conversion chrétienne (volet 3 de la recherche) ;
- à la portée universelle de la métaphore des « vrai et faux moi », susceptible de rejoindre la sensibilité psychoculturelle de nos contemporains, en recherche d'authenticité et en tension vers l'accomplissement d'eux-mêmes (volets 2 et 3 de la recherche).

Ces six traits nous permettent de brosser la physionomie mertonienne de la conversion chrétienne, axée principalement sur la radicalité et la profondeur du processus de transformation de la personne, sur la « nouvelle naissance » et la quête identitaire. D'abord, elle fait appel à une transformation humaine radicale et en profondeur de type kénotique pour tous les chrétiens, quel que soit leur état de vie comme religieux ou laïc. Ensuite, elle se voit mise en branle dans le cadre d'un type d'expérience spirituelle particulière, à caractère transcendant, susceptible d'ouvrir sur l'expérience d'un véritable tomber-en-amour avec Dieu, considéré comme le pivot central de la « nouvelle naissance » chrétienne. Puis, elle s'inscrit dans cette inlassable quête identitaire de nos contemporains et leur désir, pour certains, de construire un Monde Nouveau. Enfin, elle emprunte, à travers l'exploitation de la métaphore des « vrai et faux moi », un nouveau support langagier. Il s'agit d'un support langagier aux vertus mobilisatrices et au caractère areligieux. Un tel support, par son caractère areligieux, témoigne de l'universalité de cette préoccupation de tout être humain, à passer de son « faux moi » à son « vrai moi », à devenir pleinement lui-même et pleinement humain. Un tel support langagier, en axant sur l'attrait exercé par la réalité du « vrai moi », nourrit la détermination à poursuivre la route, malgré la rudesse et la dureté du parcours pour pouvoir devenir véritablement « soi ».

iii) Les principales contributions de notre recherche

En plus d'avoir posé l'existence d'une théologie de la conversion chez Merton et d'avoir attesté son articulation autour de la triple clé biblique de *Mc 8, 34*; *Jn 3, 7* et *Ga 2, 20a*, notre recherche a rendu possible quelques autres avancées touchant la pensée et les écrits mertonniens. Nous les reprenons.

Quant à la pensée de Merton. Dans le cadre du premier volet de notre recherche consacré au monachisme chrétien occidental, nous avons pu mettre en valeur le contenu d'un matériel audio, resté inexploité à ce jour, et touchant à la vie monastique d'une part, et au vœu de conversion des moeurs d'autre part. Il s'agit d'une **troisième contribution** de notre recherche. Ce faisant, nous avons été en mesure d'élargir et d'enrichir les contours de la réflexion mertonienne sur le vœu de conversion des moeurs, contours qui jusqu'alors s'étaient limités à un *corpus* littéraire de trois articles. Il s'agit d'une **quatrième contribution** de notre recherche.

Quant aux écrits de Merton. Dans le cadre du second volet de notre recherche touchant la foi chrétienne dans et pour le monde contemporain à Merton, nous avons été conduite à voir, en «*Rebirth and the New Man in Christianity*» (1968), la parfaite expression et synthèse de la pensée mertonienne sur la conversion chrétienne, clairement articulée autour de la triple clé biblique de *Mc 8, 34*; *Jn 3, 7* et *Ga 2, 20a*, et nettement fondée bibliquement sur les théologies johannique – avec son accent sur la « nouvelle naissance » –, et paulinienne – avec son accent sur l'« homme nouveau ». Il s'agit d'une **cinquième contribution** de notre recherche. Alors que dans le cadre du troisième volet de notre recherche, consacré au bouddhisme zen, nous avons été amenée à trouver en : «*A Christian Looks at Zen*» (1966), un autre écrit mertonien d'importance, pour exprimer la pensée de Merton sur la conversion chrétienne, avec ses accents insistants sur le caractère kénotique de la transformation humaine inhérente à la conversion chrétienne, et avec son regard serein, posé en vérité sur l'inévitable souffrance propre à tout parcours humain. Il s'agit d'une **sixième contribution** de notre recherche.

iv) De nouveaux constats

Après avoir fait un bref retour sur les principaux apports de la réflexion mertonienne sur la conversion chrétienne et les principales contributions de notre recherche, et considérant les constats propres à chacun des trois volets de notre recherche, il nous est donné de poser trois nouveaux constats. Quant à ce **premier constat**, nous pouvons affirmer que, quel que soit le volet de notre recherche, la préoccupation de Merton pour la conversion chrétienne demeure constante, intense et ardente. Quant à ce **second constat**, nous pouvons avancer que les trois volets de notre recherche se rencontrent dans leur approche de la conversion chrétienne autour du renoncement à soi, de la prise de la croix, de la suite du Christ, de la nouvelle naissance et de la nouvelle identité « en Christ ». Et quant à ce **troisième constat**, nous pouvons affirmer que, si la réflexion mertonienne sur la conversion chrétienne se déploie dans le cadre de chacun des trois volets de la recherche, chacun d'eux offre à Merton la possibilité d'insistances particulières :

- une insistance sur la complétude humaine et sur la plénitude du Christ, dans le premier volet de la recherche ;
- une insistance sur la « nouvelle naissance » en sa dimension de tomber-en-amour avec Dieu, dans le second volet de la recherche ;
- une insistance sur la « nouvelle naissance » en sa dimension d'expérience de transcendance, dans le troisième volet de la recherche ;
- et une insistance sur le caractère kénotique de la transformation humaine dans la kénose du Christ, tel qu'exprimée en *Ph 2*, 5-11, dans le troisième volet de la recherche.

Aussi, il nous est possible d'avancer que chacun des trois volets de la recherche complète de façon unique et inédite la réflexion mertonienne sur la conversion chrétienne, en lui apportant une couleur particulière :

- la couleur de son enracinement et de ses racines dans la tradition chrétienne, dans le premier volet de la recherche ;

- la couleur de l'importance d'une véritable rencontre avec Dieu à l'intérieur de soi, ouvrant sur un tomber-en-amour avec Dieu, typique d'une conversion religieuse, dans le second volet de la recherche ;
- et la couleur de sa radicalité, de sa profondeur et de son caractère universel, dans le troisième volet de la recherche.

Chapitre 7. La théologie de la conversion chez Thomas Merton : l'actualité d'une triple interpellation et son ordonnance au devenir « un humain pleinement et ultimement unifié »

Introduction

Aux termes de cette longue fréquentation de Merton et de son œuvre, nul n'est besoin de rappeler l'importance qu'occupe, dans la vie et les écrits mertonniens, le fait pour tout humain, quel que soit son état de vie et la tradition spirituelle dans laquelle il évolue, d'accéder à sa véritable identité, c'est-à-dire à son « vrai moi ». Il n'est donc pas surprenant de réaliser que la réflexion théologique de Merton autour de la conversion se voit toute imprégnée d'une longue, délicate, minutieuse, incessante et exigeante quête identitaire¹. Et il n'est pas étonnant de constater qu'une telle réflexion théologique, avec sa texture bien particulière, est susceptible d'attirer l'attention de nos contemporains sur d'importantes interpellations. Ce sera l'objet de cette dernière étape de notre réflexion sur la théologie de la conversion chez Merton, de dégager, parmi ces interpellations, celles qui nous paraissent revêtir le plus grand poids d'attraction pour nos contemporains. Nous en avons retenu trois, que nous examinerons successivement. Nous porterons donc notre attention sur : i) l'atteinte de la complétude humaine, ii) l'entrée dans une conscience universelle, iii) et l'accès à la conscience transculturelle, avant de conclure, en affirmant

¹ Rappelons que dès 1949, Merton écrivait dans *Seeds of Contemplation* : «For me to be a saint means to be myself. Therefore the problem of sanctity and salvation is in fact the problem of finding out who I am and of discovering my true self.» T. MERTON. «Things in Their identity», *Seeds of Contemplation*, Norfolk, Connecticut, New Directions, 1949, p. 26. Précisons que Merton a poursuivi sa réflexion dans le même direction en 1962 dans *New Seeds of Contemplation*, ajoutant en cette nouvelle édition de *Seeds of Contemplation* : «Our vocation is not simply to *be*, but to work together with God in the creation of our own life, our own identity, our own destiny. [...] To put it better, we are even called to share with God the work of creating the truth of our identity. [...] To work out our own identity in God, which the Bible calls “working out our salvation,” is a labor that requires sacrifice and anguish, risk and tears. It demands close attention to reality at every moment, and great fidelity to God as He reveals Himself, obscurely, in the mystery of each new situation», avant de conclure : «*The seeds that are planted in my liberty at every moment, by God's will, are the seeds of my own identity, my own reality, my own happiness, my own sanctity*.» T. MERTON. «Things in Their identity», *New Seeds of Contemplation*, New York, A New Directions Book, 1962, p. 32-33. La mise en italique l'a été par Merton et le soulignement par l'auteur de la présente recherche.

Cette réalité de la quête identitaire, si importante et caractéristique de la vie de Merton, a été soulignée par plusieurs chercheurs dont : J. E. BAMBERGER. «The Monk», *Thomas Merton/Monk. A Monastic Tribute*, P. Hart (ed.), *Cistercian Studies Series n° 52*, New Enlarged Edition, Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 1983, p. 37-58; A. CARR. «Introduction», *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988, p. 1-9; E. MALITS. «To Be What I Am: A Critical Appraisal of Thomas Merton», *The Solitary Explorer. Thomas Merton's Transforming Journey*, San Francisco, Harper & Row, 1980, p. 139-156 et W. H. SHANNON. «Self», *The Thomas Merton Encyclopedia*, W. H. Shannon et al. (eds.) Maryknoll, New York, Orbis Books, 2002, p. 417-420.

l'existence en ces trois interpellations, d'une seule interpellation : celle de devenir un « humain pleinement et ultimement unifié ¹ », selon l'expression du psychanalyste Persan, Soufi, Reza Arasteh, dont la pensée a profondément marqué Merton dans sa dernière année de vie (1968).

7.1 Une première interpellation : l'atteinte de la complétude humaine

Introduction

En posant notre regard sur cette première interpellation qui se dégage de notre recherche consacrée à la théologie de la conversion chez Merton, et que nous avons identifiée comme étant la recherche de la complétude humaine, nous ferons ressortir dans les pages suivantes, comment cette recherche de la complétude humaine se présente comme : i) une préoccupation de Merton, ii) une préoccupation mertonienne mise en évidence par les chercheurs, iii) et une préoccupation bien palpable dans la pensée scientifique contemporaine.

7.1.1 La recherche de la complétude humaine : une préoccupation bien présente chez Merton

Dans les écrits mertonniens, cette quête identitaire, à laquelle Merton convie ses confrères, ses coreligionnaires et ses frères et sœurs en humanité, s'exprime d'abord par le biais d'une pressante invitation, adressée aux uns et aux autres, pour qu'ils deviennent des humains « complets ». C'est dans ses audioconférences, archivées sous les titres de *Greek Tragedy* (3-06-1965) et *Chinese Thought* (19-06-1965) et commercialisées sous les

¹ Merton a emprunté à R. Arasteh le concept de «final integration» et les expressions de «fully integrated personality» et de «finally integrated man». R. ARASTEH «Final Integration in the Adult Personality», *American Journal of Psychoanalysis*, vol. xxv, n° 1, 1965, p. 61-73 et *Final Integration in the Adult Personality. A Measure for Health, Social Change, and Leadership*, Leiden, E. J. Brill, 1965, xvii + 404 p. Arasteh utilisant les expressions «fully et finally integrated person», nous avons décidé de conserver les nuances propres à ces deux qualificatifs : *fully* et *finally* et proposons une traduction française inclusive de ces deux particularités, en cette expression « d'humain pleinement et ultimement unifié ». Nous remercions Mme Monique Piché, conseillère en traduction, pour ces judicieux conseils quant à la traduction française de cette expression de «fully et finally integrated man».

titres de : *The Fully Human Being* (1995) et *The Search for Wholeness* (1988)¹, que Merton aborde très explicitement et concrètement cette réalité de la complétude humaine.

S'inspirant de la réflexion de Confucius sur ce que ce dernier identifie à un « humain supérieur », c'est-à-dire un « humain complet », Merton présente à ses auditeurs, comme nous l'avons mentionné au premier volet de notre recherche, les quatre grands pôles de cette complétude humaine que sont :

- l'amour : un amour de compassion, marqué par la profondeur, la sincérité et la décentration de soi ;
- la droiture ou justice : une droiture ouverte sur des actions à poser, parce que ces actions se situent tout simplement dans l'ordre du bien ;
- le rite ou la liturgie, dans son expression relationnelle : relation aux autres – spécialement la relation aux ancêtres – et relation au ciel, avec tout le poids de la symbolique représentée par le mot ciel ;
- la sagesse : une sagesse marquée du sceau de la compréhension et de l'ouverture du cœur et de l'esprit.²

Or, fait intéressant, poursuit Merton qui souligne le caractère universel d'une telle complétude humaine³, pour les chrétiens, c'est « en Christ », qu'ils peuvent tendre à cette complétude humaine. En effet, dans l'expérience chrétienne, poursuit Merton en cette

¹ T. MERTON. *The Fully Human Being*, conférences données le 3-06-1965 (face A) et le 10-06-1965 (face B), et répertoriées sous les titres de *Greek Tragedy* (face A) et *Chinese Thought* (face B) au Centre Thomas Merton, Kansas City, MO, Credence Cassettes, Merton AA 2906, 1995. Le contenu de cette audiocassette, avec ces deux mêmes conférences, a été également commercialisé sous le titre *The Search for Wholeness* par Credence Communication, Merton AA 2370, 1988.

² T. MERTON. *The Fully Human Being*, conférence donnée le 3-06-1965 (face A) et répertoriée sous le titre de *Greek Tragedy*, [...] Merton AA 2906, 1995, face A

³ C'est dans le cadre de sa proposition de conférence, intitulée «Monastic Experience and East-West Dialogue» et publiée dans *The Asian Journal of Thomas Merton* (1973) que Merton reprend cette notion de complétude humaine et en souligne très clairement le caractère universel, en l'appliquant aux expériences spirituelles des grandes traditions spirituelles. Abordant la question de la discipline monastique, il écrit : «Transcending the limits that separate subject from object and self from not-self, this development achieves a wholeness which is described in various ways by the different religions; a self-realization of atman, of Void, of life in Christ, of fana and baqua (annihilation and reintegration according to Sufism) etc.». T. MERTON. «Monastic Experience and East-West Dialogue», *The Asian Journal of Thomas Merton*, N. Burton and al. (eds.), New York, New Directions Book, 1973, p. 310. Le soulignement l'a été par l'auteur de la présente recherche.

même audiocassette, seul le Christ incarne en sa perfection cette complétude humaine¹, puisque, selon les affirmations pauliniennes consignées en 1 Co 1, 30 : « le Christ Jésus [...] est devenu pour nous sagesse venant de Dieu, justice, sanctification et rédemption » :

- la sagesse divine prenant le visage de l'amour rédempteur, selon le 1^{er} pôle du modèle confucéen de la complétude humaine,
- la justice atteignant sa perfection dans la justification, par et en la passion amoureuse du Christ, selon le 2^e pôle du modèle confucéen de la complétude humaine.
- la sanctification et la sagesse se réalisant et se manifestant à travers la puissance rédemptrice du sacrifice du Christ, selon les 3^e et 4^e pôles du modèle confucéen de la complétude humaine.

Aussi, Merton n'hésite aucunement à rappeler à ses confrères et consœurs des milieux monastiques que leur propre vocation monastique, reconnue pour une vocation à la sainteté, les convie à une telle complétude humaine².

¹ T. MERTON. *The Fully Human Being*, conférence donnée le 10-06-1965 (face B), et répertoriée sous le titre de *Chinese Thought* (face B) [...], Merton AA 2906, 1995, face B.

² Cette insistance de Merton est particulièrement présente dans :

- le cadre d'une réflexion inédite (1964), publiée à titre posthume sous le titre de «The Identity Crisis». Dans cette réflexion, Merton confronte très sérieusement et vigoureusement les moines et les moniales, à leur vocation et responsabilité de devenir vraiment eux-mêmes, c'est-à-dire, de devenir des humains accomplis. T. MERTON. «The Identity Crisis», *Contemplation in a World of Action*, Introduction by J. Leclercq, London, George Allen & Unwin, 1971, p. 56-82;
- le cadre du contenu d'une retraite donnée à des moniales, à l'abbaye de Gethsemani en décembre 1967, et édité sous le titre de «Presence, Silence, Communication». T. MERTON. «Presence, Silence, Communication», *The Springs of Contemplation. A Retreat at the Abbey of Gethsemani*, J. M. Richardson (ed.), New York, Farrar, Straus, Giroux, 1992, p. 11-13. Merton y écrit en page 12 : «Our religious institutes exist to help form human beings, people who are complete persons. This is our work and duty, to the human race as well as to God. Our monasteries should be producing people who are fully developed human beings and even saints.» Le soulignement l'a été par l'auteur de la présente recherche.
- le cadre de son article «The Study of Zen» (1968), dans lequel il réaffirme le caractère universel de cette complétude humaine recherchée en des environnements spirituels différents. Sur le sujet, il écrit : «In other words, we begin to divine that Zen is not only beyond the formulations of Buddhism but it is also in a certain way "beyond" [...] the revealed message of Christianity. That is to say that when one breaks through the limits of cultural and structural religion – or irreligion – one is liable to end up, by "birth in the Spirit," or just by intellectual awakening, in a simple void where all is liberty because all is the actionless action, called by the Chinese *Wu-wei* and by the New Testament the "freeDom of the Sons of God." Not that they are theologically one and the same, but they have at any rate the same kind of limitlessness, the same lack of inhibition, the same psychic fullness of creativity, which mark the fully integrated maturity of the "enlightened self."» T. MERTON. «The Study of Zen», *Zen and the*

7.1.2 La recherche de la complétude humaine : une préoccupation mertonienne soulignée par les chercheurs

Cette recherche mertonienne de la complétude humaine n'est pas passée inaperçue des chercheurs intéressés à l'homme Merton et à son œuvre. Elle a été très explicitement soulignée et signalée par Cargas, dans sa « Préface » à *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton* (1981)¹, une « Préface » reprise intégralement en 1989 dans le cadre d'une édition enrichie de ce recueil de préfaces publié sous le titre de *Honorable Reader*². L'auteur y affirme très clairement que cette réalité de la **complétude** humaine constitue **une clé essentielle** à la saisie de l'homme Merton et à la compréhension de ses écrits. Cargas y insiste sur le fait que pour Merton, la vocation à la sainteté et la complétude humaine demeurent indissociables³. À cet égard, Cargas écrit :

Here we have a Preface to a group of prefaces [...]

“Wholeness” is a key word here. Merton strove to be a complete person and he urged the same for us in his writings. That is what the saint labors for: wholeness. None of us can fulfill that quest in this life but, as Goethe says, it is not in *achieving* sanctity that we are saved [...] but in striving to achieve sanctity.⁴

Ce lien entre la sainteté et la complétude humaine dans la pensée mertonienne se voit également mis en évidence par Padovano dans sa publication : *The Human Journey. Thomas Merton : Symbol of a Century* (1983)⁵. Concluant alors sa longue réflexion sur Merton et l'aventure humaine, l'auteur souligne l'élargissement de regard que Merton a posé sur la sainteté chrétienne, en l'enracinant dans une vie humaine concrète, bien incarnée, en recherche de liberté et d'accomplissement. Il écrit :

Birds of Appetite, New York, A New Directions Book, 1968, p. 8. Le soulignement l'a été par l'auteur de la présente recherche.

¹ T. MERTON. *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, Foreword by H. J. Cargas, R. E. Daggy (ed.), Oakville, Ontario, Mosaic Press, 1981, 144 p.

² T. MERTON. *Honorable Reader. Reflections on My Work*, Foreword by H. J. Cargas, R. E. Daggy (ed.), New York, Crossroad, 1989, x + 172 p.

³ H. J. CARGAS. «Foreword», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 1-2.

⁴ H. J. CARGAS. «Foreword», *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 1. La mise en relief l'a été par Cargas.

⁵ A. T. PADOVANO. *The Human Journey. Thomas Merton : Symbol of a Century*, Garden City, New York, Doubleday & Company, Inc. 1983, xviii + 193 p.

Thomas Merton summed up an era. If one wishes to know where the Western world was in the second half of the twentieth century, Thomas Merton offers considerable enlightenment. He showed us our spiritual potential in the midst of our secular endeavors. *He made holiness equivalent with a life that seeks to be whole, honest, and free.* He taught us that it was possible to be truly religious without being formally religious. He proved that contemplation could occur in the throes of restlessness and that *it was permissible to be fully human.*¹

Pearson demeure cependant le chercheur qui s'est arrêté le plus longuement et avec le plus de minutie sur cette réalité de la complétude humaine chez Merton, et sur son lien indiscutable avec la sainteté². L'auteur y affirme que c'est dans le cadre de ses fonctions dans la direction spirituelle, que Merton a été amené à se distancier de la tradition trappiste qui, avec son fondateur de Rancé, avait accentué le fossé déjà existant entre la complétude humaine et la sainteté³. Merton, y affirme Pearson, a rapproché l'une de l'autre ces deux grandes quêtes humaines : celle de Dieu et celle de son « vrai moi ». Dans la pensée mertonienne, ces deux grandes quêtes se rencontrent, l'une menant à l'autre et vice-versa⁴. De cette importante rencontre, naît un humain accompli, « pleinement unifié » pour qui : «wholeness and holiness [...] can be found wherever we are in life and whatever we do.»⁵

7.1.3 La recherche de la complétude humaine : une préoccupation palpable dans la pensée scientifique contemporaine

En sa recherche de la complétude humaine, qu'il situait pour les moines de la grande famille bénédictine, dans le cadre du vœu de conversion des mœurs⁶ et qu'il plaçait, pour

¹ A. T. PADOVANO. *The Human Journey. Thomas Merton : Symbol of a Century*, [...], 1983, p. 170. Les mises en relief l'ont été par l'auteure de la présente recherche.

² P. M. PEARSON. «Thomas Merton and the Christian Search for Wholeness and Holiness», *The Merton Journal* (UK), vol. 5, n° 2, 1998, p. 27-38.

³ P. M. PEARSON. «Thomas Merton and the Christian Search for Wholeness and Holiness», [...], 1998, p. 30.

⁴ P. M. PEARSON. «Thomas Merton and the Christian Search for Wholeness and Holiness», [...], 1998, p. 31.

⁵ P. M. PEARSON. «Thomas Merton and the Christian Search for Wholeness and Holiness», [...], 1998, p. 35.

⁶ Le lecteur est invité à se référer au volet 1 de la présente recherche.

les chrétiens, dans le cadre de leur engagement baptismal¹, Merton rejoint la préoccupation de certains chercheurs contemporains pour qui la maturation humaine vers la complétude ne peut se vivre hors des grands passages, des grandes ruptures inhérentes au processus de la conversion. Nous pensons tout particulièrement au philosophe et théologien canadien Bernard Lonergan qui a enrichi la pensée contemporaine de sa réflexion philosophique sur la conversion². Nous pensons également au théologien américain W. Conn qui a consacré un large pan de sa recherche théologique sur la réalité de la conversion chrétienne, laquelle a culminé avec la publication en 1986 de : *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*³.

L'un et l'autre de ces chercheurs a su élargir le regard à poser sur la conversion chrétienne, en la situant dans le long processus de transformation humaine, voire de mutation profonde, à laquelle doit faire face tout humain, s'il veut s'accomplir comme personne humaine. C'est-à-dire, s'il veut aller au bout de lui-même dans toute la profondeur et l'épaisseur de son humanité. Bref, s'il veut devenir pleinement humain.

Pour Lonergan, à un niveau de réflexion philosophique, il ne fait aucun doute que l'humain doive franchir trois et même quatre grands passages⁴, le menant à autant

¹ Le lecteur est invité à se référer aux volets 1 et 2 de la présente recherche.

² C'est dans le cadre de sa recherche sur les fondements d'une méthode en théologie que Lonergan a proposé sa vision de la conversion. Nul n'est besoin de souligner l'influence évidente de Lonergan sur toute une génération de chercheurs, dont W. Conn, qui s'en sont inspirés dans le cadre de leur recherche sur la conversion chrétienne, ouvrant un vaste public, à cette nouvelle réalité d'une quadruple conversion, à laquelle sont conviés les humains au cours de leur vie. Il s'agit des conversions intellectuelle, morale, affective et religieuse. B. J. F. LONERGAN. *Pour une méthode en théologie*, coll. « *Cogitatio Fidei* » n° 93, traduction sous la direction de L. Roy, Paris, Montréal, Cerf et Fides, 1978 (1972), 468 p. W. E. CONN. *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, New York/Mahwah, Paulist Press, 1986, 347 p.

³ W. E. CONN. *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, [...], 1986, 347 p.

⁴ Alors que dans *Pour une méthode en théologie*, publiée dans sa version originale anglaise en 1972, Lonergan mentionne l'existence de trois grandes conversions : les conversions intellectuelle, morale et religieuse, dans « *Natural Right and Historical Mindedness* », publié en 1977, il ajoute aux conversions intellectuelle et morale, la conversion affective. Or dans ses nombreuses références à Lonergan, Conn, un étudiant de Lonergan*, identifie bien ces quatre grandes conversions – les conversions intellectuelle, morale, affective et religieuse. B. J. F. LONERGAN. « *Conversion et désintégration* », *Pour une méthode en théologie*, [...], 1978, (1972), p. 272-280; « *Natural Right and Historical Mindedness* », *Ethical Wisdom*, Washington, D. C. American Catholic Philosophical Association, 1977, p. 132-143. Cette dernière réflexion lonergannienne a été traduite en français sous le titre de « *Le droit naturel et la mentalité historique* », *Les voies d'une théologie méthodique. Écrits théologiques choisis*, traduction P. Lambert et L. Roy, coll. « *Recherches Théologie* », n° 27, Paris, Tournai et Montréal, Desclée et Bellarmin, 1982, p. 222.

d'horizons nouveaux, requérant autant de volte-face douloureux et exigeant, s'il veut, comme personne humaine, accéder à « une profondeur, une largeur et une richesse de plus en plus grande. ¹» C'est « [cette] volte-face et ce nouveau commencement [qui] constituent ce que l'on entend par la conversion ²», affirme Lonergan. Il y en a quatre, comme nous l'avons mentionné précédemment. Il s'agit des conversions intellectuelle, morale, et religieuse très bien définies par Lonergan dans : *Pour une méthode en théologie* (1978 [1972])³ et de la conversion affective, brièvement présentée dans : « Le droit naturel et la mentalité historique » (1982 [1977])⁴.

Dans cette dernière réflexion, Lonergan présente habilement et très succinctement l'essentiel de ces conversions intellectuelle, morale et affective, auxquelles sont conviés les humains en marche vers leur réalisation comme personne. Nous en reprenons le contenu avec les mots mêmes de Lonergan :

De plus, comme toujours, l'émancipation prend sa racine dans le *dépassement de soi* ; mais dans le contexte contemporain, ce dépassement de soi *implique une conversion intellectuelle, morale et affective*. En tant qu'intellectuelle, cette conversion permet d'établir une nette distinction entre le monde de l'immédiateté et le monde médiatisé par la signification, entre les critères appropriés aux opérations du premier et les critères appropriés aux opérations du second. Ensuite, en tant que morale, cette conversion reconnaît une distinction entre les satisfactions et les valeurs, et elle s'engage envers les valeurs même quand celles-ci sont en conflit avec les satisfactions.

* Cette information relative à la relation étudiant/enseignant, liant Conn à Lonergan, a été soulignée par W. Kramer dans sa recension du livre précité de Conn. D. W. KRAMER. «Review of: W. E. CONN, *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*», New York/Mahwah, Paulist Press, 1986, 347 p. *The Merton Annual*, vol. 1, 1988, p. 353. Kramer y précise cette relation de maître à étudiant, tout en soulignant l'apport de Conn à la réflexion contemporaine sur la conversion chrétienne. Il écrit : «Conn, professor of Religious Studies at Villanova University and editor of *Horizons*, Journal of the College Society, agrees with Bernard Lonergan, his former teacher and a major presence in this volume, that "reflection upon conversion can provide an appropriate foundation for a contemporary empirical theology."». W. KRAMER. «Review of: W. E. Conn. *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*», [...], 1988, p. 353.

¹ B. J. F. LONERGAN. « Conversion et désintégration », *Pour une méthode en théologie*, [...], 1978 (1972), p. 272.

² B. J. F. LONERGAN. « Conversion et désintégration », *Pour une méthode en théologie*, [...], 1978, (1972), p. 272.

³ B. J. F. LONERGAN. « Conversion et désintégration », *Pour une méthode en théologie*, [...], 1978, (1972), p. 272-280.

⁴ B. J. F. LONERGAN. « Le droit naturel et la mentalité historique », *Les voies d'une théologie méthodique*, [...], 1982 (1977), p. 222.

Enfin, en tant qu'affective, elle amène un engagement envers l'amour au foyer, la loyauté dans la communauté et la foi dans la destinée de l'homme.¹

Quant à Conn, se situant dans un triple cadre de réflexion : une réflexion philosophique inspirée de Lonergan², une réflexion psycho développementale inspirée des grands psychologues du développement que sont : Erikson, Fowler, Kegan, Kohlberg et Piaget³, et une réflexion théologique illustrée par la vie de Thomas Merton, il fait ressortir un parallèle hautement significatif pour la sensibilité contemporaine, entre les grandes étapes de maturation humaine, allant de l'enfance à l'âge adulte, et les divers types de conversion identifiés par Lonergan, dont il fait une relecture à travers la grille herméneutique chrétienne⁴. Ce faisant, Conn apporte une touche contemporaine au discours chrétien sur la conversion, tout en permettant à ses lecteurs chrétiens de s'approprier la spécificité de la conversion chrétienne.

Une spécificité chrétienne que Conn décrit ainsi, dans les toutes premières pages de sa monographie :

Thus Christian conversion is viewed not as one more conversion to be added to the moral, affective, cognitive, and religious quartet, but as the *specific shape these conversions take when focused on Jesus* in the symbolic context of the Christian story.

From this consideration, emerges the personal measure of Christian living: the conscience which has experienced the fullness of Christian conversion - the loving, compassionate conscience rooted in Jesus' God and structured by universal principles of justice. This is the morally autonomous conscience that has completely surrendered itself in religious conversion.⁵

¹ B. J. F. LONERGAN. « Le droit naturel et la mentalité historique », *Les voies d'une théologie méthodique*, [...], 1982, p. 222. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

² W. E. CONN. *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, [...], 1986, p. 34-35.

³ W. E. CONN. *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, [...], 1986, p. 36-37.

⁴ W. E. CONN. « Christian Conversion: The Moral Dimension » et « Christian Conversion: The Religious Dimension », *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, [...], 1986, p. 158-211 et p. 212-268.

⁵ W. E. CONN. « Preface », *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, [...], 1986, p. 2. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

Une spécificité chrétienne que ce théologien américain situe de façon non équivoque dans la trajectoire du cheminement vers l'accomplissement de soi, vers la complétude humaine, affirmant aux termes de sa conclusion générale : « Christian religious conversion is not the antithesis but the *completion of personal development toward self-transcending autonomy*.¹ »

En bref

Si nous voulons résumer cette première interpellation mertonienne orientée vers la **recherche de la complétude humaine** dans le processus de conversion, nous pouvons affirmer que, recherchée par Merton et mise en évidence dans le *cursus* scientifique consacré à Merton et à son œuvre, une telle recherche de la complétude humaine, en se taillant une place dans la pensée scientifique contemporaine, témoigne de l'avant-gardisme de Merton, manifeste la touche toujours actuelle de ses écrits, et laisse entrevoir une des raisons qui explique l'attrait toujours vif de la pensée mertonienne qui a su et sait encore répondre à une des soifs les plus ressenties de nos contemporains, en leur désir de devenir eux-mêmes.

7.2 Une seconde interpellation : l'entrée dans une conscience universelle

Introduction

En nous arrêtant à cette seconde interpellation qui se propose à nous dans le cadre de notre recherche consacrée à la théologie de la conversion chez Merton, et que nous avons nommé : entrée dans une conscience universelle, nous ferons ressortir dans les pages qui suivent, comment cette entrée dans une conscience universelle se présente comme : i) un souci bien présent chez Merton, ii) un souci mertonien mis en évidence par les chercheurs, iii) et un souci présent dans la pensée scientifique contemporaine.

¹ W. E. CONN. «Conclusion: Christian Conversion», *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, [...], 1986, p. 268. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

7.2.1 L'entrée dans une conscience universelle : une préoccupation constante de Merton

Atteindre une conscience universelle, c'est-à-dire, atteindre une conscience ouverte sur et à l'universel, constitue une préoccupation omniprésente dans les écrits mertonniens des années soixante. Dès 1960, dans « Notes for a Philosophy of Solitude ¹ », Merton précise le nécessaire et inévitable lien entre la conversion chrétienne et l'entrée dans une conscience universelle, qui, pour sa part, témoigne de la fécondité de cette conversion. Et, tout au long de cette dernière décennie de vie, Merton revient sans cesse sur le sujet²,

¹ T. MERTON. «Notes for a Philosophy of Solitude», *Disputed Questions*, New York, Farrar, Straus and Cudahy, 1960, p. 177-207.

² Une telle invitation à s'ouvrir et à dépasser ses propres frontières personnelles : psychologiques, culturelles et religieuses, se voit explicitement mentionnée par Merton dans les écrits suivants, que nous présentons selon un ordre alphabétique. Cette invitation se voit tout particulièrement présente dans les écrits mertonniens retenus dans le cadre du troisième volet de notre recherche. Cette question de l'entrée en la conscience universelle est donc abordée dans :

- «Christian Culture Needs Oriental Wisdom», *Catholic World*, n° 195, May 1962, p. 78-79. Abordant la question de la « catholicité », Merton rappelle à ses lecteurs, la dimension d'universalité que le concept de « catholicité » implique obligatoirement de par son étymologie, et leur propose, comme moyen de parvenir à cette « catholicité », la voie d'un dialogue ouvert et sincère. Il écrit : «At least this much can and must be said: the "universality" and "catholicity" which are essential to the Church necessarily imply an ability and a readiness to enter into dialogue with all that is pure, wise, profound and humane in every kind of culture.»

- *Conjectures of a Guilty Bystander*, Garden City, New York, Image Books, A Division of Doubleday & Company, Inc. 1966, p. 143-144. Préoccupé par les divisions qui existent entre les diverses confessions religieuses chrétiennes, plus spécifiquement par le fossé existant entre le protestantisme et le catholicisme, Merton dénonce les limites propres à la centration exclusive sur soi et appelle ses lecteurs à s'ouvrir le cœur, faisant valoir qu'en cette ouverture, ils deviendront encore plus eux-mêmes. Il écrit : «The heresy of individualism: thinking oneself a completely self-sufficient unit and asserting this imaginary "unity" against all others. The affirmation of the self as simply "not the other." But when you seek to affirm your unity by denying that you have anything to do with anyone else, by negating everyone else in the universe until you come down to *you*: what is there left to affirm? [...] The true way is just the opposite: the more I am able to affirm others, to say "yes" to them in myself, by discovering them in myself and myself in them, the more real I am. I am fully real if my own heart says *yes* to *everyone*.

I will be a better Catholic, not if I can *refute* every shade of protestantism, but if I can affirm the truth in it and still go further.» Les mises en relief l'ont été par Merton.

- «From Pilgrimage to Crusade», *Mystics and Zen Masters*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1967 (1964), p. 112. Dans cette réflexion inspirée du temps des Croisades, Merton invite ses lecteurs à voir en l'étranger côtoyé au fil des jours et des rencontres, un « autre Christ ». Il écrit : «We have to come to the end of a long journey and see that the stranger we meet there is no other than ourselves – which is the same as saying that we find Christ in him.

For if the Lord is risen, as He said, He is actually or potentially alive in every man. Our pilgrimage to the Holy Sepulchre is our pilgrimage to the stranger who is Christ our fellow-pilgrim and our brother.»

- «Marxism and Monastic Perspectives», *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973 (1968), p. 334. Abordant la question de la conversion chrétienne, Merton affirme l'inévitable ouverture qu'elle provoque dans le cœur des chrétiens. C'est ce qu'il affirme à ses interlocuteurs asiatiques : «In the process of this change the individual ego was seen to be illusory and dissolved itself, and in place of this self-centered ego, came the Christian person, who was no longer just the individual but was Christ

invitant sans relâche ses lecteurs à oser quitter la sécurité des frontières de leur individualité, pour s'ouvrir à l'autre, aux autres, à tout et à tous, comme il l'exprime de façon très poétique dans : *Day of a Stranger*¹ en 1967, y lançant cette exclamation : «It is time to visit the human race.²»

De cette conscience universelle à laquelle doit accéder le chrétien, de cet homme universel que le chrétien est appelé à devenir, parce que « tout autre » est Christ³, Merton précise, au cours des années, les contours et les conditions d'accession. Déjà en 1962, il précisait l'ouverture de cœur et d'esprit qu'une telle conscience universelle exige, concluant ainsi ses propos tenus dans : «Christian Culture Needs Oriental Wisdom», en affirmant : «the “universality” and “catholicity” which are essential to the Church necessarily imply an ability and readiness to enter into dialogue with all that is pure, wise, profound and humane in every kind of culture.⁴» Alors qu'en 1967, il réaffirme

dwelling in each one. So in each one of us the Christian person is that which is fully open to all other persons, because ultimately all other persons are Christ.»

- «Prayer and Conscience», *Thomas Merton in Alaska. Prelude to The Asian Journal, The Alaskan Conferences, Journals and Letters*, New York, A New Directions Book, 1989 (1968), p. 135. Abordant la question de la prière, Merton lève le voile sur l'ouverture à l'autre et à la conscience universelle, qu'elle rend possible. Il écrit : «When I pray I am, in a certain sense, every body. The mind that prays in me is more than my own mind, and the thoughts that come up in me are more than my own thoughts because this deep consciousness when I pray is a place of encounter between myself and God and between the common love of everybody. [...]

[...] I meet other people not only in outward contact with them, but in the depths of my own heart. I am in a certain sense more one with other people in that which is most secret in my heart that I am when I am in external relations with them. The two go together; you can't separate them.»

- «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions East & West, The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 91-92. Abordant la question de la fécondité de la vie solitaire, Merton en dégage le grand fruit d'ouverture à l'autre et aux autres. Il écrit : «The true unity of the solitary life is the one in which there is no possible division. The true solitary does not seek himself, but loses himself. [...]

He is attuned to all the Hearing in the world, since he lives in silence. He does not listen to the ground of being, but he identifies himself with that ground in which all being hears and knows itself. [...] The paradox of solitude is that its true round is universal love. [...]

[...] He is undivided in himself because he is open to all. He is open to all because the one love that is the source of all, the form of all and the end of all, is one in him and in all. He is truly alone who is wide open to heaven and earth and closed to no one.»

¹ T. MERTON. *Day of a Stranger*, Introduction by R. Daggy, Salt Lake City, Gibbs M. Smith, 1981 (1967), 63 p. L'intégrale de cette courte œuvre poétique a été publiée sous le même titre dans *The Hudson Review*, vol. 20, n° 2, 1967, p. 211-218.

² T. MERTON. *Day of a Stranger*, [...], 1981 (1967), p. 53

³ T. MERTON. «Marxism and Monastic Perspectives», *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973 (1968), p. 334.

⁴ T. MERTON. «Christian Culture Needs Oriental Wisdom», [...], 1962, p. 78-79.

l'obligatoire nécessité pour tous les chrétiens d'accueillir « l'autre », l'étranger, comme une autre « soi-même », comme le Christ lui-même¹.

Or, il est très clair pour Merton, que seules la prière et la conversion du cœur qu'elle suscite peuvent provoquer et nourrir l'ouverture du cœur humain à sa dimension universelle en Christ, une ouverture qui permet au chrétien de devenir totalement lui-même, en le faisant devenir pleinement universel². Et il est de plus évident que, pour Merton, ce n'est que dans les profondeurs du cœur humain, dans ce lieu du « vrai moi » où habite le Christ et son Esprit, que l'humain peut espérer entrer en cette conscience universelle et advenir en cet homme universel, qu'il est appelé à devenir. C'est l'essentiel du message mertonien affirmé de façon très saisissante dans sa conclusion à : «Notes for a Philosophy of Solitude» (1960). Merton y résume de façon admirable sa pensée sur la conversion chrétienne, en y faisant nettement appel à la triple clé biblique de *Mc 8, 34*; *Jn 3, 7* et *Ga 2, 20a*, et en y exploitant sa métaphore des « vrai et faux moi ». Il y écrit :

The shallow "I" [faux moi] of individualism can be possessed, developed, cultivated, pandered to, satisfied: it is the center of all our strivings for gain and for satisfaction, whether material or spiritual [*Mc 8, 34*]. But the deep "I" of the spirit, of solitude and of love, cannot be "had," possessed, developed, perfected. It can only *be*, and *act* according to deep inner laws which are not of man's contriving, but which come from God. They are the Laws of the Spirit, who, like the wind, glows where He wills [*Jn 3, 7*]. This inner "I" [vrai moi] who is always alone, is always universal: for in this inmost "I" my own solitude meets the solitude of every other man and the solitude of God. Hence it is beyond division, beyond limitation, beyond selfish affirmation. It is only this inmost and solitary "I" that truly loves with the love and the spirit of Christ. This "I" is Christ Himself, living in us [*Ga 2, 20a*]: and we, in Him, living in the Father.³

7.2.2 L'entrée dans une conscience universelle : une préoccupation mertonienne soulignée par les chercheurs

Plusieurs chercheurs, depuis les trente dernières années, se sont penchés sur l'extraordinaire ouverture de cœur et d'esprit de l'homme et du moine Merton. Leurs

¹ T. MERTON. «From Pilgrimage to Crusade», *Mystics and Zen Masters*, [...], 1967 (1964), p. 112.

² T. MERTON. «Prayer and Conscience», *Thomas Merton in Alaska*, [...], 1989 (1968), p. 135.

³ T. MERTON. «Notes for a Philosophy of Solitude», *Disputed Questions*, [...], 1960, p. 207. La mise en italique l'a été par Merton et le soulignement par l'auteure de la présente recherche.

recherches ont culminé avec la tenue, en 2002, d'une Conférence internationale, organisée par The Thomas Merton Society of Great Britain and Ireland, sous le thème : *The World in my Bloodstream. Thomas Merton's Universal Embrace*¹. Unanimement, ces chercheurs ont souligné l'apport mertonien au dialogue interreligieux, son souci de rapprochement entre l'Occident et l'Orient, et son vif désir de voir s'écrouler les barrières et frontières psycho-culturelles, religieuses et psycho-religieuses, entre les personnes, les nations et les peuples.

La vie de Merton et ses écrits, affirment ces chercheurs, témoignent de la largeur et de la force d'attraction exercées par la conscience universelle de ce moine-écrivain. C'est une conscience universelle qu'ils ont vu se déployer dans ses écrits, au fil du temps. Elle est qualifiée de cosmique, par Costello (1978)² et témoigne de la maturité de sa foi, affirme Raab (1999)³. Cette conscience s'inscrit bien dans la vision paulinienne du Christ cosmique (*Col 1, 15-20*)⁴, comme l'affirme Shannon (1992)⁵ et fait de Merton, selon

¹ Commentant le thème de cette Conférence internationale, l'éditeur des *Actes* de cette Conférence internationale en trace l'origine dans son «Introduction» et précise que l'expression «The World in my Bloodstream» est tirée du titre d'un poème écrit par Merton en 1966. Il écrit : «*The World in My Blood Stream : Thomas Merton's Universal Embrace*. The first part of this derives from the title of one of Merton's *Eighteen Poems*, 'With the World in my Blood Stream,' inspired by his encounter and friendship with the young student nurse in the summer of 1966. The subtitle derives from that sense of universality and inclusiveness that is increasingly apparent in his writings as he grew and developed as a monk, and as a person in his years at Gethsemani.» A. STUART. «Introduction», *The World in My Bloodstream. Thomas Merton's Universal Embrace*, Papers from the 2002 Oakham Conference of the Thomas Merton Society of Great Britain and Ireland, A. Stuart (ed.), Abergavenny, Great Britain, Three Peaks Press, 2004, p. 7. Ce poème amoureux de Merton, intitulé «With the World in my Blood Stream», a été publié aux pages 15-17 des *Actes* de ce Congrès. Il a fait l'objet d'une édition restreinte (250 copies) dans le cadre de T. MERTON. *Eighteen Poems*, New York, New Directions, 1985 (1968), 62 p.

² H. COSTELLO. «Thomas Merton: Pilgrim, Freedom Bound», *Cistercian Studies*, vol. 13, n° 4, 1978, p. 347.

³ J. RAAB. «Encountering Others: Interpreting the Faith Development of Thomas Merton in Light of Fowler's "Stages of Faith"», *Religious Education*, vol. 94, n° 2, Spring 1999, p. 140-154.

⁴ *Col 1, 15-20* :

15 Il est l'Image du Dieu invisible, Premier-Né de toute créature,

16 car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances ; tout a été créé par lui et pour lui.

17 Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui.

18 Et il est aussi la Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Église : Il est le Principe, Premier-Né d'entre les morts, il fallait qu'il obtînt en tout la primauté,

19 car Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude

20 et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix.

⁵ W. H. SHANNON. «Religions of the World», *Silent Lamp. The Thomas Merton Story*, New York, Crossroad, 1992, p. 272.

Ouvrant ses propos sur la vision cosmique paulinienne, Shannon écrit au sujet de Merton : «The profoundest journey of Merton's life was toward the "East" – toward him who is Lord of the universe.

l'expression de Beltran et Petisco (2004) : « an inhabitant of an eschatological Kingdom and a member of a Mystical Body.¹ » Et surtout, cette conscience universelle prend le visage du cœur de compassion de Merton. Un cœur aimant, ouvert, sans frontière, dont sont témoins les lecteurs de Merton, dans la description qu'il fait de son expérience mystique vécue le 3-12-1968, devant la statue du Bouddha à Polonnaruwa², et sur lequel Lipski (1983) et Grayston (2004) attirent l'attention.

Le premier, dans le cadre d'un retour sur cette expérience mystique de Merton, affirme :

The date of this mystic experience was December 3, one week before Merton's death; his statement: 'I don't know what else remains' assumes special significance. He had found the great compassion, *mahakaruna*, which prompted him to proclaim the interdependence of all beings during his last talk in Bangkok, two hours before his earthly exit. For a Christian monk to couch his spiritual attainment in Buddhist terminology might indicate that he had concluded there was a point of convergence of Christian and Buddhist experience.³

Alors que le second, décrivant les deux grands pôles de la conscience universelle mertonienne, réaffirme la compassion du cœur dans laquelle Merton est entré. Il écrit :

I turn now to the other dimension of Merton's *universal embrace*, the outer-directed love, the great compassion, the *mahakaruna*, with which he reached out to the world of politics

For the Risen Christ, whom the liturgy is fond of calling the Oriens, the East, is not just the Christ of the Christian West. He is, as Paul puts it so strikingly in Colossians, the Cosmic Christ through whom and for whom God made all things and in whom God reconciles all peoples to God's very self, breaking down all barriers of separation. Merton's archetypal journey to the East was not finally fulfilled until his experience of the known Christ of the Christian tradition met the unknown Christ of Asia, and he began to understand that the Logos of God is not a Western Word but a divine-human Word speaking in diverse ways and in varied cultures to all women and men of good will.»

¹ F. BELTRAN LLAVADOR et S. PETISCO MARTINEZ. «Thomas Merton's World Discourse: Economic Globalization versus Religious Universality», *The World in My Bloodstream. Thomas Merton's Universal Embrace*, [...], 2004, p. 171.

² Merton partage le contenu de cette expérience mystique dans : *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973 (1968), p. 233-236.

³ A. LIPSKI. «Merton in Asia», *Thomas Merton and Asia. His Quest for Utopia, Cistercian Studies Series n° 74*, Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 1983, p. 64-65. Les auteurs du « Glossaire » de : *The Asian Journal of Thomas Merton* ont opté pour la définition que Chakravarty apporte à ce mot de *mahakaruna*. Ils le définissent ainsi : «Mahakaruna : "the great compassion of the Buddha."». *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973, p. 385.

and culture, of violence and nonviolence, of intra-faith and interfaith encounter.¹

7.2.3 L'entrée dans une conscience universelle : une expérience de maturité humaine sur laquelle s'est penchée la communauté scientifique

Merton s'est lui-même laissé transformer pour naître à son « cœur de chair ». Il est devenu dans la dernière décade de sa vie, toute ouverture de cœur et d'esprit à l'autre, aux autres, à tout et à tous. Dans l'exhortation qu'il adressait à ses frères et sœurs en humanité, à s'ouvrir, eux aussi, à l'autre, et à entrer dans une telle conscience universelle, Merton leur a proposé de franchir l'ultime seuil d'un long parcours de maturation humaine. C'est un tel parcours de maturation humaine que les psychologues du développement, en ce XX^e siècle, ont longuement scruté dans le cadre de recherches qui suscitent toujours un vif intérêt, en cette promesse de réalisation et d'accomplissement de soi qu'elles recèlent, et en la lumière qu'elles jettent sur leur inlassable quête identitaire.

Nous devons à Conn d'avoir, dans : *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender* (1986), finement analysé le fruit des recherches de plusieurs de ces chercheurs et d'en avoir fait une lecture à travers la grille Ionerganienne des quatre types de conversion précités - les conversions intellectuelle, morale, affective et religieuse. De plus, nous lui devons d'avoir vu, en cette entrée dans la conscience universelle, l'expression d'une conversion religieuse en voie de parachèvement, en la liberté de cœur et d'esprit dans laquelle elle place l'humain, et en cet amour de compassion sur laquelle elle ouvre². Nous devons également à James Fowler, auteur de : *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning* (1981)³, d'avoir abordé la réalité de la foi en termes de développement psycho-religieux, et d'en avoir identifié six grandes étapes, aux termes

¹ D. GRAYSTON. «Finding 'the Great Compassion, Mahakaruna': Thomas Merton as Transcultural Pioneer», *The World in My Bloodstream. Thomas Merton's Universal Embrace*, [...], 2004, p. 60. La mise en relief l'a été par Grayston.

² Conn définit ainsi, dans une formule très synthétique, ce qu'il entend par l'amour de compassion. Il écrit : «the radical religious conversion of Christian conscience finds its fullest realization in loving compassion – the self-transcending perfection of human empathy and justice.» W. E. CONN. «Conclusion: Christian Conversion», *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, [...], 1986, p. 268. Le soulignement l'a été par l'auteure de la présente recherche.

³ J. W. FOWLER. *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco, Harper & Row, Publishers, 1981, 332 p.

desquelles l'humain accède à une « foi ouverte à l'universel¹ » (universalizing faith), ouvrant la porte à la conscience universelle. De cette foi ouverte à l'universel, Fowler présente quelques grands traits qui en définissent les contours. Ces traits, il les expose succinctement dans : *Stages of Faith* (1981), affirmant les retrouver actifs dans la vie de quelques personnalités publiques, dont celle de Thomas Merton. Il écrit :

We must not fail to attend in the descriptions of Stage 6 to the criteria of inclusiveness of community, of radical commitment to justice and love and of selfless passion for a transformed world, a world made over not in *their* images, but in accordance with an intentionality both divine and transcendent.

When asked whom I consider to be representatives of this Stage 6 outlook I refer to Gandhi, to Martin Luther King, Jr., in the last years of his life and to Mother Teresa of Calcutta. I am also inclined to point to Dag Hammarskjöld, Dietrich Bonhoeffer, Abram Heschel and Thomas Merton.²

Pour l'un et l'autre de ces chercheurs, un théologien pour le premier et un psychologue du développement pour le second, l'humain est appelé à croître comme personne humaine, à franchir un certain nombre d'étapes de croissance, donc à se maintenir en marche. Pour eux deux, l'aventure humaine appelle la marche et l'avancée vers cette conscience universelle. Une avancée qui prend le visage d'un cœur s'élargissant toujours plus, d'un esprit s'ouvrant sans cesse au-delà de tous préjugés et comportements autosuffisants, et d'une liberté toujours plus radicale, capable d'accueil respectueux et sincère des différences. Bref, une avancée fondée sur une transformation en profondeur de la personne humaine, ce qui, de fait, se nomme en langage religieux : « conversion ».

Or, selon William Thompson³, une telle entrée dans la conscience universelle, qui annonce la réalisation de la Promesse du retour du Christ et témoigne du Christ ressuscité à l'œuvre, appelle l'élargissement de l'expérience chrétienne du Christ ressuscité, et une

¹ Malgré l'insertion du verbe « universaliser » dans les dictionnaires français, nous avons préféré traduire « universalizing » par « ouvert sur l'univers » et non par « universalisant », pour respecter le sens apporté à cette expression par Fowler, et pour éviter l'ambiguïté que pourrait cacher l'expression « universalisant », dans le sens d'imposition de la foi chrétienne à tous les humains.

² J. W. FOWLER. «Stage 6. Universalizing Faith», *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. [...], 1981, p. 201. La mise en relief l'a été par Fowler.

³ W. M. THOMPSON. «The Risen Christ, Transcultural Consciousness, and the Encounter of the World Religions», *Theological Studies*, vol. 37, 1976, p. 381-409 et «Merton's Contribution to a Transcultural Consciousness», *Thomas Merton. Pilgrim in Process*, D. Grayston and M. Higgins (eds.), Toronto, Griffin House, 1983, p. 147-169.

re-visitation de l'actuelle christologie. Aussi, c'est en ce nouveau contexte de planétisation et de mondialisation, que Thompson, s'inspirant de William Johnston¹, propose une christologie davantage centrée sur la relecture, pour aujourd'hui, de l'expérience personnelle et collective du Christ Ressuscité². Il y invite ses lecteurs à poser un regard nouveau sur le Christ Jésus, en fonction de leur propre expérience planétaire. Le Christ se présente alors aux chrétiens, comme la pierre angulaire de ce mouvement de mondialisation devant lequel l'humanité est maintenant placée, et comme le garant de la fécondité de cette nouvelle ère de l'histoire dans laquelle avance l'humanité. De ce Christ Jésus, Thompson affirme ceci :

*Jesus is now a principle of universalization in our midst, drawing us from partiality and compromise towards cosmification and universalization. This would not mean that as we grow in our relationship with Christ our other human relationships disappear, nor that our human brethren and our earthly world are mere means to a better relationship with Jesus. Rather as a co-present principle of universalization Jesus draws us from that self-clinging which makes authentic relationships impossible.*³

Et poursuit, en concluant :

*Briefly, to celebrate and confess in the risen Christ is to commit oneself to that passage from absorption to universality, from partiality to final transcultural integration.*⁴

En bref

Pour résumer l'essentiel de cette seconde interpellation de Merton, que nous avons identifiée à l'entrée dans une conscience universelle, nous pouvons affirmer d'abord, que Merton, aux termes de son parcours humain, en son ouverture de cœur et d'esprit, est lui-même entré en cette conscience universelle, et qu'il y a expressément invité, non

¹ Thompson s'est fortement inspiré de W. JOHNSTON. *Silent Music. The Science of Meditation*, et plus spécifiquement de la seconde partie de cet ouvrage sur la « conscience », pour fonder sa christologie du Ressuscité. W. JOHNSTON. *Silent Music. The Science of Meditation*, New York, Harper & Row, Publishers, 1974, 190 p.

² Les contours et les éléments de cette christologie renouvelée apparaissent dans les deux ouvrages précités de Thompson. Nous y reviendrons au point suivant.

³ W. M. THOMPSON. «Merton's Contribution to a Transcultural Consciousness», *Thomas Merton Pilgrim in Process*, [...], 1983, p. 162. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

⁴ W. M. THOMPSON. «Merton's Contribution to a Transcultural Consciousness», *Thomas Merton Pilgrim in Process*, [...], 1983, p. 163.

seulement ses coreligionnaires, mais également tous ses frères et sœurs en humanité. Nous pouvons de plus affirmer, que cette préoccupation mertonienne a été fortement soulignée dans le cadre de recherches consacrées à l'homme Merton, et à son œuvre et que plus, encore, elle s'inscrit admirablement bien dans les nouveaux créneaux de réflexions et de recherches qui s'imposent aux chercheurs de ce début de siècle, confrontés à un vaste mouvement de mondialisation et de planétisation. Pour faire face de façon constructive à cette mondialisation qui s'impose à eux, Merton, tout comme les psychologues du développement, mettent nos contemporains au défi de se réaliser comme personne humaine, en franchissant l'ultime étape de transformation personnelle, ou si l'on préfère en contexte religieux, l'ultime étape de conversion religieuse, qui les amènera à **une ouverture de cœur et d'esprit** qui soit « sans condition », donc **universelle**. Pour les chrétiens, rappelle Merton, une telle ouverture se modèle sur l'amour universel du Christ et prend en Lui sa source.

7.3 Une troisième interpellation : l'accession à la maturité humaine transculturelle

Introduction

De la même manière avec laquelle nous avons procédé dans le cadre de notre analyse des première et seconde interpellations, nous approcherons cette troisième interpellation, que nous nommons : l'accession à la maturité humaine transculturelle, sous trois facettes : i) celle d'une réalité qui s'est imposée à Merton, ii) celle d'une préoccupation mertonienne soulignée par les chercheurs iii) et celle d'une manifestation de maturité humaine, analysée par certains chercheurs contemporains.

7.3.1 L'accession à la maturité humaine transculturelle : une réalité qui s'est imposée à Merton

Si la recherche de la complétude humaine par Merton traverse les trois décades de sa vie monastique, et si l'entrée dans la conscience universelle en marque la dernière décade, la prise de conscience que fait Merton de la dimension transculturelle de sa vocation monastique n'apparaît que plus tardivement dans ses écrits. Annoncée en 1966 dans :

*Conjectures of a Guilty Bystander*¹, ce n'est qu'en 1968, après avoir été profondément saisi par sa découverte de Reza Arasteh, par les fruits de la recherche de ce dernier², et par le concept de maturité humaine transculturelle, exposé par celui-ci, que Merton affirme, avec la conviction qu'on lui connaît que, par vocation, les chrétiens, et par vœu, les moines sont appelés à une telle maturité transculturelle.

Cette maturité humaine transculturelle, Merton la définit en l'appliquant au cadre de foi chrétienne et en soulignant la nouvelle naissance qu'elle implique, l'entrée en la conscience universelle qu'elle suppose, et le caractère eschatologique sur lequel elle ouvre.

C'est en abordant la réalité de la nouvelle naissance et l'entrée dans la conscience universelle que, dans un premier temps Merton présente des éléments définissant la maturité humaine transculturelle. Il les expose en ces termes :

Final integration is as *state of transcultural maturity* far beyond mere social adjustment which always implies partiality and compromise. The man who is "fully born" has an entirely "inner experience of life." He apprehends his life fully and wholly from an inner ground that is at once more universal than the empirical ego and yet entirely his own. He is in a certain sense "cosmic" and "universal man." He has attained a deeper, fuller identity than that of his limited ego-self which is only a fragment of his being. He is in a certain sense identified with everybody: or in the familiar language of the New Testament [...] he is "all things to all men." [1 Co 9, 22] He is able to experience their joys and sufferings as his own, without however becoming dominated by

¹ Dès le début de *Conjectures of a Guilty Bystander*, Merton, réfléchissant sur la chrétienté occidentale et orientale, les Pères grecs et latins, les Mystiques russes et espagnols, annonce la dimension transculturelle de la vie humaine « en Christ ». Il écrit : «If we want to bring together what is divided, we can not do so by imposing one division upon the other or absorbing one division into the other. But if we do this, the union is not Christian. It is political, and doomed to further conflict. We must contain all divided worlds in ourselves and transcend them in Christ.» T. MERTON. *Conjectures of a Guilty Bystander*, [...], 1966, p. 21. Le soulignement l'a été par l'auteur de la présente recherche

² Les fruits de la recherche de R. Arasteh sont minutieusement exposés dans R. ARASTEH. *Final Integration in the Adult Personality. A Measure for Health, Social Change, and Leadership*, [...], 1965, xvii + 404 p. Cette oeuvre a été rééditée en 1975 sous le titre : *Toward Final Personality Integration. A Measure for Health, Social Change, and Leadership*, (2nd édition), New York, John Wiley & Sons, 1975, xvii + 291 p. C'est dans la « Préface » à cette seconde édition qu'Arasteh témoigne de l'influence de sa pensée sur celle de Thomas Merton. À ce propos il écrit : «The concept of *intentional isolation*, developed in *Final Integration*, stimulated the late Thomas Merton to explore the historical contribution of monasteries in assisting sensitive men to re-examine their assumptions about life.» R. ARASTEH. *Toward Final Personality Integration*. [...], 1975, p. xv. La mise en relief l'a été par Arasteh.

them. He has attained to a deep inner freedom – the freedom of the Spirit we read of in the New Testament. ¹

Puis, dans un second temps, Merton élargit ses propos sur la maturité humaine transculturelle en ouvrant sur son caractère eschatologique. Il le fait, tout en faisant appel, bien spontanément, à la triple clé biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a, autour de laquelle se déploie sa théologie de la conversion. Il confirme ainsi que la maturité humaine transculturelle signe l'aboutissement d'un long processus de conversion. Il poursuit donc sa réflexion avec ces propos :

For a Christian, a *transcultural* integration is *eschatological*. The rebirth of man and of society on a transcultural level [*Jn* 3, 7] is a rebirth into the transformed and redeemed time, the time of the Kingdom, the time of the Spirit, the time of the "end." It means a disintegration of the social and cultural self [*Mc* 8, 34], the product of merely human history, and the reintegration of that self in Christ [*Ga* 2, 20a], in salvation history, in the mystery of redemption, in the Pentecostal "new creation". But this means entering into the full mystery of the eschatological Church. ²

Enfin, ce n'est que dans un troisième temps, quelques mois après la rédaction de « Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy' » (1968), dans le cadre de sa dernière prise de parole devant une assemblée internationale de moines appartenant à diverses traditions spirituelles – c'était le jour de son décès accidentel le 10-12-1968 - que Merton précise le fondement biblique néotestamentaire de cette maturité humaine transculturelle en ce verset de l'Épître de Paul aux Galates (*Ga* 3, 28)³, et l'applique à cette rencontre interreligieuse. Il affirme alors à ses auditeurs :

When I said that St. Paul was attacking religious alienation, I meant that really he meant very seriously what he said about "There is no longer Jew or Greek, there is no longer Jew or Gentile." [*Ga* 3, 28] There is no longer Asian or European for the

¹ 1 Co 9, 22 : « Je me suis fait faible avec les faibles, afin de gagner les faibles. Je me suis fait tout à tous, afin d'en sauver à tout prix quelques-uns. »

T. MERTON. «Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy'», *Monastic Studies*, vol. 6, 1968, p. 93. Cette réflexion de Merton a été intégralement reprise sous le même titre, dans T. MERTON. *Contemplation in a World of Action*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1971, p. 205-217. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

² T. MERTON. «Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy'», [...], 1968, p. 98. La mise en relief l'a été par Merton.

³ *Ga* 3, 28 : « il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus. »

Christian. So while being open to Asian cultural things of value and using them, I think we also have to keep in mind the fact that Christianity and Buddhism, too, in their original purity point beyond all divisions between this and that.¹

7.3.2 L'accession à la maturité humaine transculturelle : une préoccupation et un apport mertonien soulignés par les chercheurs

Ce trait de maturité transculturelle de Merton et sa préoccupation de voir ses frères et sœurs en humanité accéder à une réelle maturité humaine ouvrant sur cette dimension transculturelle ont été soulignés par plusieurs chercheurs : Thompson (1976 et 1983), Costello (1978), Lipski (1983), Law (1984), Shannon (1992), O'Connell (2002) et Grayston (2004)². Parmi ceux-ci, Thompson (1983) et Grayston (2004) se distinguent par leur recherche consacrée exclusivement à cette dimension transculturelle présente chez l'homme Merton et dans son œuvre. Le premier a choisi de dégager la contribution unique de Merton à la réflexion sur la conscience transculturelle. Le second a opté pour la présentation de Merton, comme un « pionnier » en matière de conscience transculturelle.

Si, dès 1976, Thompson met en évidence l'apport mertonien à la réflexion sur la conscience et l'identité transculturelle³, c'est en 1983 qu'il en dégage plus longuement,

¹ T. MERTON. «Marxism and Monastic Perspectives», *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973 (1968), p. 340.

² H. COSTELLO. «Thomas Merton : Pilgrim, FreeDom Bound», [...], 1978, p. 351; D. GRAYSTON. «Finding 'the Great Compassion, Mahakaruna': Thomas Merton as Transcultural Pioneer», *The World in My Bloodstream*, [...], 2004, p. 54-65; D. LAW. «Transcultural Dimensions of Personal Integration. A Study of the Zen Buddhist 'Real Self' in the Christian Tradition», *Dialogue* (Colombo), vol. xi, n°s 1-3, 1984, p. 24-34; A. LIPSKI. «Merton in Asia», *Thomas Merton and Asia. His Quest for Utopia*, [...], 1983, p. 67; P. F. O'CONNELL. «Culture», *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 95-97; W. H. SHANNON. «Conclusion. Thomas Merton, a Free Spirit», *Silent Lamp. The Thomas Merton Story*, [...], 1992, p. 286-289; W. M. THOMPSON. «The Risen Christ, Transcultural Consciousness, and the Encounter of the World Religions», [...], 1976, p. 400 et «Merton's Contribution to a Transcultural Consciousness», *Thomas Merton. Pilgrim in Process*, [...], 1983, p. 147-169.

³ W. M. THOMPSON. «The Risen Christ, Transcultural Consciousness, and the Encounter of the World Religions», [...], 1976, p. 400.

C'est dans le cadre de cette réflexion beaucoup plus large sur la conscience transculturelle et le dialogue interreligieux que Thompson précise l'apport unique de Merton, auquel il consacre une section de sa réflexion. Cet apport unique, il le souligne en ces termes : «What I found especially valuable in Merton, and a necessary clarification of Dunne, is his emphasis upon the acquisition of a transcultural identity, an identity capable of perspectivizing, appreciating, and thus discerning the true but partial values inherent in every culture. He thus shows that the collective or transcultural mind is no mere syncretistic mind. In this way he offers us a way of carrying out Davis' program of not "swallowing" everything that the various religions have to teach. Further, in endeavoring to understand both Dunne and Merton, it would

avec finesse et minutie, la contribution. Pour ce faire, Thompson s'appuie, entre autres et principalement sur «Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy'» (1968), cet écrit mertonien le plus représentatif en matière de conscience et d'identité transculturelle. Dans un premier temps, ce chercheur expose les grands traits de ce qu'il considère être : la conscience transculturelle de Merton¹, son anthropologie transculturelle², et sa christologie transculturelle³. Dans un second temps, il précise la contribution unique de Merton comme « initiateur » d'une nouvelle conscience humaine. Il formule ainsi la contribution mertonienne, dans le cadre de l'énoncé de son hypothèse de travail, exposé en ces termes :

It is here that I would place the contribution of Thomas Merton, for few thinkers within the Western Christian tradition have done more than he to draw upon the rich resources of the Christian heritage *to forge* a new unifying "myth," or, to speak of its psychological correlate, *a new unifying consciousness*.⁴

Quant à Grayston, c'est dans le cadre de la conférence internationale, précédemment mentionnée – *The World in my Bloodstream. Thomas Merton's Universal Embrace* (2002) – qu'il présente Merton comme un pionnier « transculturel » (transcultural pioneer). À cette fin, il procède à une analyse approfondie de deux écrits mertonniens : *Day of a Stranger* (1967) et «Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy'» (1968). Dans le premier écrit, Grayston affirme que Merton a su faire entrer ses lecteurs dans le souffle transculturel qui l'animait personnellement⁵, alors que dans le second, Grayston réaffirme, en ces termes, la préoccupation mertonienne de voir les moines et moniales

be a mistake to view their notions in a "quantitative" manner, as if the finally integrated man knew all the values inherent in every culture. Both seem to be speaking qualitatively. They have in mind the emergence of a man of sufficient inner calm and personal and cultural detachment that he is *capable* of recognizing the genuine values present in every person and every culture. Such an individual is able to become truly transcultural through the experience of our contemporary planetary world.» La mise en relief l'a été par Thompson.

¹ W. M. THOMPSON. «Merton's Contribution to a Transcultural Consciousness», *Thomas Merton. Pilgrim in Process*, [...], 1983, p. 151-155.

² W. M. THOMPSON. «Merton's Contribution to a Transcultural Consciousness», *Thomas Merton. Pilgrim in Process*, [...], 1983, p. 155-158.

³ W. M. THOMPSON. «Merton's Contribution to a Transcultural Consciousness», *Thomas Merton. Pilgrim in Process*, [...], 1983, p. 159-162.

⁴ W. M. THOMPSON. «Merton's Contribution to a Transcultural Consciousness», *Thomas Merton. Pilgrim in Process*, [...], 1983, p. 149. La mise en relief l'a été par l'auteur de la présente recherche.

⁵ D. GRAYSTON. «Finding 'the Great Compassion, Mahakaruna': Thomas Merton as Transcultural Pioneer», *The World in My Bloodstream*, [...], 2004, p. 54-55.

entrer dans leur pleine maturité humaine et accéder à la dimension transculturelle de leur être. Commentant le libellé de cette importante réflexion de Merton, «Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy'» (1968), Grayston souligne, en empruntant les mots mêmes de Merton, le lien entre le vœu de conversion des moines, auquel fait référence Merton, et l'atteinte d'une maturité humaine ouvrant sur la dimension transculturelle. Il écrit :

Merton's review of the Arasteh book was called 'Final Integration: Toward a "Monastic Therapy."' Published by Brill in 1965, Merton read the book in January 1968. Merton particularly liked the book because it integrated reference to Sufi mystical attainment with other goals of psychotherapy, rather than calling for mere adjustment or acquiescence in the Freudian mode, which, in his view, was all that 'ordinary psychotherapy' could offer. By including the word 'monastic' in his subtitle, he was indicating that he saw Arasteh's understanding of therapy as supportive of what he thought should be the result of monastic *conversatio* or *conversion morum*: self-renewal, liberation, transformation, rebirth, 'the final and complete maturing of the human psyche on a transcultural level'.¹

7.3.3 L'accession à la maturité humaine transculturelle : une manifestation de maturité humaine, étudiée par la communauté scientifique

Les écrits mertonniens sont marqués par l'extraordinaire ouverture de cœur et d'esprit de l'homme Merton et par son extrême « sensibilité universelle et transculturelle² ». Ils ont de toute évidence laissé leurs traces sur la réflexion contemporaine autour de la conscience transculturelle. C'est la thèse soutenue par Thompson en 1976 et 1983, et dont nous venons d'exposer certains aspects. Parmi ces chercheurs qui ont, pour leur part, contribué à l'avancée de la réflexion contemporaine autour de cette réalité de la conscience transculturelle, notre attention se porte vers deux d'entre eux, mentionnés précédemment, pour qui, l'accession à la conscience transculturelle, comme l'a observé

¹ D. GRAYSTON. «Finding 'the Great Compassion, *Mahakaruna*': Thomas Merton as Transcultural Pioneer», *The World in My Bloodstream*, [...], 2004, p. 56-57. Le soulignement l'a été par l'auteur de la présente recherche et signale de plus, à l'attention du lecteur, cette citation de Merton tirée de «Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy'», [...], 1968, p. 90.

² Nous empruntons à Grayston cette expression de « sensibilité transculturelle ». D. GRAYSTON. «Finding 'The Great Compassion, *Mahakaruna*': Thomas Merton as Transcultural Pioneer», *The World in My Bloodstream*, [...], 2004, p. 55.

Merton dans : « Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy' ¹ » (1968), exprime l'aboutissement d'un long chemin de maturation humaine.

Le premier, Reza Arasteh, aborde cette accession à la conscience transculturelle dans le cadre d'une réflexion plus large, traitant de « l'humain pleinement et ultimement unifié » (the fully and finally integrated man). Dans un résumé de sa pensée sur le sujet, paru en 1965 dans : *American Journal of Psychoanalysis*², ce psychanalyste persan précise les grands traits de cet état de conscience transculturelle auquel accède l'humain pleinement mature. Parmi ces traits, Arasteh mentionne l'entrée dans une conscience universelle, la disparition de toute méfiance et la disponibilité à l'élan premier de la vie³.

Le second, William Thompson, approche cette réalité de la conscience transculturelle avec le regard d'un théologien, d'où le titre de sa réflexion : «The Risen Christ, Transcultural Consciousness, and the Encounter of the World Religions» (1983). C'est après avoir longuement réfléchi sur la réalité de la conscience historique et sur l'impact de ces grandes expériences auxquelles fait face l'humanité, sur la maturation de la pensée humaine, que l'auteur étudie le rejaillissement sur la foi et la pensée chrétiennes, de cette nouvelle expérience contemporaine d'entrée dans une conscience transculturelle. Sur les bases de cette nouvelle expérience contemporaine, Thompson propose aux chrétiens, dans un premier temps, les contours d'une nouvelle christologie fondée sur une herméneutique transculturelle du Christ ressuscité. Et, dans un second temps, il leur laisse cette triple invitation :

¹ T. MERTON. «Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy'», [...], 1968, p. 90.

Merton y décrit la préoccupation centrale de Reza Arasteh en ces termes : «Dr. Arasteh is interested not only in the partial and limited "health" which results from contented acceptance of a useful role in society, but in the final and complete maturing of the human psyche *on a transcultural level.*» La mise en relief l'a été par Merton.

² R. A. ARASTEHE. «Final Integration in the Adult Personality», [...], 1965, p. 61-73.

³ R. A. ARASTEHE. «Final Integration in the Adult Personality», [...], 1965, p. 61.

Arasteh décrit en ces termes l'état de conscience transculturelle. Il écrit : «Finally, in the transcultural state the distance between subject and object once more disappears. Values, interest and action all submerge into one and behavior becomes spontaneous; the function of insight – sudden awareness – is rooted in the creative force which man's essence shares with the cosmic essence. In this state everything in the world comes anew, like the swift current of the sun. Like flashes of lighting a succession of insights illuminates one's mind and increases one's vision. In such a state universal trust appears; imagination, perplexity, phantasy and suspicion disappear entirely.»

- celle de relire l'expérience contemporaine d'entrée dans une conscience transculturelle et en faire l'application au Christ ressuscité, afin de saisir toute la portée « transculturelle » de cet événement de la résurrection du Christ¹ ;
- celle de relire l'expérience contemporaine d'entrée dans une conscience transculturelle et l'appliquer au renouvellement du regard qu'ils sont appelés à poser sur eux et sur leur foi, afin d'en découvrir la dimension « transculturelle »² ;
- et celle de relire l'expérience contemporaine d'entrée dans une conscience transculturelle et l'appliquer à une féconde rencontre des diverses religions et systèmes de pensée³.

Pour Thompson, il ne fait aucun doute, que le Christ, en et par sa résurrection, a lui-même accédé à cet état de conscience transculturelle, et que par conséquent, le Christ devient le chemin privilégié des chrétiens vers cette conscience transculturelle. Aussi, Thompson est amené à conclure, en ces termes, sa réflexion sur l'entrée dans une conscience transculturelle, la liant inévitablement à la personne du Christ ressuscité. Il écrit :

In other words, the risen universal Lord himself leads us to a *greater participation in his own universality*, beyond absorption, possessiveness, partiality, and compromise. [...]

[...] *The risen, universal Christ universalizes the love*. [...] This movement – away from self-centeredness to cosmification – is precisely what we mean by the development of a transcultural consciousness.⁴

¹ W. M. THOMPSON. «The Risen Christ, Transcultural Consciousness, and the Encounter of the World Religions», [...], 1976, p. 405.

² W. M. THOMPSON. «The Risen Christ, Transcultural Consciousness, and the Encounter of the World Religions», [...], 1976, p. 405.

³ W. M. THOMPSON. «The Risen Christ, Transcultural Consciousness, and the Encounter of the World Religions», [...], 1976, p. 408.

⁴ W. M. THOMPSON. «The Risen Christ, Transcultural Consciousness, and the Encounter of the World Religions», [...], 1976, p. 408 et 409. Les mises en relief l'ont été par l'auteure de la présente recherche.

En bref

Pour résumer nos propos consacrés à cette troisième interpellation mertonienne autour de l'accession à la **maturité humaine transculturelle**, nous pouvons affirmer que ce n'est que tardivement et sous l'influence de la publication du fruit des recherches de Reza Arasteh dans : *Final Integration in the Adult Personality. A Measure for Health, Social Change, and Leadership* (1965), que Merton a été saisi par, et s'est approprié cette réalité de la maturité humaine transculturelle. Cette réalité de la maturité humaine transculturelle est venue **enrichir et élargir la longue réflexion mertonienne sur la conversion chrétienne et le vœu monastique de conversion des mœurs**. Dorénavant, Merton invite le chrétien de quelque état de vie que ce soit, à l'ultime dépassement de ses propres contours pour se faire « tout à tous » (1 Co 9, 22), au-delà des frontières culturelles et de la rigidité des cadres idéologiques religieux. Dans ce même mouvement, les chercheurs ont reconnu que Merton, le moine et le spirituel, est venu enrichir, pour sa part, de son regard mystique bien enraciné dans la tradition chrétienne, cette réalité de la maturité humaine transculturelle. De ce fait, Merton a fait avancer la réflexion de la communauté scientifique et s'est inscrit tout naturellement dans la préoccupation contemporaine d'une humanité et d'un christianisme confrontés aux défis de la planétisation, avec l'interculturalisme et le dialogue religieux sur lesquels une telle maturité transculturelle ouvre nécessairement.

7.4 En somme une seule interpellation : celle de devenir « un humain pleinement et ultimement unifié »

Introduction

Aux termes de cette dernière réflexion, au cours de laquelle nous avons démontré l'existence dans la théologie mertonienne de la conversion, d'une triple interpellation aux couleurs bien contemporaines, nous sommes conduits à affirmer qu'en cette triple interpellation, Merton invitait de fait, tant ses confrères et consœurs des milieux monastiques, ses coreligionnaires, que ses frères et sœurs en humanité, à devenir « un humain pleinement et ultimement unifié », selon l'expression empruntée à Reza Arasteh. Nous concluons donc cette dernière partie de notre réflexion sur la théologie de la

conversion chez Merton, en montrant : i) comment ce « devenir un humain pleinement et ultimement unifié » s'est imposé à Merton, ii) comment cette ultime préoccupation mertonienne de « devenir un humain pleinement et ultimement unifié » a été soulignée par les chercheurs, iii) et comment ce « devenir un humain pleinement et ultimement unifié » a fait l'objet et fait encore l'objet de recherches de la communauté scientifique.

7.4.1 « Devenir un humain pleinement et ultimement unifié » : une préoccupation qui s'est imposée à Merton

Comme nous l'avons observé tout au long de cette recherche, la réalité de la conversion a fait l'objet d'une attention soutenue de Merton et d'une préoccupation constante de sa part. Merton, le moine-écrivain, est demeuré, tout au long de ces années, en état de recherche. D'une part, en état de recherche pour renouveler le langage avec lequel était abordée la réalité de la conversion chrétienne. D'autre part, en état de recherche pour rendre ce langage, plus attractif et porteur de sens pour ses compatriotes, en quête identitaire, dans une humanité de plus en plus sensible au développement intégral et à l'accomplissement de la personne humaine.

Dans ce contexte de recherche incessante et ininterrompue, la réponse immédiate de Merton, à la publication du livre de Reza Arasteh¹ : *Final Integration in the Adult Personality* (1965), n'est aucunement surprenante. Merton venait de trouver en ce concept « d'humain pleinement et ultimement unifié » développé par Arasteh, une expression qui disait la radicalité de sa propre quête identitaire et répondait à son souci de

¹ Il nous semble important de noter que Merton a entretenu une correspondance avec Reza Arasteh entre décembre 1965 et mai 1968. T. MERTON. «To Reza Arasteh», *The Hidden Ground of Love. The Letters of Thomas Merton on Religious Experience and Social Concerns*, Selected and Edited by W. H. Shannon, New York, Farrar, Straus, Giroux, 1985, p. 40-43.

De Reza Arasteh, l'éditeur de *The Hidden Ground of Love* écrit en page 40 : «Born in Shiraz, Iran, on September 27, 1927, A. Reza Arasteh received his bachelor's and master's degrees at the University of Teheran (1948 and 1949) and a Ph.D. at Louisiana State university (1953). Acquainted with both Eastern and Western psychology (in Western psychology he has worked with Erich Fromm and C. G. Jung), he is principally concerned with the way in which one becomes a fully integrated human person. This, he believes, entails a transcultural outlook which can lead to peace both for the individual and for the human community.

The two books of his that especially attracted Merton were *Rumi the Persian : Rebirth in Creativity and Love* (1963) and *Final Integration in the Adult Personality. A Measure for Peace* (1964).» Le soulignement l'a été par l'auteure de la présente recherche.

rejoindre ses contemporains dans leurs expériences de vie et leur soif de devenir eux-mêmes.

Aussi, le contenu de la recension mertonienne du livre de Reza Arasteh, recension publiée sous le titre de : « Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy' » (1968)¹, et l'adaptation chrétienne que Merton y fait du concept « d'humain pleinement et ultimement unifié » ne peuvent étonner. C'est ainsi sans surprise, que nous sommes amenée à deux constats touchant la façon dont Merton aborde la double réalité de la conversion chrétienne² et du vœu de conversion des mœurs³ dans « Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy' ». Le **premier constat**, nous amène à réaliser que Merton y aborde la réalité de la conversion chrétienne, à travers cette triple interpellation à la texture bien contemporaine, que nous venons d'identifier comme étant : l'atteinte de la complétude humaine⁴, l'entrée dans une conscience universelle⁵, et l'accession à la maturité humaine transculturelle⁶. Le **second constat**, nous permet de prendre conscience que Merton y aborde toujours la réalité de la conversion chrétienne, à travers la triple clé biblique⁷ de *Mc* 8, 34⁸; *Jn* 3, 7¹ et *Ga* 2, 20 a², y insistant de façon toute particulière sur :

¹ T. MERTON. «Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy'», [...], 1968, p. 87-99.

Thompson (1983) présente cette recension mertonienne et les grandes forces du livre de Reza Arasteh en ces termes : «“The Final Integration” essay is a monastic and theological commentary on A. Reza Arasteh's *Final Integration in the Adult Personality*, a work which draws upon and critiques the psychoanalytic literature on identity formation especially in the light of Buddhism, Taoism, and Persian Sufism. “Final Integration” is Arasteh's term, not for the limited cure that results from adaptation to society and may take the form of a “useful” role in society, but for a far more radical and complete cure: “the final and complete maturing of the human psyche on a transcultural level.» W. M. THOMPSON. «Merton's Contribution to a Transcultural Consciousness», *Thomas Merton. Pilgrim in Process*, [...], 1983, p. 152. Le soulignement l'a été par l'auteur de la présente recherche.

² La réalité de la conversion chrétienne est abordée à la page 89 de T. MERTON. «Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy'», [...], 1968.

³ La réalité du vœu de conversion des mœurs est abordée aux pages 90 et 97 de T. MERTON. «Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy'», [...], 1968.

⁴ L'interpellation à atteindre la complétude humaine est abordée aux pages 90, 93 et 94 de T. MERTON. «Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy'», [...], 1968.

⁵ L'interpellation à entrer dans une conscience universelle est abordée aux pages 93, 94 et 96 de T. MERTON. «Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy'», [...], 1968.

⁶ L'interpellation à accéder à la maturité humaine transculturelle est abordée aux pages 90, 92, 93, 98 de T. MERTON. «Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy'», [...], 1968.

⁷ Cette présence de la triple clé biblique est particulièrement perceptible aux pages 88-89 et 98 de T. MERTON. «Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy'», [...], 1968.

⁸ Quant à cette 1^{ère} clé biblique identifiée à *Mc* 8, 34 :

- Merton aborde la réalité du renoncement et de la mort à soi plus particulièrement aux pages 94, 96 et 98. Il y fait le lien entre « l'unification ultime de l'humain » et les réalités du « vide » et de la pauvreté

- la mort à soi, présentée dans le cadre de référence arastehien sous les notions de désintégration et annihilation de soi – il s’agit du *Fana* dans la tradition spirituelle soufie (*Mc 8, 34*) ;
- la prise de la croix inhérente à la crise existentielle ou au moratoire existentiel signalé par Arasteh (*Mc 8, 34*) ;
- et la renaissance, propre à cette étape de développement humain, connue sous le nom de *Baqa* dans la mystique soufie (*Jn 3, 7*)³.

C’est dans ce contexte où Merton adapte à la foi chrétienne, les contours de cet « humain pleinement et ultimement unifié », qu’il écrit, croyons-nous, ses plus belles pages sur la conversion chrétienne⁴. Aussi, en avons-nous retenu deux extraits, que nous considérons être parmi les plus représentatifs de la réflexion mertonienne sur le sujet et sur lesquels il nous semble important d’attirer l’attention.

Dans le premier extrait retenu, Merton décrit les grands traits de cet « humain pleinement et ultimement unifié », tout en y faisant appel au cadre de réflexion biblique chrétienne. Il écrit :

Final integration is as state of transcultural maturity far beyond mere social adjustment which always implies partiality and compromise. The man who is “fully born” has an entirely “inner experience of life.” He apprehends his life fully and wholly from

(p. 94), et faisant le lien entre l’unification ultime de l’humain et les réalités de l’anéantissement de soi, de la mort spirituelle et de la désintégration de soi (p. 96) ;

- Merton aborde la réalité de la prise de la croix, plus spécifiquement aux pages 92, 93, 95, et 96. Il y fait le lien entre « l’unification ultime de l’humain » et la crise, voire l’anxiété existentielle (p. 92, 93 et 96), la nuit obscure de la foi (p. 95) et la mort spirituelle (p. 96) ;

- Merton aborde la réalité de la suite du Christ plus spécifiquement aux pages 88, 89, et 98. Il y fait d’une part, le lien entre l’unification ultime de l’humain et la réintégration du « moi » « en Christ » et il y aborde d’autre part, les questions touchant « l’homme nouveau » « en Christ » (p. 88) et la transformation de la façon de penser « en Christ » (p. 89).

¹ Quant à cette 2^e clé biblique identifiée à *Jn 3, 7* – la nouvelle naissance –, elle marque systématiquement toute cette réflexion de Merton. Nous la repérons en 11 des 13 pages de cette réflexion.

² Quant à cette 3^e clé biblique identifiée à *Ga 2, 20a* – la nouvelle identité « en Christ » –, nous en retrouvons la présence aux pages 89 et 98, alors que Merton aborde la réalité de la réintégration du « moi » en Christ.

³ Merton aborde cette triple réalité de la désintégration, du moratoire existentiel et de la réintégration à la page 96 de T. MERTON. «Final Integration : Toward a ‘Monastic Therapy’», [...], 1968.

⁴ Un fait intéressant est à noter. W. Conn a retenu pour son recueil de textes parmi les plus représentatifs de la réflexion théologique contemporaine sur la conversion chrétienne, de larges extraits de cette réflexion de Merton. T. MERTON. «Final Integration», W. E. CONN. *Conversion. Perspectives on Personal and Social Transformation*, New York, Alba House, 1978, p. 263-272.

an inner ground that is at once more universal than the empirical ego and yet entirely his own. He is in a certain sense “cosmic” and “universal man.” He has attained a deeper, fuller identity than that of his limited ego-self which is only a fragment of his being. He is in a certain sense identified with everybody: or in the familiar language of the New Testament [...] he is “all things to all men.” [1 Co 9, 22] He is able to experience their joys and sufferings as his own, without however becoming dominated by them. He has attained to a deep inner freedom – the freedom of the Spirit we read of in the New Testament. ¹

Dans le deuxième extrait, Merton invite ses lecteurs à redécouvrir le plein et réel sens du mot « catholique », qu’il définit en référence aux grands traits de la physionomie de cet « humain pleinement et ultimement unifié ». Ci-inclus, la nouvelle définition mertonienne du mot « catholique ». Elle se voit toute imprégnée des qualités essentielles de cet « humain pleinement et ultimement unifié », que Merton décrit ainsi :

The man who has attained final integration is no longer limited by the culture in which he has grown up. “He has embraced *all of life* ... He has experienced qualities of every type of life”: ordinary human existence, intellectual life, artistic creation, human love, religious life. He passes beyond all these limiting forms, while retaining all that is best and most universal in them, “finally giving birth to a fully comprehensive self.” He accepts not only his own community, his own society, his own friends, his own culture, but all mankind. He does not remain bound to one limited set of values in such a way that he opposes them aggressively or defensively to others. He is fully “catholic” in the best sense of the word. He has a unified vision and experience of the one truth shining out in all its various manifestations, some clearer than others, some more definite and more certain than others. He does not set these partial views up in *opposition* to each other, but unifies them in a dialectic or an insight of complementarity. With this view of life he is able to bring perspective, liberty and spontaneity into the lives of others. ²

¹ T. MERTON. «Final Integration : Toward a ‘Monastic Therapy’», [...], 1968, p. 93.

² T. MERTON. «Final Integration : Toward a ‘Monastic Therapy’», [...], 1968, p. 94. La mise en italique l’a été par Merton, et le soulignement l’a été par l’auteure de la présente recherche.

7.4.2 « Devenir un humain pleinement et ultimement unifié » : une préoccupation et un apport mertonniens reconnus par les chercheurs

En adaptant à sa réflexion sur la conversion chrétienne et le vœu de conversion des mœurs, le concept arastehien « d'humain pleinement et ultimement unifié », et en l'articulant pour convenir à la tradition chrétienne, Merton a attiré sur Arasteh, sur ce concept, et sur l'herméneutique qu'il en a faite dans : «Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy'» (1968), l'attention de plusieurs chercheurs, dont certains s'en sont très fortement inspirés pour faire progresser la réflexion de la communauté scientifique.

Certains, dont Thompson (1976 et 1983) et Grayston (2004), prennent appui sur cette importante réflexion mertonienne et sur les notions que Merton y développe, pour faire avancer leur propre réflexion et celle de leurs pairs sur la conscience transculturelle, tel que nous venons de le mentionner dans le cadre de nos propos sur l'accession à la conscience transculturelle. D'autres, comme Conn (1978) et Shannon (1992), portent à l'attention d'un public plus large, désireux de pousser leur réflexion sur la conversion chrétienne, cette percutante et provocante réflexion de Merton centrée sur « l'humain pleinement et ultimement unifié ».

Conn a jugé cette réflexion mertonienne d'intérêt et de poids suffisant, pour en insérer de très larges extraits dans son recueil de textes sur la conversion chrétienne : *Conversion. Perspectives on Personal and Social Transformation* (1978), aux côtés de ceux d'éminents théologiens dont : Barth, Häring, Küng et Lonergan. C'est dans son introduction à ce recueil de textes variés sur la conversion, que Conn y présente la contribution spécifique de Merton, en y mettant de fait l'accent sur cette réalité humaine d'« ultime unification ». Il y écrit :

Any adequate understanding of the spiritual conversions of the moral and religious life requires an accurate and full appreciation of the human person, of his or her social and cultural existence, and of the possibilities for self-transcendence. Here Thomas Merton discusses the meaning of person and self-transcendence *in terms of the possibilities of personal transformation as a*

“*final integration*” of the “*spiritual unconscious*” which lies beyond the empirical ego.¹

Pour sa part, Shannon (1992), un grand admirateur de l’homme Merton, de son œuvre et de sa spiritualité, n’hésite pas à affirmer, tout comme Grayston quelque dix ans plus tard, que Merton, en définissant dans : «*Final Integration : Toward a ‘Monastic Therapy’*» (1968), les traits de cet «*humain pleinement et ultimement unifié*», dressait plus ou moins consciemment, son propre portrait, et précisait son objectif personnel d’engagement monastique². Ce sont sur de tels propos, que Shannon conclut son récit biographique de Merton dans : *Silent Lamp. The Thomas Merton Story* (1992). Il y affirme que :

This final integration is the goal of the inner journey. When Merton came, through an untimely and mysterious death, to the end of that journey [...] had he achieved final integration? It would be presumptuous of me to attempt to answer that question. This much I think I can say: *final integration was the direction in which Merton was always moving in the real journey of life* that is interior and that is “a matter of growth, deepening and ever greater surrender to the creative action of love and grace in our hearts”.³

7.4.3 « Devenir un humain pleinement et ultimement unifié » : un objet de recherche de la communauté scientifique

« Les pieds, la tête et le cœur » bien enracinés dans l’aventure humaine contemporaine, Merton, comme nous venons de l’exposer, s’y est inséré tout naturellement, se nourrissant de la pensée des uns (Arasteh [1965], entre autres) et enrichissant la pensée des autres (Thompson [1976 et 1983] et Grayston [2004]). La réflexion mertonienne participe donc à un courant de réflexion contemporaine plus vaste, sur cette réalité de

¹ W. E. CONN. «Introduction», *Conversion. Perspectives on Personal and Social transformation*, [...], 1978, p. xiv-xv. La mise en relief l’a été par l’auteure de la présente recherche.

² D. GRAYSTON. «Finding ‘The Great Compassion, *Mahakaruna*’: Thomas Merton as Transcultural Pioneer», *The World in My Bloodstream*, [...], 2004, p. 57-58; W. H. SHANNON. «Conclusion. Thomas Merton, a Free Spirit», *Silent Lamp. The Thomas Merton Story*, [...], 1992, p. 288.

³ W. H. SHANNON. «Conclusion. Thomas Merton, a Free Spirit». *Silent Lamp. The Thomas Merton Story*, [...], 1992, p. 288.

Le court extrait cité par Shannon a été tiré de T. MERTON. «Appendice I, September 1968, Circular Letter to Friends», *The Asian Journal of Thomas Merton*, [...], 1973, p. 296. La mise en relief l’a été par l’auteure de la présente recherche.

« l'humain pleinement et ultimement unifié », aboutissement d'un long et fécond processus de transformation humaine.

De très nombreux chercheurs ont porté et portent encore ce souci d'amener les humains à leur pleine et totale maturité humaine. La liste de ces chercheurs est longue. Pensons à des contemporains de Merton, dont les psychanalystes et psychologues du développement : Arasteh, Erikson, Fromm, Jung, Maslow, Rogers, mentionnés ici ou là par Merton, dans ses écrits ou audioconférences. Pensons à certains de nos contemporains de diverses disciplines scientifiques, dont le psychologue du développement : James Fowler et le psychopédagogue André Rochais¹, les philosophes : Marcel Légaut² et Bernard Lonergan, et les théologiens : Walter Conn et William Thompson. Notre attention s'est portée principalement sur deux d'entre eux. Le premier, Arasteh, à cause de son influence marquante sur le déploiement de la réflexion mertonienne en matière de conversion chrétienne. Le second, Thompson, à cause de l'application qu'il a faite de ce concept « d'humain pleinement et ultimement unifié » à la personne de Jésus.

Arasteh a longuement observé et réfléchi sur les caractéristiques de l'humain « accompli », sur les conditions favorisant cet accomplissement et sur les moyens pour y parvenir. Les fruits de ses observations, comme nous l'avons mentionné précédemment, ont été partagé à la communauté scientifique en deux importantes monographies : *Final Integration in the Adult Personality* (1965) et *Toward Final Personality Integration* (1975), une réédition de cette première monographie. Arasteh présente une excellente synthèse de ses principales observations et conclusions dans un court article portant le même titre que cette première monographie (1965)³. C'est après avoir présenté d'une part, son objectif de travail – « an attempt to formulate a psychological theory for the study of final integration in the adult personality⁴ » –, et d'autre part, la principale

¹ Dans la ligne de la psychopédagogie rochaisienne, PRH Internationale a publié récemment un ouvrage intitulé : *La personne Humaine et sa croissance*. Cette monographie présente en synthèse, l'anthropologie proposée par André Rochais et sa vision de la croissance de la personne humaine. PRH - INTERNATIONAL. *La personne et sa croissance*, Poitiers, France, PRH-International, 1997, 301 p.

² M. LÉGAUT. *L'homme à la recherche de son humanité; 'Et homo factus est'*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, 283 p. ; *Devenir soi : rechercher le sens de sa propre vie*, Paris, Aubier-Montaigne, 1980, 153 p.

³ R. A. ARASTEH. «Final Integration in the Adult Personality», [...], 1965, p. 61-73.

⁴ R. A. ARASTEH. «Final Integration in the Adult Personality», [...], 1965, p. 61.

conclusion à laquelle il était arrivé¹, qu'Arasteh dégage dans un premier temps, les grandes caractéristiques de « l'humain pleinement et ultimement unifié », dans un deuxième temps, les conditions et les moyens favorisant cette « unification ultime », et dans un troisième temps, les grandes lois psychologiques concernant l'atteinte de cette « unification ultime ».

Dans le cadre de la théorie qu'il développe autour du déploiement de la personne humaine vers son plein accomplissement, Arasteh accorde une place centrale aux diverses formes de renaissance, et plus particulièrement, à l'ultime renaissance à laquelle l'humain doit parvenir avant d'atteindre « la pleine et ultime unification de sa personne ». Mais Arasteh insiste, cette ultime renaissance, n'est aucunement possible hors d'une radicale mort à soi-même, qu'il identifie au *fana* soufi ou désintégration de soi, et hors de la nécessaire crise existentielle qui lui est associée. Si, dans l'évolution de l'humanité, seul quelques humains ont pu tendre vers cette « unification ultime » de leur personne, Arasteh croit qu'en cette étape de développement de l'histoire humaine, les hommes et les femmes de la présente génération sont prêts à franchir cette ultime étape de croissance personnelle². D'où sa décision de publier les fruits de sa recherche, pour aider les spécialistes de la croissance humaine et, par eux, aider les humains, à parvenir à leur plénitude d'être.

Influencé par cette réflexion d'Arasteh et par l'adaptation chrétienne qu'en a faite Merton pour traduire le processus de transformation humaine propre à la conversion chrétienne, Thompson (1976 et 1983), dans un cadre de réflexion théologique, pousse plus loin la réflexion et propose de voir en la personne du Christ ressuscité, le paradigme de cet « humain pleinement et ultimement unifié ». C'est dans le cadre d'une réflexion sur la conscience transculturelle, que Thompson (1976) a été appelé à comparer l'exégèse biblique de la résurrection de Jésus à celle de Lazare (*Jn* 11, 1-44) et qu'il a proposé une nouvelle herméneutique de l'événement unique de la résurrection de Jésus. Ressuscité,

¹ Arasteh formule en ces termes, la grande conclusion de sa recherche : «I came to believe that there exist certain universal characteristics, psychological laws and mechanisms which all individuals share regardless of time, place and the degree of culture.» R. A. ARASTEH. «Final Integration in the Adult Personality», [...], 1965, p. 62.

² R. A. ARASTEH. «Preface to the Second Edition», *Toward Final Personality Integration*, [...], 1975, p. xvi.

Lazare a conservé un même corps, bien identifiable par ses proches, affirme Thompson¹. Mais, ressuscité le troisième jour, Jésus ne peut être identifié par ses disciples (*Lc* 24, 16)². Il a changé d'apparence. C'est en réfléchissant à la spécificité de la résurrection de Jésus, que Thompson en arrive à la conclusion que par sa résurrection, Jésus a accédé à la conscience transculturelle, laquelle signe son nouvel état « d'humain pleinement et ultimement unifié ».

Se prononçant sur la résolution de l'énigme posée par ce double événement des résurrections de Lazare et de Jésus, Thompson (1976) dans un premier temps émet cette hypothèse :

A possible way to answer this is, with Merton, to view Jesus' resurrection as the event in which Christ became the "finally integrated" man. The biblical texts themselves suggest this kind of interpretation. Luke, for example, with his Jerusalem motif, seems to present Jesus' death as a culminating, not a terminating, experience (*Lk* 24:47). John's notion of "the hour" (*Jn* 17:1) is very similar in its meaning. Jesus' death seems to lead, not to a destruction or termination, but to what could be called a "final integration." Final integration because the *wholeness* of Jesus' person came to actuality through that death. This view would require, of course, that we attempt to see death not simply as a destructive reality but as an expansive one, made such through a final and decisive surrender to our destiny in God.³

Et dans un deuxième temps, il conclut, en présentant Jésus comme ce **paradigme de « l'humain pleinement et ultimement unifié »**. Il écrit :

From the above perspective, then, Jesus could be said to be the paradigm of the finally integrated man. This need not jeopardize his divinity; it rather points to what the Divine can do for man. It further clarifies why Jesus is considered by Christians *the* revelation of God, for the finally integrated and whole man is precisely the most complete way in which God could possibly

¹ W. M. THOMPSON. «The Risen Christ, Transcultural Consciousness, and the Encounter of the World Religions», [...], 1976, p. 403.

² *Lc* 24, 15-16 :

15 Et il advint, comme ils conversaient et discutaient ensemble, que Jésus en personne s'approcha, et il faisait route avec eux ;

16 mais leurs yeux étaient empêchés de le reconnaître.

W. M. THOMPSON. «The Risen Christ, Transcultural Consciousness, and the Encounter of the World Religions», [...], 1976, p. 403

³ W. M. THOMPSON. «The Risen Christ, Transcultural Consciousness, and the Encounter of the World Religions», [...], 1976, p. 403. La mise en relief l'a été par Thompson.

reveal himself to man in *human* terms. But, for our theme, what is most important is that professing belief in the risen Lord would then entail a belief in a universalized, and thus transcultural, Jesus.¹

En bref

Pour conclure nos propos sur ce que nous croyons être **la seule interpellation de Merton, celle de devenir un « humain pleinement et ultimement unifié »**, nous pouvons rappeler trois choses. D'abord, c'est tardivement et sous l'influence de Reza Arasteh que Merton s'est ouvert à cette réalité de « l'humain pleinement et ultimement unifié ». Ensuite, c'est sans tarder que Merton a intégré cette réalité de « l'humain pleinement et ultimement unifié » à sa réflexion sur la conversion chrétienne et sur le vœu de conversion des mœurs, en lui accordant une place centrale dans : « Final Integration. Toward a 'Monastic Therapy' » (1968). Enfin, cet écrit mertonien, tout en ayant exercé une influence incontestable sur la réflexion de certains scientifiques contemporains de Merton, attire encore aujourd'hui l'attention. D'une part, par la contemporanéité des concepts et réalités qu'y développe Merton. D'autre part, par la façon dont Merton y intègre à son discours sur la conversion chrétienne, les connaissances propres à la psychologie du développement, dont celles touchant l'atteinte de la complétude humaine, l'entrée dans une conscience universelle et l'accession à la maturité humaine transculturelle.

Conclusion à cette dernière partie : un dernier apport mertonien et une dernière contribution de notre recherche

Dans le cadre de cette ultime étape de notre réflexion sur la théologie de la conversion développée par Merton et consciente de l'extrême importance qu'occupe la quête identitaire dans la vie et les écrits de Merton, nous nous étions fixé comme objectif de dégager de la théologie mertonienne de la conversion chrétienne, les interpellations qui nous paraissaient revêtir la plus grande force d'attraction pour nos contemporains. C'est

¹ W. M. THOMPSON. «The Risen Christ, Transcultural Consciousness, and the Encounter of the World Religions», [...], 1976, p. 404. La mise en italique l'a été par Thompson et le soulignement par l'auteur de la présente recherche.

après en avoir dégagé trois, identifiées comme étant : l'atteinte de la complétude humaine, l'entrée dans une conscience universelle et l'accession à la maturité humaine transculturelle, que nous avons réalisé qu'en ces trois interpellations s'en cache de fait une seule : celle de devenir un « humain pleinement et ultimement unifié ».

En faisant appel à ce concept « d'humain pleinement et ultimement unifié », Merton a été en mesure de renouveler le langage traditionnel avec lequel était généralement abordée la réalité de la conversion chrétienne, ce qui lui a permis de rejoindre la sensibilité de ses contemporains et encore aujourd'hui, celle de nos contemporains. Nous voyons en ce concept christianisé et 'mertonnisé' de « l'humain pleinement et ultimement unifié », une contribution majeure de la réflexion mertonienne à la réflexion chrétienne sur la conversion. Cette nouvelle contribution se présente comme un **septième apport** de la théologie mertonienne de la conversion.

De plus, nous sommes amenée à considérer «Final Integration. Toward a 'Monastic Therapy'» (1968), cet écrit dans lequel Merton déploie toute sa réflexion autour de « l'humain pleinement et ultimement unifié », comme l'écrit mertonien le plus représentatif de la pensée mertonienne sur la conversion, parce que Merton y intègre tout à la fois :

- la triple clé biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a ;
- la triple interpellation autour de : l'atteinte de la complétude humaine, l'entrée dans une conscience universelle et l'accession à la maturité humaine transculturelle ;
- le concept « d'humain pleinement et ultimement unifié » ;
- la préoccupation centrale de sa vie autour de la quête identitaire ;
- et son souci constant de rejoindre ses lecteurs dans leur propre expérience de vie.

Considérer «Final Integration. Toward a 'Monastic Therapy'» (1968) comme l'écrit mertonien le plus représentatif de la pensée de Merton sur la conversion chrétienne nous apparaît être la **sixième contribution** de notre recherche. Une telle contribution confirme, en la justifiant et en la fondant sur un argumentaire, l'insertion partielle qu'en fait Walter

Conn en son recueil de textes sur la conversion chrétienne : *Conversion. Perspectives on Personal and Social Transformation* (1978).

Conclusion générale

Au départ de cette recherche, nous nous étions fixé comme objectif de dégager des écrits mertonniens, la théologie de la conversion qui s'y déploie et qui l'anime. Pour mener à termes cette réflexion, nous avons émis trois hypothèses de recherche qui ont balisé notre route tout au long de son déploiement, et que nous avons ainsi formulées :

- pour la première hypothèse : que les versets bibliques de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a offraient une clé de lecture théologique de la conversion chez Merton ;
- pour la seconde hypothèse : que Merton avait repris cette triple clé biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a à l'intérieure des divers ancrages de son horizon théologique que sont le monachisme chrétien occidental (volet 1 de la recherche), la foi chrétienne occidentale dans et pour le monde contemporain à Merton (volet 2 de la recherche) et le bouddhisme zen (volet 3 de la recherche), et qu'il l'avait actualisée dans le cadre de son exploitation de la métaphore des « vrai et faux moi » ;
- pour la troisième hypothèse : que Merton avait développé une théologie de la conversion chrétienne.

Aux termes de cette recherche, et comme nous l'avons démontré dans sa seconde partie, nous sommes en mesure d'affirmer :

- que Merton a développé une théologie de la conversion ;
- que la triple clé biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a en offre une clé de lecture ;
- et que Merton, d'une part, a repris cette triple clé biblique pour chacun des trois volets de la recherche, et que d'autre part, il l'a actualisée dans le cadre de son exploitation de la métaphore des « vrai et faux moi ».

Au moment de clore nos propos sur la théologie de la conversion chez Thomas Merton, nous sommes en mesure d'affirmer également :

- que la triple clé biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a, d'une part, se présente comme le **fondement biblique** de toute la théologie de la conversion développée par Merton (volets 1, 2 et 3) et d'autre part, exprime cette théologie de la conversion de

façon synthétique, en **ces cinq grands axes** que sont : le renoncement à soi, la prise de sa croix, la suite du Christ, la nouvelle naissance et la nouvelle identité « en Christ » ;

- que la théologie de la conversion développée par Merton est bien **enracinée dans la tradition chrétienne** en étant, d'une part, abouchée à sa source monastique par le souffle bénédictin qui la traverse et est particulièrement perceptible dans les propos mertonniens sur le vœu de conversion des mœurs (volet 1) et en étant, d'autre part, toute imprégnée de la mystique chrétienne (volet 2), et plus spécifiquement de l'important courant de la mystique chrétienne apophatique, particulièrement tangible dans le parallèle établi par Merton, entre les spiritualités eckhartienne et carmélitaine de Jean de la Croix - la nuit obscure de la foi - et la sagesse bouddhiste zen (volet 3) ;
- que la théologie de la conversion développée par Merton s'adresse à **tous les chrétiens** de tous les états de vie (volet 2), et qu'elle se veut une invitation ferme, vigoureuse, sans équivoque, ni compromis, à s'engager radicalement à suivre le Christ, en renonçant à soi et en prenant sa croix (*Mc 8, 34*), pour devenir cet « homme nouveau », re-né dans l'Esprit, tout livré au Souffle de l'Esprit (*Jn 3, 7*), qui, avec l'apôtre Paul, peut s'exclamer un jour, et ce en vérité : « et ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi » (*Ga 2, 20a*) ;
- que la théologie de la conversion développée par Merton, en exploitant richement et avec une créativité toute littéraire la métaphore des « vrai et faux moi » (volets 2 et volet 3), se présente aux hommes et aux femmes d'aujourd'hui comme un lieu de réflexion et de questionnement, tout à la fois attractif et adapté à leur environnement psychologique, en ce **langage renouvelé** avec lequel Merton aborde cette réalité de la conversion chrétienne ;
- que la théologie de la conversion développée par Merton, en proposant une adaptation chrétienne du concept arastehien « d'humain pleinement et ultimement unifié », présente aux chrétiens d'aujourd'hui, une voie exceptionnelle qui **allie croissance humaine et croissance spirituelle** et qui ouvre sur une **vision renouvelée de la sainteté chrétienne**. Une sainteté chrétienne qui se veut beaucoup plus inclusive du

développement intégral de la personne humaine et qui sollicite une saisie nouvelle du Christ Jésus, comme paradigme de cet « humain pleinement et ultimement unifié » ;

- que la théologie de la conversion développée par Merton, d'une part, intègre une des préoccupations les plus importantes de nos contemporains, dans leur **quête identitaire** (recherche du « vrai moi » et de la complétude humaine, volets 2 et 3), et, d'autre part, participe à cette **ouverture** sans précédent dans l'histoire de l'humanité, qui se manifeste dans le phénomène de la mondialisation et s'exprime, entre autres, à l'intérieur de rencontres interculturelles et dans le dialogue interreligieux (entrée dans la conscience universelle et transculturelle) ;
- que la théologie de la conversion développée par Merton, en attirant l'attention sur l'existence d'une même obligation pour tous de se laisser transformer en profondeur, quelque soit son environnement spirituel (volet 3), souligne **le caractère universel de cette obligation**, si l'humain veut s'accomplir comme personne humaine. De ce fait, le caractère universel de cette obligation force les chrétiens à situer dans une perspective beaucoup plus large, la supplication de Jésus, celle des prophètes vétérotestamentaires et des premiers apôtres, à se convertir (*Mc* 1, 15; *Éz* 18, 32; *Ac* 3, 19)¹. Ce caractère universel contraint les chrétiens à se questionner sérieusement sur cet appel, voire ce cri surgi des entrailles de l'humanité, un cri qui a déjà été entendu par ces grands sages qui ont marqué l'histoire humaine et qui, pour plusieurs, ont fondé les grandes traditions spirituelles.

« **Convertissez-vous!** » Ce cri, surgi des profondeurs de sa personne, Merton l'a entendu dès l'atteinte de ses dix-huit ans (1933). Il l'a guidé vers le catholicisme (1939), puis vers l'abbaye trappiste de Gethsemani (1941). Ce cri, surgi de ses entrailles, a poursuivi Merton tout au long de sa vie de moine (1941-1968) et de son engagement comme moine-écrivain (1^{ière} partie de la recherche). Ce cri lancinant l'a poussé à réfléchir très sérieusement sur le sens du vœu bénédictin de conversion des mœurs, pour en proposer à

¹ *Mc* 1, 15 : « Le temps est accompli et le Royaume de Dieu est tout proche : repentez-vous et croyez à l'Évangile. »

Éz 18, 32 : « Je ne prends pas plaisir à la mort de qui que ce soit, oracle du Seigneur Yahvé. Convertissez-vous et vivez ! »

Ac 3, 19 : « Repentez-vous donc et convertissez-vous, afin que vos péchés soient effacés. »

ses confrères et consœurs une nouvelle interprétation, plus conforme à l'esprit monastique des origines¹ (volet 1). Il l'a forcé à inviter et inciter ses coreligionnaires à dépasser l'apparence des seules modifications comportementales d'ordre éthique, pour rejoindre leur cœur, en ce lieu précis de la présence divine, où Dieu les habite, les agit, les ouvre, les transforme et les fait passer, par la puissance transformante de son amour, d'un « cœur de pierre à un cœur de chair » (Éz 36, 26) (volets 2 et 3)². Personnellement mu et ému par cet appel pressant à se laisser transformer par l'amour divin, afin d'aller au bout de lui-même, Merton, le moine-écrivain, a consacré tout son talent littéraire à partager à ses coreligionnaires et à ses frères et sœurs en humanité sa propre expérience de transformation personnelle, avec ses exigences, ses questionnements, ses défis, sa radicalité, la profondeur de transformation qu'elle impliquait, et l'extrême ouverture à l'autre et aux autres qu'elle supposait (volets 2 et 3).

Aux termes de notre recherche, nous pouvons ajouter trois autres observations.

- La première observation : que **ce thème de la conversion traverse toute l'œuvre de Merton**, de son premier écrit autobiographique publié en 1948 (*The Seven Storey Mountain*³), à son dernier journal personnel, relatant son périple asiatique en 1968 (*The Asian Journal of Thomas Merton* [1973]⁴).
- La deuxième observation : que cette **préoccupation liée à la conversion chrétienne marque toute la vie de l'adulte et du moine Merton**.
- La troisième observation : que **la théologie de la conversion** déployée par Merton, dans ses écrits, se présente comme **le reflet de l'homme Merton** : le converti, le moine, le mystique, l'homme obsédé par l'atteinte de son « vrai moi », l'homme tendu vers sa propre complétude, l'homme ouvert à l'universel, l'homme en tension vers la maturité transculturelle, bref « l'homme pleinement et ultimement unifié ».

¹ T. MERTON. «Conversatio Morum», *Cistercian Studies*, vol. 1, n° 2, 1966, p. 130-144.

² T. MERTON. «Love and Solitude», *The Critic*, vol. 25, 1966, p. 31-37; «Rebirth and the New Man in Christianity», *Cistercian Studies*, vol. 13, n° 4, 1978, p. 289-296.

³ T. MERTON. *The Seven Storey Mountain*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1948, 429 p.

⁴ T. MERTON. *The Asian Journal of Thomas Merton*, N. Burton and al (eds.), New York, A New Directions Book, 1973, xxix + 445 p.

La théologie de la conversion développée par Merton s'offre donc comme **la parole vivante** de l'homme Merton. Une parole qui témoigne de sa vie, en ce qu'elle est fondée, enracinée, mystique, radicale, attractive, interpellante, prophétique, susceptible de questionner et de mobiliser. C'est une parole qui a su **répondre à notre lointain questionnement** d'adolescente et d'adulte, touchant la radicalité du message évangélique pour aujourd'hui et la profondeur de la transformation humaine à laquelle convie encore aujourd'hui le message chrétien. Cette parole vivante revêt les dehors d'une parole contemporaine, une parole qui ébranle les fausses sécurités, pousse au dépassement, soutient la marche jusqu'à son terme. Une parole qui demeure pertinente parce qu'elle puise à même l'expérience concrète des hommes et des femmes d'aujourd'hui, tout en répondant à leurs aspirations profondes et à leurs soifs les plus brûlantes. Bref, **une parole tout à la fois adaptée aux besoins d'aujourd'hui et au langage d'aujourd'hui.**

Si à un niveau philosophique, Bernard Lonergan a marqué la réflexion contemporaine sur la conversion, par la publication de *Method in Theology* (1972) ¹, en y proposant une définition de la conversion et en y identifiant divers champs de conversion – les conversions intellectuelle, morale, affective et religieuse, et si Walter Conn, à un niveau psycho-développemental et théologique, a marqué cette même réflexion contemporaine sur la conversion, par la publication de : *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender* (1986) ², en y appliquant aux diverses étapes psycho-développementales, les quatre grands champs lonerganiens de conversion, **nous croyons**, qu'à un niveau spirituel, la **lecture théologique de la conversion chrétienne proposée par Merton**, dans : «Rebirth and the New Man in Christianity» (1978 [1968]) ³, «Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy'» (1968) ⁴ et «A Christian Looks at Zen» (1967 [1966]) ⁵, peut devenir une **source d'inspiration** pour les chrétiens d'aujourd'hui.

¹ B. J. F. LONERGAN. *Method in Theology*, New York, Herder and Herder, 1972, xii + 405 p.

² W. CONN. *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, New York/Mahwah, Paulist Press, 1986, 347 p.

³ T. MERTON. «Rebirth and the New Man in Christianity», [...] 1978, p. 289-297.

⁴ T. MERTON. «Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy'», *Monastic Studies*, vol. 6, 1968, p. 87-99.

⁵ T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», dans John C. H. WU, *The Golden Age of Zen*, Taipei, The National War College in cooperation with The Committee on the Compilation of the Chinese Library, 1967, p. 1-28.

- Une source d'inspiration, à cause de l'insistance que Merton met dans : «Rebirth and the New Man in Christianity» (1978 [1968]), sur la radicalité et l'ampleur de la nouvelle naissance dans l'Esprit (*Jn* 3, 7), à laquelle sont appelés les disciples du Christ.
- Une source d'inspiration, à cause de l'adaptation chrétienne du concept « d'humain pleinement et ultimement unifié » que Merton fait dans : «Final Integration : Toward a 'Monastic Therapy'» (1968), et qui devient une expression contemporaine de la finalité de la conversion chrétienne.
- Une source d'inspiration, à cause de la dimension kénotique de la transformation personnelle dans la kénose du Christ, que Merton développe dans : «A Christian Looks at Zen» (1967 [1966]) (*Mc* 8, 34), et qui exprime l'extrême profondeur de la conversion chrétienne.

Si, dans : *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender* (1986), Walter Conn a scruté avec minutie la vie de l'homme et du moine Merton, pour en dégager les manifestations des quatre champs lonerganniens de conversion et pour les mettre en parallèle avec les grandes étapes psychodéveloppementales traversées par Merton, il nous semble pertinent de souligner, qu'en notre effort pour dégager les grands traits de la réflexion théologique de Merton sur la conversion chrétienne, **nous avons conscience de prolonger et de compléter la recherche de Walter Conn**. En effet, alors que Conn s'est penché sur le vécu de transformation personnelle de Merton, ce moine-converti, vivant en état permanent de conversion¹, nous nous sommes penchée, quant à nous, sur **sa réflexion** en matière de conversion chrétienne. Si Merton s'est vécu préoccupé par la réussite et l'accomplissement de son propre chemin de conversion, comme le démontre Conn, nous pouvons affirmer, en ce qui nous concerne, que Merton a su transposer en sa propre réflexion théologique, cette même préoccupation sur la conversion chrétienne, et a donné à ce chemin de transformation personnelle, un visage précis qui prend les traits de la triple clé biblique de *Mc* 8, 34; *Jn* 3, 7 et *Ga* 2, 20a et de ses cinq principaux axes. **L'un et l'autre**, Conn et nous-mêmes, **enrichissons donc le cursus scientifique mertonien**

¹ T. MERTON. «The White Pebble», *The Sign*, vol. 29, July 1950, p. 26-28 et 69.

touchant à cette réalité de la conversion chrétienne. Le premier, en posant son regard de chercheur sur la vie de l'homme Merton. La seconde, en centrant son attention sur la pensée de Merton en la matière.

Enfin, en guise de clôture à cette conclusion générale, nous croyons que **cette triple clé biblique de Mc 8, 34; Jn 3, 7 et Ga 2, 20a**, qui s'est suggérée à notre attention dans le cadre d'une première lecture des écrits mertonniens¹ et qui, dans le cadre de notre recherche, s'est avérée constituer l'ossature centrale de la réflexion mertonienne sur la conversion chrétienne, **pourrait servir de cadre de référence fonctionnel et complet à d'autres chercheurs**. Soit pour accompagner leur propre réflexion sur la conversion chrétienne. Soit pour soutenir leur parole sur ce thème. Soit pour les assister dans l'appréciation de la pensée d'autres auteurs sur la conversion chrétienne. Plus encore, certains autres chercheurs pourraient même **en valider la pertinence**.

¹ La 1^{ière} clé biblique nous a été suggérée, à la lecture de T. MERTON. «*Conversatio Morum*», [...], 1966, p. 130-144. Merton y fait directement allusion à *Mc 8, 34* en page 135. Il y invite explicitement ses confrères à une nouvelle herméneutique de leur vœu de conversion des mœurs, en fonction de ce verset biblique.

La 2^{ième} clé biblique nous a été suggérée, à la lecture de T. MERTON. «*Rebirth and the New Man in Christianity*», [...], 1978, p. 289-297. Merton y développe tout son argumentaire autour de cette « nouvelle naissance » dont il est question en *Jn 3, 7*. Plus encore, Merton ponctue tout son texte de ce verset biblique qui y revient comme un leitmotiv.

La 3^{ième} clé biblique apparaît clairement et explicitement de façon récurrente en plusieurs œuvres de Merton. Nous en avons souligné la présence tout au long de notre recherche.

Bibliographie : documents sources, littérature secondaire et périphérique

Documents Sources

Audioconférences

- Merton, Thomas. *Becoming Our True Self (50 min)*, conférences données le 14-10-1964 (face A) et le 1-11-1964 (face B) et répertoriées sous les titres de: *Conversion of Manners (face A) et Early Eastern Monastic Spirituality (face B)*, aux Archives du Centre Thomas Merton. Kansas City, MO: The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2230, 1989.
- . *The Commitment to Conversion (50 min)*, conférences données les 31-5-1965 (face A) et 5-05-1968 (face B) et répertoriées sous les titres de: *Conversion of Manners (face A) et Conversion of Manners and Early Monks (face B)*, aux Archives du Centre Thomas Merton. Kansas City, MO: The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2233, 1988.
- . *Conversion (50 min)*, conférences données les 25-07-1962 (face A) et 28-08-1962 et répertoriées sous les titres de: *Humility (face A) et Benedictine Humility (face B)*, aux Archives du Centre Thomas Merton. Kansas City, MO: The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2106, 1988.
- . *Conversion in Christ (60 min)*, conférences données les 2-09-1964 (face A) et 16-09-1964 (face B) et répertoriées sous le titre de: *Vow of Conversion of Manners pour les deux faces de l'audiocassette*, aux Archives du Centre Thomas Merton. Kansas City, MO: The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2229, 1988.
- . *The Cross: Victory over Death (40 min)*, conférences données le 22-03-1964 et répertoriée sous le titre de: *Preparation for Death (face A) et Place of a Spiritual Father in the Life of a Monk (face B)*, aux Archives du Centre Thomas Merton. Kansas City, MO: The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2455, 1988.
- . *De Conversione (2 audiocassettes 90 min.)*, conférences données le 11-01-1964 et les 23 et 30 -05-1964 et répertoriées sous les titres de: *Background to St Bernard's "De Conversione" to Paris Students (1^{ère} audiocassette, face A); St. Bernard and "De Conversione" (1^{ère} audiocassette, face B) et St. Bernard's "De Conversione" (2^{ième} audiocassette, face A)*, aux Archives du Centre Thomas Merton. Kansas City, MO: The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 3280, 2000.
- . *The Fully Human Being (60 min.)*, conférences données les 3-06-1965 (face A) et 10-06-1965 (face B) et répertoriées sous les titres de: *Greek Tragedy (face A) et Chinese Thought (face B)*, aux Archives du Centre Thomas Merton. Kansas City, MO: The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2906, 1995.
- . *The Holy Rule - On Humility (50 min.)*, conférences données les 11-07-1962 (face A) et 20 -07-1962 (face B) et répertoriées sous les titres de: *Holy Rule (face A) et On Humility (face B)*, aux Archives du Centre Thomas Merton. Kansas City,

- MO: The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2105, 1988.
- . *Love and Purity of Heart (40 min)*, conférences données le 9-02-1963 et les 18 et 20-05-1963 et répertoriées sous les titres de: *St. Bernard: Cistercian Theology of Love; St. Bernard: Letter II on Love Being the Law of God et St. Bernard's "De Diligendo Deo" - On the Love of God*, aux Archives du Centre Thomas Merton. Kansas City, MO: The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 3018, 1996.
- . *Obedience. A Means of Letting Go (50 min.)*, conférences données entre les 5-02-1964 face A et 5-08-1964. Kansas City, MO: The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2616, 1992.
- . *The Patience of Conversion (60 min)*, conférences données les 10-05-1965 (face A) et 17-05-1965 (face B) et répertoriées sous le titre de: *Conversion of Manners pour les deux faces de l'audiocassette*, aux Archives du Centre Thomas Merton. Kansas City, MO: The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2232, 1988.
- . *Permanent Conversion to God (60 min)*, conférences données les 25-11-1964 (face A) et 2-12-1964 (face B) et répertoriées sous les titres de: *Vow of Conversion of Manners - Conversio and Conversation (face A) et Conversion of Manners (face B)*, aux Archives du Centre Thomas Merton. Kansas City, MO: The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2231, 1988.
- . *Poverty and Religious Experience (70 min)*, conférences données les 24-07-1963 (face A) et 17-09-1967 (face B) et répertoriées sous les titres de: *Summing up the Essence of Christian Life - Some Aspects of Poverty (face A) et Theology of Dialogue. Sufi: Poverty (face B)*, aux Archives du Centre Thomas Merton. Kansas City, MO: The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Communications, Merton AA 3019, 1996.
- . *The Quest. The Quest for the Grail and Conversion of Manners (50 min.)*, conférences données les 4-05-1962 (face A) et 1-05-1962 (face B) et répertoriées sous les titres de: *Conversion of Manners: Goodness (face A) et Feast of St. Robert (face B)*, aux Archives du Centre Thomas Merton. Kansas City, MO: The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Communications, Merton AA 3403, 2001.
- . *Renunciation and Contemplation (90 min.)*, conférences données les 12, 19, 23 mai 1963 et répertoriées sous les titres de: *Cassien: Three Renunciations which Lead to Contemplation (face A) et Cassian on Prayer (face B)*, aux Archives du Centre Thomas Merton. Kansas City, MO: The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2073, 1987.
- . *Renunciation of Desire and Will (60 min)*, conférences données le 24-03-1968 ou 5-05-1968 (face A) et le 7-07-1968 (face B) et répertoriées sous les titres de: *Cassian (face A) et Redwoods. Cassian: Renunciation of our Own Desires and Own Will (face B)*, aux Archives du Centre Thomas Merton. Kansas City, MO: The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2074, 1988.

- . *Sanctity (60 min)*, conférences données le 31-10-1965 (face A) et le 25-11-1968 (face B) et répertoriées sous les titres de: *All Saints - Sanctity (face A) et Sanctity (face B)*, aux Archives du Centre Thomas Merton. Kansas City, MO: The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2459, 1988.
- . *The Search for Wholeness (60 min.)*, conférences données les 3-06-1965 (face A) et 10-06-1965 (face B) et répertoriées sous les titres de: *Greek Tragedy (face A) et Chinese Thought (face B)*, aux Archives du Centre Thomas Merton. Kansas City, MO: The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2370, 1988.
- . *Solitude: Breaking the Heart (65 min.)*, conférences données les 20-08-1965 (face A) et 28-01-1968 (face B) et répertoriées sous les titres de: *Solitary Life - Life Without Care. (Departure Address) (face A) et Hermits: Breaking the Heart, N.C.R. (face B)*, aux Archives du Centre Thomas Merton. Kansas City, MO: The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2099, 1988.
- . *Surrender to God (60 min.)*, conférences données les 25-07-1965 (face A) et 8-08-1965 (face B) et répertoriées sous les titres de: *Philoxenus. Advice to Novices. Lot's Wife (face A) et Philoxenus on Chastity (face B)*, aux Archives du Centre Thomas Merton. Kansas City, MO: The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2904, 1995.
- . *The True and False Self (70 min)*, conférences données les 11-01-1968 (face A) et 13-02-1968 (face B) et répertoriées sous les titres de: *Mystic Self Annihilation (face A) et Growing up in Society, Tree of Life and Loss of Self (face B)*, aux Archives du Centre Thomas Merton. Kansas City, MO: The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA2267, 1989.
- . *True Freedom (60 min.)*, conférences données les 12-12-1965 (face A) et 19-12-1965 (face B) et répertoriées sous les titres de: *Asceticism and Gluttony (face A) et Freedom and Spontaneity (face B)*, aux Archives du Centre Thomas Merton. Kansas City, MO: The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2803, 1995.
- . *The Uses of Chastity (50 min)*, conférences données les 7-06-1962 (face A) et 5-07-1965 (face B) et répertoriées sous les titres de: *On Chastity: Christian Virginity (face A) et Vow of Chastity (face B)*, aux Archives du Centre Thomas Merton. Kansas City, MO: The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2131, 1988.
- . *The Vow of Conversion (50 min)*, conférences données les 19-08-1964 (face A) et 26-08-1964 (face B) et répertoriées sous le titre de: *Vow of Conversion of Manners pour les deux faces de l'audiocassette*, aux Archives du Centre Thomas Merton. Kansas City, MO: The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Communications, Merton AA 2228, 1988.
- . *The Vow of Poverty (50 min.)*, conférences données entre le 27 avril et le 31 décembre 1962 et répertoriées sous les titres de *Vow of Poverty: Ownership (face A) et Poverty: Community/Personal in the Sixth Degree of Humility (face B)*, aux Archives du Centre Thomas Merton. Kansas City, MO: The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, Merton AA 2102, 1988.

*Documents sources*Articles

- Merton, Thomas. «As Man to Man». *Cistercian Studies* 4, no. 1 (1969): 90-94.
- . «The Ascetic Life, Experience of God and Freedom, Two tape-recorded conferences transcribed by Robert MacGregor ». *Cistercian Studies* 9, no. 1 (1974): 55-65.
- . «Christian Culture Needs Oriental Wisdom». *The Catholic World* 195, May (1962): 72-79.
- . «Christian Freedom and Monastic Formation». *American Benedictine Review* XIII, no. 3 (1962): 289-313.
- . «Christian Humanism». *Spiritual Life* 13, no. 4 (1967): 219-230.
- . «Contemplation and Ecumenism». *Season* 3, Fall (1965): 133-142.
- . «The Contemplative Life. Its Meaning and Necessity». *Dublin Review (Dublin)* 223, Winter (1949): 26-35.
- . «Conversatio Morum». *Cistercian Studies* 1, no. 2 (1966): 130-144.
- . «Day of a Stranger». *The Hudson Review* 20, no. 2 (1967): 211-218.
- . «Dieu n'est pas un problème». *Collectanea Cisterciensia* 31, no. 1 (1969): 19-23.
- . «Easter: The New Life». *Worship* 33, April (1959): 276-284.
- . «Examination of Conscience and Conversatio Morum». *Collectanea Cisterciensia* 25 (1963): 355-369.
- . «Final Integration: Toward a 'Monastic Therapy' ». *Monastic Studies* 6 (1968): 87-99.
- . «Foreword to S. DONNELLY. <Marcel and Buddha: A Metaphysics of Enlightenment>». *Journal of Religious Thought* 24, no. 1 (1967-1968): 51-57.
- . «The Function of a Monastic Review». *Collectanea Cisterciensia* 27 (1965): 8-13.
- . «The Historical Experience». *Contemplative Review* 1, no. 2, May (1968): 2-3.
- . «The Inner Experience (I). Notes on Contemplation». *Cistercian Studies* 18, no. 1 (1983): 3-15.
- . «The Inner Experience (II). Society and the Inner Self». *Cistercian Studies* 18, no. 2 (1983): 121-134.
- . «The Inner Experience (III). Christian Contemplation». *Cistercian Studies* 18, no. 3 (1983): 201-216.
- . «The Inner Experience (IV). Kinds of Contemplation». *Cistercian Studies* 18, no. 4 (1983): 289-300.
- . «The Inner Experience (V). Infused Contemplation». *Cistercian Studies* 19, no. 1 (1984): 62-78.
- . «The Inner Experience (VI). Some Dangers in Contemplation». *Cistercian Studies* 19, no. 2 (1984): 139-150.
- . «The Inner Experience (VII). Problems on the Contemplative Life». *Cistercian Studies* 19, no. 3 (1984): 267-282.

- . «The Inner Experience (VIII). Prospects and Conclusions». *Cistercian Studies* 19, no. 4 (1984): 336-345.
- . «Is Mysticism Normal?». *The Commonweal* 51, Nov. 4th (1949): 94-98.
- . «Is the World a Problem?». *Commonweal*, no. 84, June 3rd (1966): 305-309.
- . «Itinerary to Christ». *Liturgical Arts* 30 (1962): 70.
- . «Letter to a Carmelite Nun on Her Final Vows dans: Sister Vera Marie, o.c.d. <Thoughts on Retreats for Nuns>». *Review for Religious* 23, July (1964): 479-480.
- . «A Life Free From Care». *Cistercian Studies* 5, no. 3 (1970): 217-227.
- . «The Life that Unifies». *Sisters Today* 42, no. 2 (1970): 65-73.
- . «Love and Solitude». *The Critic* 25 (1966): 31-37.
- . «A Memorandum on Monastic Theology, Edited by P. Hart». *Cistercian Studies Quarterly* 26, no. 1 (1991): 91-95.
- . «Moines et spirituels non-chrétiens». *Collectanea Cisterciensia* 27 (1965): 77-84.
- . «Moines et spirituels non chrétiens II». *Collectanea Cisterciensia* 29 (1967): 179-194.
- . «Nouvelle naissance et homme nouveau dans le christianisme». *Collectanea Cisterciensia* 56, no. 1 (1994): 3-10.
- . «Poetry and Contemplation: a Reappraisal ». *The Commonweal* 69, Oct. 24th (1958): 87-92.
- . «Poetry and the Contemplative Life». *The Commonweal* 46, July 4th (1947): 280-286.
- . «Rebirth and the New Man in Christianity». *Cistercian Studies* 13, no. 4 (1978): 289-296.
- . «Recension de: A. Reza Arasteh: < Final Integration in the Adult Personality >, *American Journal of Psychoanalysis*, vol. xxv, n° 1, 1965, p. 61 et ss.». *Collectanea Cisterciensia* 29 (1967): 179-180.
- . «Recension de: Nishida Kitaro. *A Study of Good*, traduction V. H. Viglielmo, préface de D. T. Suzuki, Printing Bureau, Japanese Government, Japanese National Commission for UNESCO, 1960, 217 p.». *Collectanea Cisterciensia* 29 (1967): 185-188.
- . «Recension de: William Johnston sj., *Zen and Christian Mysticism*, extrait de: *The Japan Missionary Bulletin*, Tokio, nov. 1966, p. 608-615». *Collectanea Cisterciensia* 29 (1967): 182-183.
- . «Reflections on Some Recent Studies of St Anselm». *Monastic Studies* 3 (1965): 221-234.
- . «Renewal of Monastic Education». *Cistercian Studies* 3, no. 3 (1968): 247-252.
- . «Theology of Creativity». *American Benedictine Review* IX, n^{os} 3-4 (1960): 197-213.
- . «Thomas Merton on Renunciation, introduced by Therese Lentfoehr ». *Catholic World*, no. 171, September (1950): 420-429.
- . «Todo y Nada. Writing and Contemplation, unpublished material from original manuscript of Thomas Merton's *Seven Storey Mountain*, introduced by T. Lentfoehr». *Renascence* 2, no. 2 (1950): 87-101.
- . «Toward a Theology of Prayer». *Cistercian Studies* 13, no. 3 (1978): 191-199.

- . «The White Pebble». *The Sign* 29, July (1950): 26-28 et 69.
- . «Zen: Sense and Sensibility. Review of Dom Aelred Graham: *Zen Catholicism: A Suggestion*, New York, Harcourt, Brace & World, 1963, xxxv + 228 p.». *America* CVIII, May 25th (1963): 752-754.
- . «The Zen Insight of Shen Hui». *The Merton Annual* 1 (1988): 5-15.
- . «The Zen Revival». *Continuum* 1, no. 4, Winter (1964): 523-538.

Documents sources

Chapitres de livres

- Merton, Thomas. «Apologies to an Unbeliever». Dans *Faith and Violence. Christian Teaching and Christian Practice*, 205-215. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1968.
- . «Appendix 1. September 1968, Circular Letter to Friends». Dans *The Asian Journal of Thomas Merton*, édité par N. Burton, P. Hart, J. Laughlin et A. Chakravarty, 295-296. New York: A New Direction Book, 1973.
- . «The Awakening of the Inner Self». Dans *The Inner Experience. Notes on Contemplation, Edited and with an Introduction by William H. Shannon*, 6-18. San Francisco: Harper, 2003.
- . «Buddhism and the Modern World». Dans *Mystics and Zen Masters*, 281-288. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1967.
- . «Christ, the Way». Dans *Life and Holiness, Part III*, 63-88. New York and Montréal: Herder and Herder, Palm Publishers, 1963.
- . «Christian Contemplation». Dans *The Inner Experience. Notes on Contemplation, Edited and with an Introduction by William H. Shannon*, 35-56. San Francisco: Harper, 2003.
- . «Christian Humanism in the Nuclear Era». Dans *Love and Living*, édité par N. Burton Stone and P. Hart, 151-170. San Diego, New York, London: A Harvest/HBJ Book, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1985.
- . «Christian Ideals». Dans *Life and Holiness, Part I*, 1-32. New York et Montréal: Herder and Herder, Palm Publishers, 1963.
- . «A Christian Looks at Zen». Dans *Zen and the Birds of Appetite*, 33-59. New York: A New Directions Book, 1968.
- . «A Christian Looks at Zen ». Dans *John C. H. Wu: The Golden Age of Zen*, 1-28. Taipei: National War College in Cooperation with the Committee on the Compilation of the Chinese Library, 1967.
- . «The Climate of Mercy. For Albert Schweitzer». Dans *Love and Living*, édité par N. Burton Stone and P. Hart, 203-219. San Diego, New York, London: A Harvest/HBJ Book, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1985.
- . «Contemplation and Dialogue». Dans *Mystics and Zen Masters*, 203-214. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1967.
- . «Contemplation and the Cosmos: Chapter VIII of Thomas Merton's Lecture on Theology and Mysticism, Edited by Jonathan Montaldo ». Dans *Merton & Hesychasm. The Prayer of the Heart. The Eastern Church, < The Fons Vitae Thomas Merton Series >*, 431-445. Louisville, KY: Fons Vitae, 2003.
- . «Contemplation in a World of Action». Dans *Contemplation in a World of Action, Introduction by J. Leclercq*, 157-165. London: George Allen & Unwin, 1971.

- . «The Contemplative and the Atheist». Dans *Contemplation in a World of Action, Introduction by J. Leclercq*, 166-180. London: George Allen & Unwin, 1971.
- . «The Contemplative Life in the Modern World». Dans *Faith and Violence. Christian Teaching and Christian Practice*, 215-224. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1968.
- . «Conversion of Life». Dans *The Monastic Journey, < Cistercian Studies Series > n° 133*, édité par Patrick Hart, 107-121. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1992.
- . «D. T. Suzuki: The Man and his Work». Dans *Zen and the Birds of Appetite*, 59-67. New York: A New Directions Book, 1968.
- . «The Death of God and the End of History». Dans *Faith and Violence. Christian Teaching and Christian Practice*, 239-258. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1968.
- . «The Discovery of Christ». Dans *Christian Readings, vol III, Advent to Easter, Year I*, édité par John Rotelle, 193. New York: Catholic Book Publishing Co, 1972.
- . «Final Integration». Dans *Walter E. CONN. Conversion. Perspectives on Personal and Social Transformation*, 263-272. New York: Alba House, 1978.
- . «Final Integration: Toward a 'Monastic Therapy'». Dans *Contemplation in a World of Action, Introduction by J. Leclercq*, 205-217. London: George Allen & Unwin, 1971.
- . «Foreword». Dans *Raïssa Maritain, Notes on the Lord's Prayer*, 1-11. New York: P. J. Kenedy & Sons, 1964.
- . «Foreword». Dans *William Johnston: The Mysticism of The Cloud of Unknowing. A Modern Interpretation*, xi-xiv. New York, Rome, Tournai, Paris: Desclée, 1967.
- . «From Pilgrimage to Crusade». Dans *Mystics and Zen Masters*, 91-112. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1967.
- . «"Godless Christianity"?»». Dans *Faith and Violence Christian. Teaching and Christian Practice*, 259-288. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1968.
- . «The Good News of the Nativity». Dans *Love and Living*, édité par N. Burton Stone and P. Hart, 220-232. San Diego, New York, London: A Harvest/HBJ Book, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1985.
- . «Growth in Christ». Dans *Life and Holiness, Part V*, 109-156. New York and Montréal: Herder and Herder, Palm Publishers, 1963.
- . «The Identity Crisis». Dans *Contemplation in a World of Action, Introduction by J. Leclercq*, 56-82. London: George Allen & Unwin, 1971.
- . «Is Buddhism Life-Denying?». Dans *Zen and the Birds of Appetite*, 93-95. New York: A New Directions Book, 1968.
- . «L'étude du zen». Dans *Zen, Tao et Nirvâna. Esprit et Contemplation en Extrême-Orient, préface de Marco Pallis, traduction par F. Ledoux*, 23-36. Paris: Fayard, 1970.
- . «L'expérience transcendante». Dans *Zen, Tao et Nirvâna. Esprit et Contemplation en Extrême-Orient, préface de Marco Pallis, traduction par F. Ledoux*, 87-94. Paris: Fayard, 1970.

- . «Le bouddhisme et le monde moderne». Dans *Mystique et Zen*, traduction C. Tunmer, 7-15. Paris: Cerf, 1972.
- . «Le nirvâna». Dans *Zen, Tao et Nirvâna. Esprit et Contemplation en Extrême-Orient*, préface de Marco Pallis, traduction par F. Ledoux, 95-104. Paris: Fayard, 1970.
- . «Lecture Notes on Ascetical and Mystical Theology: Table of Contents». Dans *Merton & Hesychasm. The Prayer of the Heart. The Eastern Church*, B. Dieker and J. Montaldo (eds.), < *The Fons Vitae Thomas Merton Series* >, 397-408. Louisville, KY: Fons Vitae, 2003.
- . «The Life of Faith». Dans *Life and Holiness, Part IV*, 89-107. New York and Montréal: Herder and Herder, Palm Publishers, 1963.
- . «Love and Need: Is Love a Package or Message?». Dans *Love and Living*, édité par N. Burton Stone and P. Hart, 25-37. San Diego, New York, London: A Harvest/HBJ Book, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1985.
- . «Love for God and Mutual Charity: Thomas Merton's Lectures on Hesychasm to the Novices at the Abbey of Gethsemani, Transcribed and Edited by B. Dieker». Dans *Merton & Hesychasm. The Prayer of the Heart. The Eastern Church*, B. Dieker and J. Montaldo (eds.), < *The Fons Vitae Thomas Merton Series* >, 431-444. Louisville, KY: Fons Vitae, 2003.
- . «Marxism and Monastic Perspectives, Talk delivered at Bangkok on December 10th, 1968». Dans *The Asian Journal of Thomas Merton*, édité par N. Burton, P. Hart, J. Laughlin et A. Chakravarty, 326-345. New York: A New Direction Book, 1973.
- . «Merton's Sufi Book Reviews from *Collectanea Cisterciensia*». Dans *Merton & Sufism. The Untold Story: A Complete Compendium*, Edited by Rob Baker and Henry Gray, < *The Fons Vitae Thomas Merton Series* >, 306-318. Louisville, KY: Fons Vitae, 1999.
- . «Merton's Sufi Lectures to Cistercian Novices, 1966-1968, Edited by Bernadette Dieker». Dans *Merton & Sufism. The Untold Story: A Complete Compendium*, Edited by Rob Baker and Henry Gray, < *The Fons Vitae Thomas Merton Series* >, 130-162. Louisville, KY: Fons Vitae, 1999.
- . «Monastic Experience and East-West Dialogue, Notes for a paper to have been delivered at Calcutta, October 1968». Dans *The Asian Journal of Thomas Merton*, édité par N. Burton, P. Hart, J. Laughlin et A. Chakravarty, 309-317. New York: A New Direction Book, 1973.
- . «Monastic Peace». Dans *The Monastic Journey*, < *Cistercian Studies Series* >, n° 133, édité par Patrick Hart, 39-87. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1992.
- . «Mystics and Zen Masters». Dans *Mystics and Zen Masters*, 3-44. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1967.
- . «Mystiques et maîtres du zen, traduction C. Tunmer». Dans *Mystique et Zen*, 17-63. Paris: Albin Michel, 1972.
- . «Nature and Art in William Blake: An Essay in Interpretation, Edited by Patrick Hart». Dans *The Literary Essays of Thomas Merton*, 387-453. New York: New Directions Book, 1981.

- . «New Consciousness». Dans *Zen and the Birds of Appetite*, 15-33. New York: A New Directions Book, 1968.
- . «Nirvana». Dans *Zen and the Birds of Appetite*, 79-89. New York: A New Directions Book, 1968.
- . «A Note on the Psychological Causes of War by Eric Fromm». Dans *Faith and Violence Christian. Teaching and Christian Practice*, 111-120. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1968.
- . «A Note to the Reader». Dans *The Way of Chuang Tzu*, 9-12. New York: NewDirections, 1965.
- . «Notes for a Philosophy of Solitude». Dans *Disputed Questions*, 177-207. New York: Farrar, Straus and Cudahy, 1960.
- . «The Other Side of Despair. Notes on Christian Existentialism». Dans *Mystics and Zen Masters*, 255-280. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1967.
- . «Perfection, Christian». Dans *The Catholic Encyclopedia for School and Home vol. 8*, 328-332. New York: McGraw Hill, 1965.
- . «The Plague of Camus: A Commentary and Introduction». Dans *The Literary Essays of Thomas Merton, Edited by P. Hart*, 181-217. New York: New Directions, 1981.
- . «Prayer and Conscience». Dans *Thomas Merton in Alaska. Prelude to The Asian Journal. The Alaskan Conferences, Journals and Letters, Preface by David D. Cooper, Introduction by Robert E. Daggy*, 129-142. New York: A New Directions Book, 1989.
- . «Preface to the Japanese Edition of *Seeds of Contemplation*, March 1965». Dans *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, édité par Robert E. Daggy, 61-72. Oakville, Ontario: Mosaic Press, 1981.
- . «Preface to the Japanese Edition of *The New Man*, October 1967». Dans *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, édité par Robert E. Daggy, 107-116. Oakville, Ontario: Mosaic Press, 1981.
- . «Preface to the Japanese Edition of *The Seven Storey Mountain*, August 1963». Dans *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, édité par Robert E. Daggy, 39-48. Oakville, Ontario: Mosaic Press, 1981.
- . «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966». Dans *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, édité par Robert E. Daggy, 87-99. Oakville, Ontario: Mosaic Press, 1981.
- . «Preface to the Korean Edition of *Life and Holiness*, July 1965». Dans *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, édité par Robert E. Daggy, 73-80. Oakville, Ontario: Mosaic Press, 1981.
- . «Presence, Silence, Communication». Dans *The Springs of Contemplation. A Retreat at the Abbey of Gethsemani*, édité par Jane Marie Richardson, 3-22. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1992.
- . «Self-denial and Sacrifice are Essential to the Life of Prayer». Dans *Christian Readings, vol III: Advent to Easter, Year 1*, édité par John Rotelle, 209. New York: Catholic Book Publishing Co, 1972.
- . «The Significance of The Bahgavad Gita ». Dans *The Bhagavad Gita as It is, With Introduction, Translation and Authorized Purport by A. C. Bhaktivedanta*

- Swami, Acharya, International Society for Krishna Consciousness*, 18-22.
London: Collier Books, Collier-Macmillan Ltd., 1968.
- . «A Study of Chuang Tzu ». Dans *The Way of Chuang Tzu*, 15-32. New York: New Directions, 1965.
- . «The Study of Zen». Dans *Zen and the Birds of Appetite*, 1-15. New York: A New Directions Book, 1968.
- . «Teilhard's Gamble». Dans *Love and Living*, édité par N. Burton Stone and P. Hart, 185-191. San Diego, New York, London: A Harvest/HBJ Book, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1985.
- . «The Testing of Ideals». Dans *Life and Holiness, Part II*, 33-62. New York and Montréal: Herder and Herder, Palm Publishers, 1963.
- . «"Therefore choose life"». Dans *"Therefore choose life, that thou mayest live, thou and thy seed." (Deut. 30:19)*, 51-70. Santa Barbara, California: Center for the Study of Democratic Institutions, 1965.
- . «Thomas Merton and Jewish/Christian Existentialism, Transcribed and Edited by Paul Pearson». Dans *Merton & Judaism. Recognition, Repentance, and Renewal. Holiness in Words, Edited by Beatrice Bruteau, < The Fons Vitae Thomas Merton Series >*, 325-337. Louisville, KY: Fons Vitae, 2003.
- . «Transcendent Experience». Dans *Zen and the Birds of Appetite*, 71-79. New York: A New Directions Book, 1968.
- . «A Tribute to Gandhi». Dans *Seeds of Destruction*, 221-236. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1964.
- . «The Universe as Epiphany». Dans *Love and Living*, édité par N. Burton Stone and P. Hart, 171-184. San Diego, New York, London: A Harvest/HBJ Book, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1985.
- . «Wisdom in Emptiness». Dans *Zen and the Birds of Appetite*, 99-139. New York: A New Directions Book, 1968.
- . «With the World in my Bloodstream». Dans *The World in my Bloodstream. Thomas Merton's Universal Embrace. Papers Presented at the Fourth General Conference of the Thomas Merton Society of Great Britain and Ireland at Oakham School, April 2002*, édité par Angus Stuart, 15-17. Abergavenny, Great Britain: Three Peaks Press, 2004.
- . «Zen: A Way of Living Life Directly (May, 1968)». Dans *The Springs of Contemplation. A Retreat at the Abbey of Gethsemani*, édité par Jane Marie Richardson, 177-197. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1992.
- . «Zen Buddhist Monasticism». Dans *Mystics and Zen Masters*, 215-234. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1967.
- . «The Zen Koan». Dans *Mystics and Zen Masters*, 235-254. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1967.

Documents sources

Monographies

- Merton, Thomas. *The Ascent to Truth*. New York: Harcourt, Brace, 1951.
- . *The Asian Journal of Thomas Merton, Edited by N. Burton, P. Hart, J. Laughlin and A. Chakravarty*. New York: A New Direction Book, 1973.
- . *Basic Principles of Monastic Spirituality*. Louisville, KY: Abbaye of Gethsemani, 1957.
- . *Bread in the Wilderness*. New York: New Direction Books, 1953.
- . *Breakthrough to Peace. Twelve Views on the Threat of Thermonuclear Extermination*. New York: New Directions, 1962.
- . *Cables to the Ace or Familiar Liturgies of Misunderstanding, (1st edition 1968)*. Greensboro: Unicorn Press, 1986.
- . *Cassian and the Fathers. Initiation into the Monastic Tradition, Edited and Introduced by P. F. O'Connell, < Monastic Wisdom Series > n° 1*. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 2005.
- . *The Climate of Monastic Prayer, Foreword by D. V. Steere, < Cistercian Studies Series > n° 1*. Spencer, Massachusetts: Cistercian Publications, 1969.
- . *The Collected Poems of Thomas Merton*. New York: A New Directions Book, 1977.
- . *Come to the Mountain. New Ways and Living Traditions in the Monastic Life*. Snowmass, Colorado: St. Benedict's Cistercian Monastery, 1964.
- . *Conjectures of a Guilty Bystander*. Garden City: Image Books, 1966.
- . *Contemplation in a World of Action, Introduction by J. Leclercq*. London: George Allen & Unwin, 1971.
- . *Contemplative Prayer, Foreword by D. Steere*. New York: Herder and Herder, 1969.
- . *The Courage for Truth. The Letters of Thomas Merton to Writers, Edited by Christine Bochen, < The Thomas Merton Letters Series > n° 4*. New York: Farrar, Straus, Giroux, 1993.
- . *Dancing in the Water of Life. Seeking Peace in the Hermitage, 1963-1965, Edited by Robert E. Daggy, < The Journals of Thomas Merton > vol. 5*. San Francisco: Harper, 1997.
- . *Day of a Stranger, Introduction by R. E. Daggy*. Salt Lake City: Gibbs M. Smith inc., 1981.
- . *Disputed Questions*. New York: Farrar, Straus and Cudahy, 1960.
- . *Entering the Silence. Becoming a Monk and Writer, 1941-1952, Edited by Jonathan Montaldo, < The Journals of Thomas Merton > vol. 2*. San Francisco: Harper, 1996.
- . *Faith and Violence. Christian Teaching and Christian Practice*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1968.

- . *Gandhi on Non-Violence. A Selection from the Writings of Mahatma Gandhi, Edited with an Introduction by Thomas Merton.* New York: New Directions, 1965.
- . *The Geography of Lograire.* New York: New Directions, 1969.
- . *The Hidden Ground of Love. The Letters of Thomas Merton on Religious Experience and Social Concerns, Edited by William H. Shannon, < The Thomas Merton Letters Series > n° 1.* New York: Farrar, Straus, Giroux, 1985.
- . *Honorable Reader. Reflections on My Work, Foreword by H. J. Cargas, Edited by Robert E. Daggy.* New York: Crossroad, 1989.
- . *The Inner Experience. Notes on Contemplation, Edited and with an Introduction by William H. Shannon.* San Francisco: Harper, 2003.
- . *An Introduction to Christian Mysticism. Initiation into the Monastic Tradition 3, Edited by Patrick O'Connell, < Monastic Wisdom Series >, n° 13.* Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 2007.
- . *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton, Foreword by H. J. Cargas, Edited by Robert E. Daggy.* Oakville, Ontario: Mosaic Press, 1981.
- . *Ishi Means Man, Foreword by Dorothy Day and Woodblock by Rita Corbin.* Greensboro, North Carolina: Unicorn Press, 1976.
- . *The Last of the Fathers. St. Bernard of Clairvaux and the Encyclical, Doctor Mellifluus.* New York: Harcourt, Brace, 1954.
- . *Learning to Love. Exploring Solitude and Freedom, 1966-1967, Edited by Christine M. Bochen, < The Journals of Thomas Merton > vol. 6.* San Francisco: Harper, 1997.
- . *Life and Holiness.* New York et Montréal: Herder and Herder, Palm Publishers, 1963.
- . *The Literary Essays of Thomas Merton, Edited by P. Hart.* New York: New Directions, 1981.
- . *The Living Bread.* New York: A Dell Book, 1956.
- . *Love and Living, Edited by Naomi B. Stone and Patrick Hart.* San Diego, New York, London: Harcourt, Brace, Jovanovich, A Harvest/HBJ Book, 1985.
- . *The Monastic Journey, Edited by P. Hart, < Cistercian Studies Series >, n° 133.* Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1992.
- . *My Argument with the Gestapo. A Macaronic Journal.* Garden City, New York: Doubleday, 1969.
- . *Mystics and Zen Masters.* New York: Farrar, Straus and Giroux, 1967.
- . *Nature and Art in William Blake: An Essay in Interpretation.* Masters Thesis (M. A.), Columbia University, New York, 1939.
- . *The New Man.* New York: Farrar, Straus, Cudahy, 1961.
- . *New Seeds of Contemplation.* New York: A New Directions Book, 1962.
- . *No Man is an Island.* New York: A Chapel Book, Dell Pub, 1955.
- . *The Nonviolent Alternative, Revised Edition of Thomas Merton on Peace.* New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1980.
- . *Opening the Bible.* Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1970.

- . *The Other Side of the Mountain. The End of the Journey, 1967-1968*, Edited by Patrick Hart, < *The Journals of Thomas Merton* > vol. 7. San Francisco: Harper, 1998.
- . *Praying the Psalms*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1956.
- . *Pre-Benedictine Monasticism. Initiation into the Monastic Tradition 2*, Edited and Introduced by Patrick O'Connell, < *Monastic Wisdom Series* > n° 9. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 2006.
- . *Raids on the Unspeakable*. New York: New Directions, 1966.
- . *The Road To Joy. The Letters of Thomas Merton fo New and Old Friends*, Edited by Robert E. Daggy, < *The Thomas Merton Letters Series* > n° 2. New York: Farrar, Straus, Giroux, 1989.
- . *Run to the Mountain. The Story of a Vocation, 1939-1941*, Edited by Patrick Hart, < *The Journals of Thomas Merton* > vol. 1. San Francisco: Harper, 1995.
- . *The School of Charity. The Letters of Thomas Merton on Religious Renewal and Spiritual Direction*, Edited by Patrick Hart, < *The Thomas Merton Letters Series* > n° 3. New York: Farrar, Straus, Giroux, 1990.
- . *A Search for Solitude. Pursuing the Monk's True Life, 1952-1960*, Edited by Lawrence S. Cunningham, < *The Journals of Thomas Merton* > vol. 3. San Francisco: Harper, 1996.
- . *Seasons of Celebration*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1965.
- . *The Secular Journal of Thomas Merton*. New York: Farrar, Strauss & Cudahy, 1959.
- . *Seeds of Contemplation*. Norfolk, Connecticut: A New Directions Book, 1949.
- . *Seeds of Destruction*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1964.
- . *The Seven Storey Mountain*. New York: Harcourt, Brace, 1948.
- . *The Sign of Jonas*. New York: Harcourt, Brace, 1953.
- . *Silence in Heaven. A Book on the Monastic Life*. New York: Thomas Y. Crowell, 1956.
- . *The Silent Life*. New York: A Chapel Book, Dell Pub. Co, 1957.
- . *The Springs of Contemplation. A Retreat at the Abbey of Gethsemani*, Edited by Jane Marie Richardson. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1992.
- . *Thomas Merton in Alaska. Prelude to The Asian Journal. The Alaskan Conferences, Journals and Letters*, Preface by David D. Cooper, Introduction by Robert E. Daggy. New York: A New Directions Book, 1989.
- . *Thomas Merton on Peace*, Edited and Introduced by Gordon C. Zahn. New York: The McCall Publishing Co, 1971.
- . *Thomas Merton on Saint Bernard*, Foreword by P. Hart, Introduction by J. Leclercq, < *Cistercian Studies Series* > n° 9. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1980.
- . *Thomas Merton on Zen*, Edited by Irmgard Schloegl. London: Sheldon Press, 1976.
- . *A Thomas Merton Reader*, Edited by Thomas P. McDonnell. New York: Harcourt, Brace & World, 1962.
- . *A Thomas Merton Reader*, Introduction by S. Peck, Edited by Thomas P. McDonnell, Revised Edition (1st ed. 1962). New York, London, Toronto: Image Books and Doubleday, 1996.

- . *Thoughts in Solitude*. New York: Farrar, Straus and Cudahy, 1958.
- . *The Waters of Siloe*. New York: Harcourt, Brace and Co, 1949.
- . *The Way of Chuang Tzu*. New York: New Directions, 1965.
- . *What is Contemplation? (1st edition 1950)*. Springfield, Illinois: Templegate Publishers, 1978.
- . *The Wisdom of the Desert. Sayings from the Desert Fathers of the Fourth Century, Translation by Thomas Merton*. New York: A New Directions Book, 1960.
- . *Witness to Freedom. The Letters of Thomas Merton in Times of Crisis, Edited by William H. Shannon, < The Thomas Merton Letters Series > n° 5*. New York: Farrar, Straus, Giroux, 1994.
- . *Zen and the Birds of Appetite*. New York: A New Directions Book, 1968.
- . *Zen, Tao et Nirvâna. Esprit et Contemplation en Extrême-Orient, préface de Marco Pallis, traduction par F. Ledoux*. Paris: Fayard, 1970.
- Merton, Thomas and al. *Monastic Life at Gethsemani*. Kentucky 40073: Abbaye of Gethsemani, 1965.
- Merton, Thomas and Daisetz Teitaro Suzuki. *Encounter. Thomas Merton & D. T. Suzuki, Edited by R. E. Daggy*. Monterey, Kentucky: Larkspur Press, 1988.
- Merton, Thomas and Rosemary Radford Ruether. *At Home in the World. The Letters of Thomas Merton & Rosemary Radford Ruether, Edited by M. Tardiff*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1995.

Littérature secondaire et périphérique

Articles

- _____. «Conversion». *Lumière et Vie*, no. IX, avril-mai (1960): 1-114.
- Actes du Saint-Siège. «La rencontre avec Jésus-Christ, le Vivant: chemin de conversion, de communion et de solidarité en Amérique. *Lineamenta pour l'Assemblée spéciale pour l'Amérique du Synodes des Évêques*». *La documentation catholique*, no. 2151, 5 janvier (1997): 5-29.
- Albert, John. «Thomas Merton: The Vigilance of Desire». *Word & Spirit* 14 (1992): 105-117.
- _____. «To Merton through Augustine: Images, Themes and Analogies of Kinship». *The Merton Annual* 5 (1992): 65-94.
- Allchin, A. M. «The Worship of the Whole Creation: Merton and the Eastern Fathers». *Membership* 18, no. 2 (1996): 28-43.
- Arasteh, Reza. «Final Integration in the Adult Personality». *American Journal of Psychoanalysis* XXV, no. 1 (1965): 63-73.
- Bamberger, John Eudes. «The Cistercian». *Continuum* 7, no. Summer (1969): 227-241.
- _____. «Monasticism and Thomas Merton, Monk-Priest and Author: His Contributions to a Wider Understanding of Spirituality». *The Merton Annual* 12, no. 1 (1999): 22-37.
- _____. «Qui fut Thomas Merton? La délicieuse saveur de liberté». *La vie spirituelle* 21 (1969): 413-437.
- Barron, Robert. «A Unique Experience: Review of *The Inner Experience. Notes on Contemplation*». *The Merton Seasonal* 28, no. 3 (2003): 25-27.
- Boff, Leonardo. «Salut en Jésus-Christ et processus de libération». *Concilium*, no. 96 (1974): 73-84.
- Brière, Jacques. «Merton. Quatre et même cinq choses que l'on pourrait dire à propos d'un anniversaire». *Collectanea Cisterciensia* 56, no. 1 (1994): 27-30.
- Brown, Devin. «Thomas Merton & Joseph Cambell: Conversion and the Hero's Departure». *The Merton Seasonal* 16, no. 2 (1991): 11-14.
- Burnham, Christopher C. «Merton's *Ethos* in *The Seven Storey Mountain*: Toward a Rhetoric of Conversion». *The Merton Annual* 11 (1998): 110-120.
- Carr, Anne E. «Merton's East-West Reflections». *Horizons* 21, no. 2 (1994): 239-252.
- _____. «Transformations of the Self in Thomas Merton». *Listening* 25, Fall (1990): 251-266.
- Coff, Pascaline. «Finding Treasure in the Tradition. Review of: Merton, Thomas. *Pre-Benedictine Monasticism: Initiation into the Monastic Tradition* 2, P. F. O'Connell (ed.) Kalamazoo, MI, Cistercian Publications, 2006». *The Merton Seasonal* 32, no. 2 (2007): 40-41.
- Commins, Gary. «Thomas Merton's Three Epiphanies». *Theology Today* 56, no. 1 (1999): 59-73.

- Conn, Joann Wolski et Conn Walter E. «Discerning Conversion». *The Way Supplement*, 64 (1989): 63-79.
- Conn, Walter E. «Bernard Lonergan's Analysis of Conversion». *Angelicum*, no. 53 (1976): 362-404.
- . «Christian Conversion: Development and Theological Reflections on Young Thomas Merton». *Perkins Journal* 36, Fall (1983): 11-23.
- . «Conversion: A Developmental Perspective». *Cross Currents*, no. 32, Fall (1982): 323-328.
- . «Merton's "True Self": Moral Autonomy and Religious Conversion». *The Journal of Religion*, no. 65 (1985): 513-523.
- Costello, Hilary. «Thomas Merton: Pilgrim, Freedom Bound». *Cistercian Studies* 13, no. 4 (1978): 340-352.
- Cunningham, Lawrence S. «Thomas Merton as Theologian: An Appreciation». *Kentucky Review*, 7 (1987): 90-97.
- de Reyes, Léopold. «Déviations, perversions et refoulements du potentiel théologique humain». *Nouveau Dialogue* 42, novembre (1981): 21-26.
- . «Le potentiel théologique de l'homme: sa libération par le dialogue théologique». *Nouveau Dialogue* 40, mai (1981): 24-28.
- . «Le potentiel théologique de l'homme: son actualisation par la conversion». *Nouveau Dialogue* 37, novembre (1980): 22-27.
- . «Un modèle conceptuel anthropologique, pour un terrain commun de dialogue sur l'homme. Le potentiel théologique humain dans ce modèle». *Nouveau Dialogue* 46, septembre (1982): 24-31.
- de Vogüé, Adalbert. «The Rule of Saint Benedict». *Cistercian Studies* 12, no. 4 (1977): 243-249.
- Dell' Isola, Frank. «The Conversion and Growth of Thomas Merton». *Cross and Crown* 14 (1962): 53-61.
- Donnelly, Sally. «Marcel and Buddha: A Metaphysics of Enlightenment with a Foreword by Thomas Merton». *Journal of Religious Thought* 24, no. 1 (1967-1968): 51-81.
- Dumas, Marc. «Expériences et discours théologiques». *Laval théologique et philosophique* 56, no. 1 (2000): 3-15.
- Dumont, Charles. «Un contemplatif au coeur du monde. Thomas Merton». *Lumen Vitae*, no. 24 (1969): 466-478.
- . «Une phénoménologie de l'humilité. Le chapitre VII de la Règle de saint Benoît». *Collectanea Cisterciensia* 45 (1983): 265-285.
- Eastman, Patrick. «Two Falling Blossoms: Merton, Meister Eckhart and Zen». *The Merton Seasonal* vol. 33, no. 1 (2008): 16-25.
- Finley, Mitch. «The Joy of Being Catholic: The Relationship of the Conversion of Thomas Merton to RCIA». *The Merton Annual* 13 (2000): 171-189.
- Forest, Jim. «Merton and the Icons: From Art to Worship». *The Tablet* 248, no. 8055, Dec. 24/31 th (1994): 1640-1642.
- Forman, Mary. «Benedict's Use of Scripture in the Rule: Introductory Understandings». *American Benedictine Review* 52, no. 3 (2001): 324-358.
- Frei, Judith. «L'importance de la Règle de saint Benoît pour la vie spirituelle du moine». *Collectanea Cisterciensia* 42 (1980): 100-111.

- Giannini, Robert. «A Model for Assessing Thomas Merton's Significance». *Cistercian Studies* 13, no. 4 (1978): 379-383.
- . «A Note on Theology and Mystical Experience in Thomas Merton». *Cistercian Studies* 12, no. 3 (1977): 225-231.
- . «Religious Experience: Merton's Understanding of the Encounter with God». *Cistercian Studies* 14, no. 4 (1979): 405-414.
- . «Return: Thomas Merton's Ethics». *Cistercian Studies* 16, no. 3 (1981): 221-233.
- . «Withdrawal: Thomas Merton's Anthropology». *Cistercian Studies* 14, no. 2 (1979): 171-189.
- Grayston, Donald. «Autobiography and Theology». *Cistercian Studies* 14, no. 4 (1979): 390-404.
- . «The Making of a Spiritual Classic: Thomas Merton's *Seeds of Contemplation* and *New Seeds of Contemplation*». *Sciences religieuses/Studies in Religion* 3, no. 4 (1974): 339-356.
- . «Nova in Novibus: The New Material in Thomas Merton's *New Seeds of Contemplation*». *Cistercian Studies* 10, no. 3/4 (1975): 190-206.
- Guevin, Benedict. «*Conversatio*: The Evidence from Two Greek Manuscripts of the RB». *Studia Monastica* 38, no. 1 (1996): 6-23.
- Halfants, André-Corneille. «Ne rien préférer à l'amour du Christ (RB 4, 21)». *Collectanea Cisterciensia* 46 (1984): 112-121.
- Hart, Patrick. «Editor's Note to The Zen Insight of Shen Hui». *The Merton Annual* 1 (1988): 3-4.
- Healy, W. F. «Thomas Merton's Evaluation of Zen». *Angelicum* 52, no. 3 (1975): 385-409.
- Hinson, Glenn E. «The Catholicizing of Contemplation: Thomas Merton's Place in the Church's Prayer Life». *Cistercian Studies* 10, no. 3 (1975): 173-189.
- Hinson, Glenn E. «Contemptus Mundi-Amor Mundi: Merton's Progression from World Denial to World Affirmation». *Cistercian Studies* 26, no. 4 (1991): 339-349.
- Hollerman, Ephrem. «Humility in the Rule of Benedict. A Theological and Historical Analysis of Nineteenth and Twentieth Century Interpretations». *American Benedictine Review* 51, no. 3 (2000): 254-281.
- Jaubert, Annie. «Lecture de l'Évangile selon saint Jean». *Cahiers Évangile* 17, septembre (1976).
- Johnstone, Brian V. «The Experience of Conversion and the Foundations of Moral Theology». *Église et Théologie* 15 (1984): 183-202.
- Kelty, Matthew. «Thomas Merton, mon confrère, mon ami». *Collectanea Cisterciensia* 31 (1969): 233-242.
- Kilcourse, George. «The Horizon of Thomas Merton's Christology». *Cistercian Studies* 23, no. 2 (1988): 169-189.
- King, Thomas M. «Karl Barth and Thomas Merton Climbing Church Towers At Night». *America* vol 179, no. 19, dec. 12th (1998): 12-14.
- Kitto Lewis, G. «Learning to Live: Merton's Students Remember His Teaching». *The Merton Annual* 8 (1995): 88-104.
- Kountz, Peter. «"The Seven Storey Mountain" of Thomas Merton». *Thought* 49, no. 194, September (1974): 250-267.

- Kramer, Dewey Weiss. «Review of: Conn, Walter E.: *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, New York/Mahwah, Paulist Press, 1986, 347 p.». *The Merton Annual* 1 (1988): 353-357.
- Kramer, Victor A. «Patterns in Thomas Merton's Introduction to Ascetical and Mystical Theology». *Cistercian Studies* 24, no. 4 (1989): 338-354.
- Lane, Belden C. «Merton as Zen Clown». *Theology Today* 46 (1989-1990): 256-268.
- Law, Diana. «Transcultural Dimensions of Personal Integration. A Study of the Zen Buddhist 'Real Self' in the Christian Tradition». *Dialogue (Colombo)* XI, n^{os} 1-3 (1984): 24-34.
- Leclercq, Jean. «Autour de la Règle de saint Benoît». *Collectanea Cisterciensia* 37 (1975): 167-204.
- . «Maritain et Merton: The Coincidence of Opposites». *Cistercian Studies* 19, no. 4 (1984): 362-370.
- Leech, Kenneth. «Thomas Merton as a Theologian of Resistance». *Theology* 91, no. 744 (1988): 464-473.
- Lentfoehr, Thérèse. «Thomas Merton: 'The Dimensions of Solitude'». *American Benedictine Review* 23, no. 3 (1972): 337-352.
- Léonard, Philippe. «Évangile de Jésus Christ selon saint Marc». *Cahiers Évangile*, no. 133, septembre (2005): 1-88.
- Lloyd, Raymond. «My Conversion Is Still Going On». *Cistercian Studies* 16, no. 1 (1981): 30-37.
- Lottin, Odon. «Le voeu de <conversatio morum> dans la Règle de saint Benoît». *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* XXVI (1959): 5-16.
- MacCormick, Chalmers. «The Zen Catholicism of Thomas Merton». *Journal of Ecumenical Studies* 9, no. 4 (1972): 802-817.
- Malits, Elena. «Thomas Merton. Symbol and Synthesis of Contemporary Catholicism». *The Critic* 35, Spring (1977): 26-33.
- Massein, Pierre. «L'illumination dans le Bouddhisme et le Christianisme. L'Éveil du Bouddha et la conversion de saint Paul». *Conférence présentée au Centre Saint Charles, Sherbrooke, le 23 août 2007, 10 pages*.
- . «L'illumination dans le Bouddhisme et le Christianisme. L'Éveil du Bouddha et la conversion de saint Paul». *Conférence présentée au Centre Saint Charles, Sherbrooke, le 23 août 2007, 10 pages*.
- McDonald, Joan C. «Merton's Secular Book Houses». *The Merton Seasonal* 32, no. 1 (2007): p. 19-26.
- McGinn, Bernard. «Withdrawal and Return: Reflections on Monastic Retreat from the World». *Spiritus* 6, no. 2 (2006): 149-172.
- McInerney, Dennis Q. «Thomas Merton and Oriental Thought». *Cistercian Studies* 14, no. 1 (1979): 59-72.
- McLaughlin, Thomas. «The Experience of Solitude: Hermitage Writings of Thomas Merton». *Tjurunga* 38 (1990): 73-84.
- McMillan, Allan M. «Seven Lessons for Inter-faith Dialogue and Thomas Merton». *The Merton Annual* 15 (2002): 194-209.
- Metz, Johann Baptist. «Théologie politique et liberté critico-sociale». *Concilium*, no. 36 (1968): 9-25.

- Mieth, Dietmar. «Vers une définition du concept d'«expérience». Qu'est-ce que l'expérience?». *Concilium* 133 (1978): 55-71.
- Neiryneck, Frans. « < Le Christ en nous >. < Nous dans le Christ > chez saint Paul ». *Concilium*, no. 50 (1969): 121-131.
- Neusch, Marcel. «Approches de l'expérience chrétienne». *Revue des Sciences Religieuses* 67, janvier (1993): 97-110.
- O'Connell, Patrick F. «Thomas Merton's Spiritual Teaching: Tradition and Innovation». *Spiritual Life* 36, no. 4 (1990): 202-216.
- O'Hara, Dennis Patrick. «Merton, Berry and Eco-Theology». *Teilhard Studies*, no. 37, Winter/Spring (1999): 1-20.
- Padovano, Anthony, T. «The Eight Conversions of Thomas Merton». *The Merton Seasonal* 25, no. 2 (2000): 9-15.
- Pearson, Paul M. «Thomas Merton and the Christian Search for Wholeness and Holiness». *The Merton Journal (UK)* 5 (1998): 27-38.
- Pie XII. «Lettre Encyclique < *Fulgens radiatur* > (21-3-47), pour le XIV^e centenaire de la mort de saint Benoît». *La documentation catholique*, no. 989, avril (1947): col. 513-528.
- Raab, Joseph Q. «Encountering Others: Interpreting the Faith Development of Thomas Merton in Light of Fowler's 'Stages of Faith'». *Religious Education* 94 (1999): 140-154.
- . «*Madhyamika* and *Dharmakaya*: Some Notes on Thomas Merton's Epiphany at Polonnaruwa». *The Merton Annual* 17 (2004): 195-205.
- Raasch, Juana. «The Monastic Concept of Purity of Heart and its Sources, Part I». *Studia Monastica* 8, no. 1 (1966): 7-33.
- . «The Monastic Concept of Purity of Heart and its Sources, Part II, Among the Second Century Apologists and Anti-heretical Writers and in the Literature of the Third Century, Not Including the Alexandrians». *Studia Monastica* 8, no. 2 (1966): 183-213.
- . «The Monastic Concept of Purity of Heart and its Sources, Part III, Philo, Clement of Alexandria and Origen». *Studia Monastica* 10, no. 1 (1968): 7-55.
- . «The Monastic Concept of Purity of Heart and its Sources, Part IV, Early Monasticism ». *Studia Monastica* 11 (1969): 269-314.
- . «The Monastic Concept of Purity of Heart and its Sources, Part V, Symeon-Macarius, the School of Evagrius Ponticus and the Apophthegmata Patrum». *Studia Monastica* 12, no. 1 (1970): 7-41.
- Russel, Kenneth C. «Assessing Thomas Merton's First Year as a Hermit». *Église et Théologie* 27 (1996): 71-97.
- Scholl, Edith. «Scripture in Chapter VII of RB Biblical Reflections on St. Benedict's Twelve Degrees of Humility». *Cistercian Studies* 17, no. 1 (1982): 21-39.
- Seeburger, Francis F. «Humility, Maturity and the Fear of God. Reflections on RB 7». *American Benedictine Review* 46, no. 2 (1995): 149-168.
- Shannon, William H. «Thomas Merton: Contemplative Spirituality as Lived Wisdom». *Catholic Library World* 65, no. 4 (1995): 16-22.
- Siegfried, Regina. «The Search for the True Self: Thomas Merton and Flannery O'Connor». *Studia Mystica* 10 (1987): 5-13.

- Siegwalt, Gérard. «Expérience et révélation remarques de méthodologie théologique». *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 56, no. 4 (1976): 525-543.
- Sunderman, Marilyn. «A Finger Pointing at the Moon: Zen and the Photography of Thomas Merton». *The Merton Seasonal* 31, no. 2 (2006): 3-11.
- Tastard, Terry. «Anglicanism and the Conversion of Thomas Merton». *Theology* 91 (1988): 17-24.
- Thompson, William M. «The Risen Christ, Transcultural Consciousness and the Encounter of the World Religions». *Theological Studies* 37 (1976): 381-409.
- Toolan, David S. «The Other Half of Our Soul: Dom Bede Griffiths (1906-93)». *America* 168, Edition 20, no. 06/05/93 - 06/12/93 (1993).
- Waaijmann, Kees. «The Silence of Carmel». *Carmelus* 40, no. 1 (1993): 11-42.
- Wathen, Ambrose. «*Conversatio* and Stability in the Rule of Benedict». *Monastic Studies* 11 (1975): 1-44.
- Winandy, Jacques. «*Conversatio Morum*». *Collectanea Cisterciensia* 22 (1960): 378-386.
- Wu, John Jr. «A Lovely Day for a Friendship: The Spiritual and Intellectual Relationship Between Thomas Merton and John Wu as Reflected in their Correspondence». *The Merton Annual* 5 (1992): 311-354.

Littérature secondaire et périphérique

Chapitres de livres

- Allitt, Patrick. «The Preconciliar Generation 1935-1962». Dans *Catholic Converts. British and American Intellectuals Turn to Rome*, 309-331. Ithaca and London: Cornell University Press, 1997.
- Apel, William. «Compassion. The Merton - Nhat Hanh Letters». Dans *Signs of Peace. The Interfaith Letters of Thomas Merton*, 125-142. Maryknoll, New York: Orbis Book, 2006.
- . «Merton's Ministry of Letters». Dans *Signs of Peace. The Interfaith Letters of Thomas Merton*, 1-8. Maryknoll, New York: Orbis Book, 2006.
- . «Wisdom. The Merton-Wu Letters». Dans *Signs of Peace. The Interfaith Letters of Thomas Merton*, 47-66. Maryknoll, New York: Orbis Book, 2006.
- Bamberger, John Eudes. «The Monk». Dans *Thomas Merton/Monk. A Monastic Tribute, Edited by Patrick Hart, < Cistercian Studies Series > n° 52, New Enlarged Edition*, 37-58. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1983.
- Beltran Llavador, Fernando et Sonia Petisco Martinez. «Thomas Merton's World Discourse: Economic Globalization versus Religious Universality». Dans *The World in my Bloodstream. Thomas Merton's Universal Embrace. Papers Presented at the Fourth General Conference of the Thomas Merton Society of Great Britain and Ireland at Oakham School, April 2002, Edited by Angus Stuart*, 158-184. Abergavenny, Great Britain: Three Peaks Press, 2004.
- Blank, Josef. «Conversion». Dans *Dictionnaire de Théologie, édité par Peter Eicher*, 81-83. Paris: Cerf, 1988.
- Bochen, Christine M. «Speaking of Contemplation: A Matter of Metaphor». Dans *Thomas Merton: Poet, Monk, Prophet. Papers Presented at The Second General Conference of the Thomas Merton Society of Great Britain and Ireland at Oakham, March 1998, Edited by Paul M. Pearson and al.*, 95-108. Abergavenny, Monmouthshire: Three Peaks Press, 1998.
- Bougerol, Jacques-Guy et Jean-Pierre Renneteau. «Les Mendiants». Dans *Encyclopédie des mystiques, vol. 2, Christianisme occidental, ésotérisme, protestantisme, islam, édité par Marie Madeleine Davy, coll. < Petite Bibliothèque Payot > n° P 274*, 174-206. Paris: Payot et Rivages, 1996.
- Bouyer, Louis. «Les origines du monachisme». Dans *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères, nouvelle édition révisée et augmentée*, 368-399. Paris: Aubier, 1966.
- Brisebois, Mireille. «En Christ». Dans *Saint Paul. Introduction à Saint Paul et à ses Lettres, coll. < Lectures Bibliques > n° 19*, 138-142. Montréal, 1984.
- Brown, Raymond E. «Discourse with Nicodemus in Jerusalem (iii 1-21). ». Dans *The Gospel according to John (i-xii), vol 1. < The Anchor Bible Series > n°s 29 et 29a*, 128-149. Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1966.

- Burton, Naomi, Patrick Hart et James Laughlin (eds.). «Glossary». Dans *The Asian Journal of Thomas Merton*, 363-418. New York: A New Direction Book, 1973.
- Cameli, Louis John. «The Study of Autobiography». Dans *Stories of Paradise. The Study of Classical and Modern Autobiographies of Faith*, 10-45. New York and Ramsey, New Jersey: Paulist Press, 1978.
- Cargas, Harry James. «Foreword». Dans *Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton, Edited by Robert E. Daggy*, 1-2. Oakville, Ontario: Mosaic Press, 1981.
- Carson, D. A. «Jesus and Nicodemus (3:1-15)». Dans *The Gospel According to John*, 185-203. Leicester, England and Grand Rapids, Michigan: Inter-Varsity Press and William B. Eerdmans Publishing Co, 1991.
- Conn, Walter E. «Introduction». Dans *Conversion. Perspectives on Personal and Social Transformation, Edited by Walter E. Conn*, xi-xvii. New York: Alba House, 1978.
- Cuvillier, Élian. «Mc 8, 34 - 9, 1». Dans *L'évangile de Marc, coll. < Bible en face >*, 171-176. Genève et Paris: Labor et Fides, et Bayard, 2002.
- Day, Dorothy. «Foreword». Dans *Ishi Means Man, Woodblock by Rita Corbin*, 1. Greensboro, North Carolina: Unicorn Press, 1976.
- De Bhaldrathe, Eoin. «**Conversatio**. St. Benedict Recovers Early Christian Terminology». Dans *Regulae Benedicti Studia Annuarium Internationale volume no 13, 1984, Edited by Bernd Jaspert*, 3-15. St.Otilien: EOS Verlag Erzabtei, 1986.
- de Vogüé, Adalbert. «L'École du Christ. Des disciples de Jésus au monastère du Maître et de Benoît». Dans *Études sur la Règle de saint Benoît, nouveau recueil, coll. < Vie monastique > n° 34*, 221-233: Abbaye de Bellefontaine, 1996.
- Dodd, Charles Harold. «Le Livre des Signes. Premier épisode: La nouvelle Genèse (2, 1-4, 42)». Dans *L'interprétation du quatrième Évangile, traduit de l'anglais par M. Montabrut, coll. < Lectio Divina > n° 82*, 381-404. Paris: Cerf, 1975.
- Dumas, Marc. «L'expérience en théologie ou la théologie en expérience». Dans *Pluralisme religieux et quêtes spirituelles. Incidences théologiques, édité par Marc Dumas et François Nault, coll. < Héritage et projet > n° 67*, 189-205. Montréal: Fides, 2004.
- Fabella, Virginia. «Contextualization». Dans *Dictionary of Third World Theologies, Edited by Virginia Fabella and R. S. Sugirtharajah*, 58-59. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2000.
- Focant, Camille. «Enseignement sur la condition du disciple 8, 34 - 9, 1». Dans *L'évangile selon Marc, coll. < Commentaire biblique: Nouveau Testament > n° 2*, 325-332. Paris: Cerf, 2004.
- Fowler, James, W. «Stage 6. Universalizing Faith». Dans *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, 199-213. San Francisco: Harper & Row, 1981.
- France, R. T. «Mk 8: 34 - 9: 1». Dans *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, 339-343. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U. K et Carlisle: William B. Eerdmans Publishing Company, The Paternoster Press, 2002.
- Frank, Karl Suso. «From Christian Ascetism to Christian Monasticism». Dans *With Greater Liberty. A Short History of Christian Monasticism and Religious Orders*,

- < *Cistercian Studies Series* > n° 144, 17-36. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1993.
- Füssel, Kuno. «Théologie de la libération». Dans *Dictionnaire de théologie*, édité par Peter Eicher, 740-746. Paris: Cerf, 1988.
- . «Théologie de la libération». Dans *Dictionnaire de théologie*, édité par Peter Eicher, 740-746. Paris: Cerf, 1988.
- Geffré, Claude. «La théologie comme herméneutique». Dans *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, 11-38. Paris: Cerf, 2001.
- Gelin, Albert. «Spiritualité des < pauvres >». Dans *Les pauvres de Yahvé, 3^e édition*, 53-79. Paris: Cerf, 1962.
- Grayston, Donald. «Finding 'the Great Compassion, Mahakaruna': Thomas Merton as Transcultural Pioneer». Dans *The World in my Bloodstream. Thomas Merton's Universal Embrace. Papers Presented at the Fourth General Conference of the Thomas Merton Society of Great Britain and Ireland at Oakham School, April 2002, Edited by Stuart Angus*, 54-65. Abergavenny, England: Three Peaks Press, 2004.
- Gribomont, Jean. «Naissance et développement du monachisme chrétien». Dans *Solignac, A et al.: Le monachisme. Histoire et spiritualité, coll. < Dictionnaire de Spiritualité > n° 9*, 29-52. Paris: Beauchesne, 1980.
- Griffith, Sidney. «Preface». Dans *Pre-Benedictine Monasticism. Initiation into the Monastic Tradition 2, Edited by Patrick O'Connell, < Monastic Wisdom Series > n° 9*, vii-x. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 2006.
- Gutiérrez, Gustavo. «Conversion to the Neighbor». Dans *A Theology of Liberation. History, Politics and Salvation, traduit et édité par C. India et J. Eagleson*, 194-203. London: SCM, 1974.
- Hadot, Pierre. «Formes historiques de la conversion». Dans *Encyclopaedia Universalis vol 6*, 497-499. Paris: Encyclopaedia Universalis, 1995.
- Keenan, John P. «The Limits of Thomas Merton's Understanding of Buddhism». Dans *Merton & Buddhism. Wisdom, Emptiness & Everyday Mind, Edited by Bonnie Bowman Thurston, < The Fons Vitae Thomas Merton Series >*, 118-132. Louisville, KY: Fons Vitae, 2007.
- Kerr, Hugh T. and John M. Mulder (eds). «Thomas Merton (1915-1968)». Dans *Conversions. The Christian Experience*, 237-243. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co, 1983.
- Kilcourse, George. «Spirituality and Imagination: Thomas Merton's 'Sapiential Thinking'». Dans *Toward an Integrated Humanity: Thomas Merton Journey, Edited by Basil Pennington, < Cistercian Studies Series > n° 103*, 114-131. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1988.
- Lawrence, R. T. «Theology of Conversion». Dans *New Catholic Encyclopedia (2nd ed.)*, vol. 11, 234-238. Detroit/Washington: Thomson/Gale and The Catholic University of America, 2003.
- Légasse, Simon. «Commentaire: la justification 2, 15-21». Dans *L'Épître de Paul aux Galates. coll. < Lectio Divina, Commentaires > n° 9*, 167-201. Paris: Cerf, 2000.
- Lentfoehr, Thérèse. «The Spiritual Writer». Dans *Thomas Merton/Monk. A Monastic Tribute, Edited by Patrick Hart, coll. < Cistercian Studies Series > n° 52*, 105-123. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1983.

- Lipski, Alexander. «Merton in Asia». Dans *Thomas Merton and Asia: His Quest for Utopia*, < *Cistercian Studies Series* > n° 74, 56-70. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1983.
- Lonergan, Bernard J. F. «Conversion et désintégration». Dans *Pour une méthode en théologie*, coll. < *Cogitatio Fidei* > n° 93, traduction sous la direction de Louis Roy, 272-280. Montréal et Paris: Cerf et Fidès, 1978.
- . «Le droit naturel et la mentalité historique». Dans *Les voies d'une théologie méthodique. Écrits théologiques choisis*, traduit par P. Lambert et L. Roy, coll. < *Recherches Théologie* > n° 27, 211-225. Paris, Tournai, Montréal: Desclée et Bellarmin, 1982.
- Malits, Elena. «'To be What I Am': Thomas Merton as a Spiritual Writer». Dans *Thomas Merton: Prophet in the Belly of a Paradox*, Edited by Gerald Twomey, 194-212. New York, Ramsey, Toronto: Paulist Press, 1978.
- Mandelker, Amy and Elisabeth Powers. «Thomas Merton (1915-1968). From *The Seven Storey Mountain*». Dans *Pilgrim Souls. An Anthology of Spiritual Autobiographies*, Edited by Amy Mandelker and Elizabeth Powers, 97-116. New York: A Touchstone Book by Simon & Schuster, 1999.
- Massein, Pierre. «Bouddha». Dans *Dictionnaire des religions, A- K, volume 1*, édité par Paul Poupard, 236-237. Paris: Presses universitaires de France, 1993.
- McInerny, Dennis Q. «The Wider Vision». Dans *Thomas Merton. The Man and His Work*, < *Cistercian Studies Series* > n° 27, 79-98. Washington, DC: Cistercian Publications & Consortium Press, 1974.
- Meslin, Michel. «L'expérience religieuse». Dans *L'expérience humaine du divin*, coll. < *Cogitatio Fidei* > n° 150, 99-132. Paris: Cerf, 1988.
- Miquel, Pierre. «Signification et motivations du monachisme». Dans *Solignac, A et al.: Le monachisme. Histoire et spiritualité*, coll. < *Dictionnaire de Spiritualité* > n° 9, 53-75. Paris: Beauchesne, 1980.
- Mohrmann, Christine. «La langue de saint Benoît». Dans *Benedicti Regula, texte latin, traduction et concordance par D. P. Schmitz, 4^{ième} édition (1^{ière} édition 1955)*, XI-XLI: Maredsous, 1975.
- Morneau, Robert F. «Spirituality: Five Twentieth-Century Witnesses of Discipleship». Dans *The Catholic Church in the Twentieth Century Renewing and Reimagining the City of God*, Edited by J. Deedy, 217-233. Collegeville, Minnesota: A Michael Glazier Book, The Liturgical Press, 2000.
- O'Connell, Patrick F. «Introduction». Dans *Merton, Thomas: Cassian and the Fathers. Initiation into the Monastic Tradition*, Edited by P. O. Connell, < *Monastic Wisdom Series* > n° 1, xv-lxvi. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 2005.
- Pallis, Marco. «Préface. Thomas Merton (1915-1968). Appréciation de sa vie par quelqu'un qui l'a connu». Dans *Merton, Thomas. Zen, Tao et Nirvâna. Esprit et Contemplation en Extrême-Orient, préface de Marco Pallis, traduction par F. Ledoux*, 7-18. Paris: Fayard, 1970.
- Poirot, Dominique. «Introduction générale». Dans *Jean de la Croix. Oeuvres complètes, traduit par Mère Marie du Saint-Sacrement, éditée et présentée par Dominique Poirot*, 11-91. Paris: Cerf, 2001.

- Radermakers, Jean. «Enseignement sur le sens de la vie humaine (8, 34-9, 1)». Dans *La bonne nouvelle de Jésus selon saint Marc*, coll. < Lecture continue > n° 2, 246 et ss. Bruxelles: Institut d'études théologiques, 1974.
- Rahner, Karl et Herbert Vorgrimler. «Plérôme». Dans *Petit dictionnaire de théologie catholique*, traduit de l'allemand par Paul Démann et Maurice Vidal, 367. Paris: Seuil, 1970.
- Roche, William. «The Degrees of Humility». Dans *A Conversion of Manners. The Spiritual Legacy of Saint Benedict*, 1-147. Devon, Pennsylvania: Trefoil Publications, 1998.
- Rousseau, Olivier. «L'appel à la perfection». Dans *Monachisme et vie religieuse d'après l'ancienne tradition de l'Église*, coll. < Irenikon > n° 7, 11-36. Belgique: Chevetogne, 1957.
- Schmitz, Philibert. «Conversatio (conversio) Morum». Dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire, Tome II, 2^{ième} partie*, col. 2206-2212. Paris: Beauchesne, 1953.
- Schnackenburg, Rudolph. «The Dialogue with Nicodemus (3:1-12)». Dans *The Gospel According to St John. Volume one. Introduction and Commentary on chapters 1-4, Translation by K. Smyth*, 363-380. London and New York: Burns & Oates/Herder and Herder, 1968.
- . «Imiter le Christ dans la souffrance et dans la mort (8, 34-9,1)». Dans *L'Évangile selon saint Marc, présenté et commenté par Rudolph Schnackenburg, tome II, version française de C. de Nys*, 25-35. Paris: Desclée, 1973.
- . «L'exigence de la conversion». Dans *Le message moral du Nouveau Testament*, 27-35. Le Puy, Lyon, Paris: Xavier Mappus, 1963.
- Shannon, William H. «Conclusion. Thomas Merton, a Free Spirit». Dans *Silent Lamp. The Thomas Merton Story*, 286-287. New York: Crossroad, 1992.
- . «Religions of the World». Dans *Silent Lamp. The Thomas Merton Story*, 264-285. New York: Crossroad, 1992.
- Sitzia, Macrina. «The Benedictine Vow "Conversio Morum"». Dans *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies, Edited by Christopher Lamb and Bryant Darrol*, 220-232. London & New York: Cassell, 1999.
- Standaert, Benoît. «Reconnaissance de Jésus et marche à sa suite Mc 8, 27 - 9, 13». Dans *L'Évangile selon Marc. Commentaire, deuxième édition, revue et augmentée*, coll. < Lire la Bible > n° 61, 93-100. Paris: Cerf, 1997.
- Stewart, Columba. «Preface». Dans *Merton, Thomas: Cassian and the Fathers. Initiation into the Monastic Tradition, Edited by P. O'Connell*, < Monastic Wisdom Series > n° 1, xi-xiii. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 2005.
- Stuart, Angus. «Introduction». Dans *The World in my Bloodstream. Thomas Merton's Universal Embrace. Papers Presented at the Fourth General Conference of the Thomas Merton Society of Great Britain and Ireland at Oakham School, April 2002, Edited by Angus Stuart*, 7-14. Abergavenny, Great Britain: Three Peaks Press, 2004.
- Sullivan, Danny. «Thomas Merton. Monk for the Contemporary World». Dans *Contemporary Spiritualities. Social and Religious Contexts, Edited by C. and J. Erricker*, 48-61. London and New York: Continuum, 2001.

- Suzuki, Daisetz Teitaro. «Introduction». Dans *Zenkei Shibayama: A Flower Does Not Talk*, traduction Sumiko Kudo, ii-vi. Kyoto: Shibayama, 1966.
- Thompson, William M. «Merton's Contribution to a Transcultural Consciousness». Dans *Thomas Merton Pilgrim in Process*, Edited by Donald Grayston and Michael Higgins, 147-169. Toronto: Griffin House, 1983.
- Thurston, Bonnie B. «Preface». Dans *Merton & Buddhism. Wisdom, Emptiness & Everyday Mind*, Edited by Bonnie B. Thurston, < *The Fons Vitae Thomas Merton Series* >, xiii - xvi. Louisville, KY: Fons Vitae, 2007.
- Tobin, M. L. «Introduction». Dans *The Springs of Contemplation. A Retreat at the Abbey of Gethsemani*, Edited by Jane Marie Richardson, i- xvi. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1992.
- van den Bussche, Henri. «Le premier candidat à la foi: Le juif Nicodème (ch. 3)». Dans *Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel*, coll. « Bible et vie chrétienne », 160-171. Paris: Desclée de Brouwer, 1967.
- Waaijmann, Kees and Hein Blommestijn. «The Carmelite Rule as a Model of Mystical Transformation». Dans *The Land of Carmel. Essays in Honor of Joachim Smet*, Edited by Paul Chandler and Keith Egan, 61-90. Rome: Institutum Carmelitanum, 1991.
- Wénin, André. «Conversion». Dans *Dictionnaire critique de théologie*, édité par Jean-Yves Lacoste, 277-278. Paris: PUF, 1998.
- Wu, John C. H. «Preface». Dans *The Golden Age of Zen*, i-ii. Taipei, Taiwan: United Publishing Center, 1975.

Littérature secondaire et périphérique

Monographies

- Allitt, Patrick. *Catholic Converts. British and American Intellectuals Turn to Rome*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1997.
- Arasteh, Reza. *Final Integation in the Adult Personality. A Measure for Health, Social Change, and Leadership*. Leiden: E. J. Brill, 1965.
- . *Toward Final Personality Integration. A Measure for Health, Social Change, and Leadership*. New York, London, Sydney, Toronto: Schenkman Publishing Company, Halsted Press Division, John Wiley & Sons, 1975.
- Bailey, Raymond. *Thomas Merton on Mysticism*. Garden City, New York: Doubleday Co, 1975.
- Baker, Rob and Henry Gray (eds.). *Merton & Sufism. The Untold Story: A Complete Compendium*, < *The Fons Vitae Thomas Merton Series* >. Louisville, KY: Fons Vitae, 1999.
- Bamberger, John Eudes. *Thomas Merton: Prophet of Renewal*, < *Monastic Wisdom Series* > n° 4. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 2005.
- Bertrand, Jean-Paul (éd.). *Dictionnaire du Bouddhisme. Termes et concepts, traduction R. de Berval*. Monaco: Éditions du Rocher, 1991.
- Bhaktivedanta, A. C. *The Bhagavad Gita as It is, With Introduction, Translation and Authorized Purport by A. C. Bhaktivedanta Swami, Acharya, International Society for Krishna Consciousness*. London: Collier Books, Collier-Macmillan Ltd., 1968.
- Bouttier, Michel. *En Christ. Étude d'exégèse et de théologie pauliniennes*, coll. < *Études d'histoire et de philosophie religieuses* > n° 54, publiées sous les auspices de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- Bouyer, Louis. *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères, nouvelle édition révisée et augmentée*. Paris: Aubier, 1966.
- . *Mysterion. Du mystère à la mystique*. Paris: O.E.I.L., 1986.
- Bowden, John. *Who's Who in Theology*. London: SMC Press, 1990.
- Braso, Gabriel Dom o.s.b. *Sentier de vie. Au seuil de notre conversion. Conférences sur la Règle de saint Benoît. Initium conversationis R. B. 73*, coll. < *Vie monastique* > n° 2: Abbaye de Bellefontaine, 1974.
- Breit, Marquita, E. and Robert E. Daggy. *Thomas Merton. A Comprehensive Bibliography (New edition), Foreword by P. Hart*. New York & London: Garland Publishing Inc., 1986.
- Breit, Marquita E., Patricia A. Burton and Paul M. Pearson. *'about Merton'. Secondary Sources 1945-2000. A Bibliographic Workbook*. Louisville, Kentucky: The Thomas Merton Foundation, 2002.
- Brisebois, Mireille. *Saint Paul. Introduction à Saint Paul et à ses Lettres*, coll. < *Lectures Bibliques* > n° 19. Montréal: Éditions Paulines, 1984.

- Bruteau, Beatrice (ed.). *Merton & Judaism. Recognition, Repentance, and Renewal. Holiness in Words*, < *The Fons Vitae Thomas Merton Series* >. Louisville, KY: Fons Vitae, 2003.
- Cameli, Louis John. *Stories of Paradise. The Study of Classical and Modern Autobiographies of Faith*. New York (N. Y) and Ramsey (N. J.): Paulist Press, 1978.
- Carr, Anne E. *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988.
- Chevalier, Jacques. *Histoire de la pensée, vol. 2, coll. < La pensée chrétienne >*. Paris: Flammarion, 1956.
- Conn, Walter E. *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*. New York/Mahwah: Paulist Press, 1986.
- Conn, Walter E. (ed.). *Conversion. Perspectives on Personal and Social Transformation*. New York: Alba House, 1978.
- Cuvillier, Élian. *L'évangile de Marc, coll. < Bible en face >*. Genève et Paris: Labor et Fides, et Bayard, 2002.
- de Reyes, Léopold. *La dynamique relationnelle dyadique dans la conversion théologique chrétienne: Thèse de doctorat (Ph. D.)* Faculté de théologie, Université de Montréal, Montréal, 1986.
- Desclos, Jean. *Libérer la morale, coll. < Brèches théologiques > n° 11*. Montréal et Paris: Éditions Paulines et Médiaspaul, 1991.
- Dieker, Bernadette et Jonathan Montaldo (eds). *Merton & Hesychasm. The Prayer of the Heart. The Eastern Church*, < *The Fons Vitae Thomas Merton Series* >. Louisville, KY: Fons Vitae, 2003.
- Dubost, Michel et al. (éds.). *Nouvelle encyclopédie catholique théo.* Paris: Droguet & Ardant/Fayard, 1989.
- Dumoulin, Heinrich. *A History of Zen Buddhism, translated by P. Peachey*. New York: Pantheon Books, 1963.
- Focant, Camille. *L'évangile selon Marc, coll. < Commentaire biblique: Nouveau Testament > n° 2*. Paris: Cerf, 2004.
- Forget, Mario. *Conversion religieuse: libération humaine*. Thèse de doctorat (Ph. D.), Faculté de théologie, Université Laval, Québec, 1997.
- Fowler, James, W. *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco: Harper & Row, 1981.
- France, R. T. *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U. K et Carlisle: William B. Eerdmans Publishing Company, The Paternoster Press, 2002.
- Frank, Karl Suso. *With Greater Liberty. A Short History of Christian Monasticism and Religious Orders*, < *Cistercian Studies Series* > n° 144. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1993.
- Furlong, Monica. *Merton. A Biography*. San Francisco: Harper and Row, 1980.
- Graham, Aelred. *Zen Catholicism*. New York: Harcourt, Brace & World, 1963.
- Gunn, Robert Jingen. *Journeys into Emptiness. Dôgen, Merton, Jung and the Quest for Transformation*. New York/Mahwah NJ: Paulist Press, 2000.
- Hawkins, Anne, H. *Archetypes in the Spiritual Autobiographies of Augustine, Bunyan and Merton*. Dissertation (Ph. D.), University of Rochester, 1978.

- . *Archetypes of Conversions. The Autobiographies of Augustine, Bunyan and Merton*. Lewisburg, London and Toronto: Bucknell University Press and Associated University Presses, 1985.
- Higgins, John J. *Merton's Theology of Prayer*, < *Cistercian Studies Series* > n° 18. Spencer, Mass: Cistercian Publications, 1971.
- Hulsboch, A. *La conversion*. Paris: Apostolat des Éditions, 1970.
- Jean-Nesmy, Claude. *Saint Benoît et la vie monastique*, coll. < *Sagesse* > n° 163. Paris: Seuil, 2001.
- Jean-Paul II. *Réconciliation et Pénitence. Exhortation apostolique post-synodale. Reconciliatio et Paenitentia*. Montréal: Éditions Paulines, 1985.
- Jean XXIII. *Mater et Magistra. Lettre encyclique sur les récents développements de la question sociale, 15 mai 1961*, coll. < *Problèmes sociaux* > n° 2. Sherbrooke: Éditions Paulines, 1962.
- . *Pacem in Terris. Lettre encyclique sur la paix entre les nations*. Montréal: Fides, 1964.
- Johnston, William. *The Mysticism of The Cloud of Unknowing. A Modern Interpretation*. New York, Rome, Tournai, Paris: Desclée Company, 1967.
- . *Silent Music. The Science of Meditation*. New York: Harper & Row, Publishers, 1974.
- Kieffer, René. *Foi et justification à Antioche. Interprétation d'un conflit (Ga 2, 14, 21)*, coll. < *Lectio Divina* > n° 111. Paris: Cerf, 1982.
- King, Robert H. *Thomas Merton and Thich Nhat Hanh: Engaged Spirituality in an Age of Globalization*. New York: Continuum, 2003.
- King, Thomas M. *Merton: Mystic at the Center of America*, < *The Way of the Christian Mystics* > n° 14. Collegeville, Minnesota: A Michael Glazier Book, The Liturgical Press, 1992.
- Krailsheimer, A. J. *Conversion*. London: SCM Press, 1980.
- . *Rancé and the Trappist Legacy*, < *Cistercian Studies Series* > n° 86. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1985.
- Lamb, Christopher and Darrol Bryant (eds.). *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*. London & New York: Cassell, 1999.
- Le François, Josette. *Exploration d'une vision positive de la conversion à partir des réflexions de Bernard Lonergan et Louis Roy*. 31 p. Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie, Université de Sherbrooke, Sherbrooke, 1998.
- . *La conversion: Exploration d'une piste de réflexion en théologie morale*. 26 p. Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie, Université de Sherbrooke, Sherbrooke, 1998.
- . *La conversion chez Thomas Merton*. Mémoire de maîtrise, Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie, Université de Sherbrooke, Sherbrooke, 2001.
- . *La conversion dans la Règle de saint Albert: Un exemple de partenariat humano-divin*. 117 p. Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie, Université de Sherbrooke, Sherbrooke, 2003.
- . *La conversion dans la Règle de saint Benoît: au delà du seul usage des mots conversio/conversatio*. 53 p. Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie, Université de Sherbrooke, Sherbrooke, 2002.

- . *Petite histoire d'une recherche passionnante sur la conversion*. 7 p. Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie, Université de Sherbrooke, Sherbrooke, 2005.
- Légaut, Marcel. *Devenir soi: rechercher le sens de sa propre vie*. Paris: Aubier-Montaigne, 1980.
- . *L'homme à la recherche de son humanité. 'Et Homo factus est'*. Paris: Aubier-Montaigne, 1971.
- Les Éditions CLÉ (La Bible Online). *La Bible Online, logiciel d'étude biblique*, www.laBibleOnline.com, 2006.
- Lipski, Alexander. *Thomas Merton and Asia: His Quest for Utopia*, < *Cistercian Studies Series* > n° 74. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1983.
- Lonergan, Bernard J. F. *Les voies d'une théologie méthodique. Écrits théologiques choisis, traduit par P. Lambert et L. Roy, coll. < Recherches Théologie > n° 27*. Paris, Tournai, Montréal: Desclée et Bellarmin, 1982.
- . *Method in Theology*. New York: Herder and Herder, 1972.
- . *Pour une méthode en théologie, traduit sous la direction de Louis Roy, coll. < Cogitatio Fidei > n° 93*. Paris et Montréal: Cerf et Fides, 1978.
- Louf, André. *La grâce peut davantage. L'accompagnement spirituel*. Paris: Desclée de Brouwer, 1992.
- . *La voie cistercienne. À l'école de l'Amour*. Paris: Desclée de Brouwer, 1991.
- Malits, Elena. *Journey into the Unknown: Thomas Merton's Continuing Conversion*. Doctoral Dissertation (Ph. D.), Fordham University, 1974.
- . *The Solitary Explorer. Thomas Merton's Transforming Journey*. San Francisco: Harper & Row, 1980.
- Mann, C. S. Mark. *A New Translation with Introduction and Commentary*, < *The Anchor Bible Series* > n° 27. Garden City, New York: Doubleday & Company, inc., 1986.
- Maritain, Raïssa. *Notes on the Lord's Prayer, Foreword by Thomas Merton, Translated from the French*. New York: P. J. Kenedy & Sons, 1964.
- Nisole, Jean André. *Rencontres d'un Occidental avec le zen, coll. < la pensée en chemin >*. Montréal: Liber, 2006.
- Oh, Bang-Sik. *Thomas Merton's Contribution to the Theology of Hope: A Contextual, Diachronic and Analytical-synthetic Study*. Doctoral Dissertation (Ph. D.), University of St. Michael's College, Toronto School of Theology, Toronto, 2001.
- Padovano, Anthony, T. *The Human Journey. Thomas Merton: Symbol of a Century*. Garden City, New York: Doubleday & Co, 1982.
- Parrain, Brice (dir.). *Histoire de la philosophie, vol. 1, Orient - Antiquité - Moyen âge, coll. < Encyclopédie de la Pléiade >*. Paris: Éditions Gallimard, 1969.
- Paul VI. *Le renouveau adapté de la vie religieuse. Exhortation apostolique "Evangelica Testificatio"*, coll. < *L'Église aux quatre vents* >. Montréal: Fides, 1971.
- Pearson, Paul M. *The Paradox of Place: Thomas Merton's Photography, [Photographic Exhibition Catalogue Art Gallery of British Columbia, Vancouver, 4-8 June, 2003]*. Louisville, Kentucky: The Thomas Merton Center, 2003.
- Poupard, Paul et Michel Delahoutre (éds.). *Dictionnaire des religions, 2 volumes, 3^e édition revue et corrigée*. Paris: Presses universitaires de France, 1993.
- PRH - International (éd.). *La personne humaine et sa croissance*. Poitiers, France: PRH - International, 1997.

- Radermakers, Jean. *La bonne nouvelle de Jésus selon saint Marc*, coll. < *Lecture continue* > n° 2. Bruxelles: Institut d'études théologiques, 1974.
- Rahner, Karl et Herbert Vorgrimler. *Petit dictionnaire de Théologie catholique, traduit de l'allemand par Paul Démann et Maurice Vidal*. Paris: Seuil, 1970.
- Roche, William. *A Conversion of Manners. The Spiritual Legacy of Saint Benedict*. Devon, Pennsylvania: Trefoil Publications, 1998.
- Rousseau, Olivier. *Monachisme et vie religieuse d'après l'ancienne tradition de l'Église*, coll. < *Irenikon* > n° 7. Belgique: Chevetogne, 1957.
- Roy, Louis. *La foi en quête de cohérence*. Montréal: Bellarmin, 1988.
- . *Se réaliser et suivre Jésus: Est-ce possible?* Montréal: Fides, 1989.
- Saint Benoît. *La règle de saint Benoît, texte latin selon le manuscrit de S. Gall, version française par Henri Rochais, introduction par Dom André Louf*. Paris: Desclée de Brouwer, 1997.
- . *La Règle de saint Benoît. Introduction, traduction et notes par Adalbert de Vogüé; texte établi et présenté par Jean Neufville, tome I et II*, coll. < *Sources chrétiennes* > n°s 181 et 182; *Série des Textes Monastiques d'Occident n°s XXXIV et XXXV*. Paris: Cerf, 1972.
- Schnackenburg, Rudolph. *L'Évangile selon saint Marc, présenté et commenté par Rudolph Schnackenburg, tome II, version française de C. de Nys*. Paris: Desclée, 1973.
- Shannon, William H. *'Something of a Rebel': Thomas Merton. His Life and Works: An Introduction*. Cincinnati, Ohio: St. Anthony Messenger Press, 1997.
- Shannon, William H., Christine M. Bochen and Patrick F. O'Connell. *The Thomas Merton Encyclopedia*. Maryknoll, New York: Orbis Book, 2002.
- Solignac, A et al. *Le monachisme. Histoire et spiritualité*, coll. < *Dictionnaire et Spiritualité* > n° 9. Paris: Beauchesne, 1980.
- Standaert, Benoît. *L'Évangile selon Marc. Commentaire*, coll. < *Lire la Bible* > n° 61, 2^{ème} édition revue et augmentée. Paris: Cerf, 1997.
- Stuart, Angus (ed.). *The World in my Bloodstream. Thomas Merton's Universal Embrace. Papers Presented at the Fourth General Conference of the Thomas Merton Society of Great Britain and Ireland at Oakham School, April 2002, Edited by Angus Stuart*. Abergavenny, Great Britain: Three Peaks Press, 2004.
- Suzuki, Daisetz Teitaro. *Essais sur le Bouddhisme Zen, Séries I, II, III*, coll. < *Spiritualités vivantes* > n° 202. Paris: Albin Michel, 2003.
- . *The Essence of Buddhism, 2nd edition enlarged and revised*. Kyoto: Hozokan, 1968.
- . *Introduction au bouddhisme zen, préface de C. G. Jung, traduction par N. Tisserand et N. Rougier*. Paris: Éditions Buchet/Chaster, 1978.
- . *Mysticism: Christian and Buddhist, (1st ed.)*, Edited by R. N. Anshen, < *World Perspectives Series* > n° 12. New York: Harper, 1957.
- Tam, Ekman P. C. *Christian Contemplation and Chinese Zen-Taoism: A Study of Thomas Merton's Writings*. Hong Kong: Tao Fong Shan Christian Centre, 2002.
- . *The Influence of Zen-Taoism on Thomas Merton's View of Contemplation*. Thèse de doctorat (Ph. D.), Université Saint Paul, Ottawa, Canada, 2001.
- van den Bussche, Henri. *Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel*, coll. < *Bible et vie chrétienne* >. Paris: Desclée de Brouwer, 1967.

- Vatican II. *Les seize documents conciliaires. Texte intégral, 2e édition revue et corrigée.* Montréal & Paris: Fides, 1967.
- Waaijmann, Kees. *The Mystical Space of Carmel. A Commentary on the Carmelite Rule, traduit par J. Vriend, < The Fiery Arrow Series > n° 1.* Leuven: Peeters, 1999.
- . *Spirituality Forms, Foundations, Methods, < Studies in Spirituality Series > n° 8.* Leuven: Peeters, 2002.
- Wu, John C. H. *The Golden Age of Zen.* Taipei, Taiwan: United Publishing Center, 1975.

Annexe n° 1

Recension des recherches consacrées à la conversion chez Merton

1- Recension des recherches consacrées à la conversion et présentées dans l'index bibliographique des sources secondaires – 1945-2000 – de Breit and al. (2002)¹

*ALBERT, John. «Thomas Merton : The Vigilance of Desire», *Word & Spirit*, vol 14, 1992, p. 105-117.

ALLITT, Patrick. «The Preconciliar Generation 1935-1962», *Catholic Converts . British and American Intellectuals turn to Rome*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1997, p. 309-331.

BELTRAN LLAVLADOR, Fernando. «Brother Silence, Sister Word: Merton's Conversion and Conversation in Solitude and Society», *Your Heart is my Hermitage. Thomas Merton's Vision of Solitude and Community*, D. Sullivan and I. Thomson (eds.), Papers presented at The Southampton Conference of the Thomas Merton Society, May 1996, London, Thomas Merton Society of Great Britain and Ireland, 1996, p. 114-121.

BROWN, Devin. «Thomas Merton and Joseph Campbell: Conversion and the Hero's Departure», *The Merton Seasonal*, vol. 16, n° 2, 1991, p. 11-14.

*BURNHAM, Christopher, C. «Merton's Ethos in *The Seven Storey Mountain*: Toward a Rethoric of Conversion», *The Merton Annual*, vol. 11, 1998, p. 110-120.

*CARR, Anne E. «Transformations of the Self in Thomas Merton», *Listening*, vol. 25, Fall 1990, p. 251-266

CONN, Walter E. «Christian Conversion : Developmental and Theological Reflections on Young Thomas Merton», *Perkins, Journal* (Southern Methodist University), vol. 36, Fall 1983, p. 11-23.

_____. «Conversion: Merton's Early Experience and Psychology's Interpretation», *Perkins, Journal* (Southern Methodist University), vol. 37, Summer 1984, p. 10-20.

_____. «Merton's "True Self": Moral Autonomy and Religious Conversion», *The Journal of Religion*, vol. 65, n° 4, 1985, p. 513-529.

_____. *Christian Conversion. A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, New York, Mahwah: Paulist Press, 1986, p. 159-177; 177-184; 200-203 et p. 228-268.

_____. «Merton's Religious Development: The Monastic Years», *Cistercian Studies*, vol. 22, n° 3, 1987, p. 262-289.

DELL'ISOLA, Frank. «The Conversion and Growth of Thomas Merton», *Cross and Crown*, vol. 14, 1962, p. 53-61.

FINLEY, Mitch. «The Joy of Being Catholic: The Relationship of the Conversion of Thomas Merton to the RCIA», *The Merton Annual*, vol. 13, 2000, p. 171-189.

¹ * Les références bibliographiques précédées d'un * n'ont pas été incluses par Breit and al. (2002) dans leur liste d'études consacrées à la conversion chez Merton. Elles apparaissent cependant sous d'autres entrées thématiques. M. E. BREIT and al. 'about Merton'. *Secondary Sources 1945-2000. A Bibliographic Workbook*, Louisville, Kentucky, The Thomas Merton Foundation, 2002, vii + 248 p.

- GUNN, Robert Jingen. «Emptiness as Homelessness and the Search for the True Self», *Journeys into Emptiness. Dōgen, Merton, Jung and the Quest for Transformation*, New York/Mahwah, N.J., 2000, p. 83-186.
- HAUKE, Mary C. *Developing Social Concern by Nurturing Religious Conversion*, Master's Thesis, The Catholic Theological Union at Chicago, 1987, 48 p.
- HAWKINS, Anne H. «Thomas Merton. A Modern Paradigm» and «Thomas Merton Sacramental Conversion», *Archetypes of Conversion. The Autobiographies of Augustine, Bunyan, and Merton*, Lewisburg and London and Toronto, Bucknell University Press and Associated University Presses, 1985, p. 113-138 and 139-158.
- *HIGGINS, John J. «Union with God» and «Transformation of Consciousness», *Merton's Theology of Prayer, «Cistercian Studies Series» n° 18*, Spencer, Massachusetts., Cistercian Publications, 1971, p. 1-24 and 25-47.
- KERR, Hugh T. and John M. MULDER, (eds). «Thomas Merton (1915-1968)», *Conversions. The Christian Experience*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Co., 1983 p. 237-242.
- KRAILSHEIMER, A. J. «Thomas Merton», *Conversion*, London, SCM Press, 1980, p. 141-151.
- LLOYD, Raymond. «My Conversion Is Still Going On», *Cistercian Studies*, vol. 16, n° 1, 1981, p. 30-37.
- MALITS, Elena. *Journey Into the Unknown: Thomas Merton's Continuing Conversion*, Dissertation (Ph. D.), Fordham University, 1974, xvi + 416 p.
- PADOVANO, Anthony T. «The Eight Conversions of Thomas Merton», *The Merton Seasonal*, vol. 25, n° 2, 2000, p. 9-15.
- *PEARSON, Paul M. «Thomas Merton and the Christian Search for Wholeness and Holiness», *The Merton Journal* (UK), vol. 5, n° 2, 1998, p. 27-38.
- *RAAB, Joseph. «Encountering Others: Interpreting the Faith Development of Thomas Merton in Light of Fowler's "Stages of Faith"», *Religious Education*, vol. 94, n° 2, 1999, p. 140-154.
- RICHARDSON, Virginia Anne. *An Adlerian Perspective on Religious Conversion*, Master's Thesis, University of Arizona, 1993, 141 p.
- SEYLER, Joseph. «The Art of Conversion Narrative», *Newman Journal* (Columbia University), vol. 1, n° 2, 1987, p. 3-5.
- TASTARD, Terry. «Anglicanism and the Conversion of Thomas Merton», *Theology*, vol. 91, 1988, p. 17-24.

2. Recension des recherches consacrées à la conversion chez Merton et n'apparaissant pas dans le recueil bibliographique de Breit and *al.* (2002)

WAAIJMAN, Kees. «Some Spiritual Autobiographies», *Spirituality, Forms, Foundations, Methods*, «*Studies in Spirituality Series*», n° 8, Leuven, Peeters, 2002, p. 895-911.

WOLSKI CONN, Joann and Walter E. CONN. «Discerning Conversion», *The Way Supplement* vol. 64, 1989, p. 63-79.

Annexe n° 2

Matériel soumis à l'étude pour chacun des trois volets de la recherche

1^{er} volet

Le monachisme chrétien occidental (N = 37)

Types de matériel	Titres commerciaux et archivés des audiocassettes, dates de leur enregistrement, titres des articles, chapitres de livre et livrets ²
Audiocassettes N = 23 ou 43 conférences	<p><i>Becoming our True Self.</i> (Face A : Vow of Conversion of Manners, 14-10-1964 et face B : Early Eastern Monastic Spirituality, 1-11-1964).</p> <p><i>Conversion.</i> (Face A : On Humility, 25-07-1962 et face B : Benedictine Humility, 28-08-1962).</p> <p><i>Conversion in Christ.</i> (Faces A et B : Vow of Conversion of Manners, 2-09-1964 et 16-09-1964).</p> <p><i>De Conversione.</i> (Deux audiocassettes, 1^{ère} audiocassette face A : Background to St. Bernard's "De Conversione" to Paris Students, 11-01-1964; 1^{ère} audiocassette face B et 2^{ème} audiocassette face A : St. Bernard's "De Conversione", 23-05-1964 et 30-05-1964).</p> <p><i>Obedience: a Means of Letting Go.</i> (Faces A et B, après le 27-04-1962).</p> <p><i>Permanent Conversion to God.</i> (Face A : Vow of Conversion of Manners – Conversio – Conversation, 25-11-1964 et face B : Conversion of Manners, 2-12-1964).</p> <p><i>Poverty and Religious Experience.</i> (Face A : Summing up of the Essence of Christian Life – Some Aspects of Poverty, 24-07-1963).</p> <p><i>Renunciation and Contemplation.</i> (Face A : Cassian: Three Renunciations which Lead to Contemplation, 12-05-1963 et 19-05-1963).</p> <p><i>Renunciation of Desire and Will.</i> (Face A : Cassian, 24-03-1968 ou 5-05-1968 et face B : Redwoods: Cassian: Renunciation of Our Own Desires and Own Will, 7-07-1968).</p>

² Les titres commerciaux des conférences de Merton enregistrées sur audiocassettes par *Credence Communications* ne rendent pas toujours justice au contenu des audiocassettes. Nous avons donc préféré leur ajouter les titres donnés par les moines, tel qu'archivés au Centre Thomas Merton. Nous y avons ajouté les dates d'enregistrement de ces audioconférences par Merton. À cet effet nous remercions le Dr Paul Pearson, archiviste en chef du Centre Thomas Merton, de nous avoir fourni les titres archivés des audioconférences et leur date d'enregistrement.

<p>Audiocassettes (suite) N = 23 ou 43 conférences</p>	<p><i>Sanctity.</i> (Face A: All Saints - Sanctity, 31-10-1965 et face B : Sanctity, 25-11-1968).</p> <p><i>Solitude Breaking the Heart.</i> (Face A : Solitary Life. A Life Free from Care -Departing Address -, 20-08-1965 et face B : Hermits. Breaking the Hearts. N. C. R., 28-01-1968).</p> <p><i>Surrender to God.</i> (Face A : Philoxenus. Advices to Novices. Lot's Wife, 25-07-1965 et face B : Philoxenus on Chastity, 8-08-1965).</p> <p><i>The Commitment to Conversion.</i> (Face A : Conversion of Manners, 31-05-1965 et face B : Conversion of Manners and Early Monks, 5-05-1968)</p> <p><i>The Cross: The Victory over Death.</i> (Face A : Preparation for Death, 22-03-1964 et face B : Place of Spiritual Father in the Life of a Monk, 22-03-1964).</p> <p><i>The Fully Human Being</i>³. (Face A : Greek Tragedy, 3-06-1965 et face B : Chinese Thought, 10-06-1965).</p> <p><i>The Holy Rule – On Humility.</i> (Face A : Holy Rule, 11-07-1962 et face B : On Humility, 20-07-1962).</p> <p><i>The Patience of Conversion.</i> (Faces A et B: Conversion of Manners, 10-05-1965 et 17-05-1965).</p> <p><i>The Quest. The Quest for Grail and Conversion of Manners.</i> (Face A : Conversion of Manners: Goodness, 4-05-1962 et face B : Feast of St. Robert, 1-04-1962).</p> <p><i>The Search for Wholeness.</i> (Face A : Greek Tragedy, 3-06-1965 et face B : Chinese Thought, 10-06-1965).</p> <p><i>The Uses of Chastity.</i> (Face A : On Chastity: Christian Virginity, 7-06-1962 et face B : Vow of Chastity, 5-07-1965).</p> <p><i>The Vow of Conversion.</i> (Faces A et B : Vow of Conversion of Manners, 19-08-1964 et 26-08-1964).</p> <p><i>The Vow of Poverty.</i> (Face A : Vow of Poverty: Ownership et face B : Poverty: Community/Personal in the Sixth Degree of Humility, entre le 27 avril et 31 décembre 1962).</p> <p><i>True Freedom.</i> (Face A : Ascetism and Gluttony, 12-12-1965 et face B : Freedom and Spontaneity, 19-12-1965).</p>
--	--

³ Le contenu de cette audiocassette *The Fully Human Being* a été repris intégralement par Credence Cassettes en 1995 sous le titre de : *The Search for Wholeness*, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter, Credence Communications, Merton AA 2370, 1988 et de *Chinese Thought and the Chinese Symbol of Chung*, [...], Merton AA 3283, 2000.

<p>Articles⁴ N = 6</p>	<p>«A Life Free from Care», 1970 (1965). «Christian Freedom and Monastic Formation», 1962. «Conversatio Morum», 1966. «Examination of Conscience and Conversatio Morum», 1963. «Letter to a Carmelite on her Final Vows», 1964. «The Ascetic Life, Experience of God and Freedom», 1974 (1965).</p>
<p>Chapitres de livre N = 6</p>	<p><i>Cassian and the Fathers. Initiation into the Monastic Tradition</i>, 2005 : «Conference 1- De Monachi Intentione et Fine» (1959-1961 ou 1962)⁵, p. 204-220. <i>The Asian Journal</i>, 1973 : «Thomas Merton's View on Monasticism» (1968), p. 305-308; «Monastic Experience and East-West Dialogue» (1968), p. 309-317; «Marxism and Monastic Perspectives» (1968), p. 326-343. <i>The Monastic Journey</i>, 1992 : «Monastic Peace» (1958), p 39-87. <i>The Wisdom of the Desert</i>, 1960 : «The Wisdom of the Desert», p. 3-24.</p>
<p>Livrets N = 2</p>	<p><i>Come to the Mountain. New Ways and Living Traditions in the Monastic Life</i>, 1964. <i>Monastic Life at Gethsemani</i>, 1965.</p>

⁴ Les années de **production** des articles ou chapitres de livres diffèrent parfois des années de **publication** de certaines œuvres de Merton, voilà ce qui nous a motivée à les ajouter et placer entre parenthèses, soit après la date de publication, soit après le titre de l'article ou du chapitre. Ces informations quant à la date de production, nous ont été fournies soit à l'intérieur du livre, soit dans M. E. BREIT and R. E. DAGGY. *Thomas Merton. A Comprehensive Bibliography*, New Edition, New York & London, Garland Publishing, inc. 1986, xiv + 710 p., soit dans W. H. SHANNON and al. *The Thomas Merton Encyclopedia*, Maryknoll, New York, Orbis Book, 2002, xix + 256 p.

⁵ Voici ce qu'écrit Patrick O'Connell dans son introduction à : T. MERTON. *Cassian and the Fathers* (2005) : «In 1959-1960, the evidence of the typist's marginal dates indicates that the entire course of lectures, both the 'The Prologue to Cassian' and the 'Lectures on Cassian' was presented in this period, perhaps running over into 1961. [...] The evidence of the tapes makes clear that neither part of the series was given after 1962». P. O'CONNELL. «Introduction», *Cassian and the Fathers. Initiation into the Monastic Tradition*, P. O'Connell (ed.), Foreword by P. Hart, <Monastic Wisdom Series> n° 1, Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 2005, p. lxi-lxii.

2^{ème} voletLa foi chrétienne dans le monde occidental contemporain à Merton⁶ (N = 33)

Type de matériel	Titre des articles, chapitres de livre/dictionnaires ou monographies ⁷
Articles de revue N = 4	«As Man to Man», 1969 (1967). «Christian Humanism», 1967. «Love and Solitude», 1966 ⁸ . «Rebirth and the New Man», 1978 (1968).
Extraits d'ouvrages collectifs auxquels Merton a collaboré N = 3	«Perfection, Christian», 1965. «... "Therefore choose Life"», 1965. «Self-Denial and Sacrifice are Essential to the Life of Prayer», 1972 (1965).

⁶ À ce matériel retenu pour la rédaction de ce 2^e volet de notre recherche, nous ajoutons quatre chapitres du livre : *Faith and Violence. Christian Teaching and Christian Practice*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1968, x + 291 p. Ils nous ont aidée à compléter notre portrait du monde occidental actuel et de la foi chrétienne contemporaine. Il s'agit de «Violence and the Death of God: or God as Unknown Soldier», p. 191-198; «Apologies to an Unbeliever», (1966), p. 205-214; «The Death of God and the End of History», (1967), p. 239-258; «"Godless Christianity"», (1966), p. 259-288.

⁷ Les années de production des articles ou chapitres de livres diffèrent parfois des années de publication de certaines œuvres de Merton, voilà ce qui nous a motivée à les placer entre parenthèses, soit après la date de publication, soit après le titre de l'article ou du chapitre. Ces informations nous ont été fournies, soit à l'intérieur de la monographie écrite par Merton, soit dans M. E. BREIT and R. E. DAGGY. *Thomas Merton. A Comprehensive Bibliography*, [...], 1986, xiv + 710 p., soit dans W. H. SHANNON and al. *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, xix + 256 p. Comme Merton a très souvent retravaillé ses textes, il arrive parfois que l'année placée entre parenthèse corresponde à l'année de publication d'une première version de l'article.

⁸ Même si «Love and Solitude» reprend intégralement «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966», *Introductions, The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, R. E. Daggy (ed.), Foreword by J. Cargas, Oakville, Ontario, Mosaic Press, 1981, p. 87-99, nous l'avons inséré dans notre matériel pour signifier l'intention qu'avait Merton d'en destiner également la lecture, à ses lecteurs occidentaux.

<p>Chapitres de livre N = 25</p>	<p><i>Contemplation in a World of Action</i>, 1971 : «Is the World a Problem?» (1966), p. 143-156; «Contemplation in a World of Action» (1968), p. 157-165; «The Contemplative and the Atheist» (1968), p. 166-180.</p> <p><i>Faith and Violence</i>, 1968 : «The Contemplative Life in the Modern World» (1965)⁹, p. 215-224.</p> <p><i>Introductions East & West. The Foreign Prefaces of Thomas Merton</i>, 1981 : «Preface to the Japanese Edition of <i>The Seven Storey Mountain</i>, August 1963», p. 39-47; «Preface to the Japanese Edition of <i>Seeds of Contemplation</i>, March 1965»¹⁰, p. 63-72; «Preface to the Korean Edition of <i>Life and Holiness</i>, July 1965», p. 73-80; «Preface to the Japanese Edition of <i>Thoughts in Solitude</i>, March 1966»¹¹, p. 87-98; «Preface to the Japanese Edition of <i>The New Man</i>, October 1967», p. 107-116.</p> <p><i>Life and Holiness</i>, 1963¹² : «Christian Ideals», p. 1-32; «The Testing of Ideals», p. 33-62; «Christ, the Way», p. 63-88; «The Life of Faith», p. 89-110; «Growth in Christ», p. 111-146; «Conclusion», p. 157-162.</p> <p><i>Love and Living</i>, 1985 : «Love and Need: Is Love a Package or a Message?»¹³ (1966), p. 25-37; «Creative Silence» (≈1968)¹⁴, p. 38-45; «Christian Humanism in the Nuclear Era» (1966), p. 151-170; «The Climate of Mercy for Albert Schweitzer»¹⁵ (1965), p. 203-219; «The Good News of Nativity»¹⁶ (1965), p. 220-232.</p> <p><i>Mystics and Zen Masters</i>, 1967 : «Contemplation and Dialogue»¹⁷ (1965), p. 203-214; «The Other Side of Despair. Notes on Christian Existentialism»¹⁸ (1965).</p> <p><i>The Inner Experience. Notes on Contemplation</i>, 2003 (1959)¹⁹ : «A Preliminary Warning»²⁰, p. 1-5; «Christian Contemplation»²¹ p. 35-56; «Five Texts on Contemplative Prayer»²², p. 80-88.</p>
--------------------------------------	--

⁹ «The Contemplative Life in the Modern World» est l'édition revue et enrichie de «Preface to the Japanese Edition of *Seeds of Contemplation*, March 1965», *Introduction East & West, The Foreign Prefaces of Thomas Merton*, [...], 1981, p. 61-72. Cette préface a également été publiée sous le titre de : «Christian Contemplation», *Cistercian Studies*, vol. 13, n° 1, 1978, p. 8-14.

¹⁰ Même si Merton a repris et enrichi «Preface to the Japanese Edition of *Seeds of Contemplation*, March 1965» pour publication ultérieure sous le titre de : «Christian Contemplation», comme nous venons de le mentionner, nous l'avons conservé comme matériel soumis à l'étude de ce volet de notre recherche, puisque certains passages de cette première version ont été abandonnés par Merton dans sa nouvelle version et nous apparaissent pertinents pour la vérification de nos hypothèses de recherche.

¹¹ «Preface to the Japanese Edition of *Thoughts in Solitude*, March 1966» a été publié en cette même version sous le titre de : «Love and Solitude», *The Critic*, vol. 24, 1966, p. 31-37 et dans *Love and*

Living, N. Stone and P. Hart (eds.), San Diego, New York, London, A Harvest/HBJ Book, 1985, p. 15-24.

- ¹² Dans son livre *Life and Holiness*, Merton reprend cinq réflexions antérieurement publiées dans *Sponsa Regis* entre novembre 1961 et mars 1962 et destinées à des religieuses. Chacune de ces réflexions a été enrichie plus ou moins substantiellement pour constituer les cinq chapitres de son livre, selon le commentaire de Christine Bochen. C. BOCHEN. «*Life and Holiness*», *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 256-259.

Même s'il avait initialement destiné ces cinq réflexions à un public très restreint, Merton a voulu en élargir la lecture à tout Chrétien qui prend au sérieux son engagement à la suite du Christ. Voici d'ailleurs ce qu'il leur écrit en introduction à ce livre : «This is intended to be a very simple book, an elementary treatment of a few basic ideas in Christian spirituality. [...] But I have declared that this book is not to be about contemplatives. Let it suffice to say that all Christians should be concerned with the 'active life' as it is treated here: the life which, in response to divine grace and in union with the visible authority of the Church, devotes its efforts to the spiritual and material development of the whole human community.

This does not mean that this book intends to treat of specific techniques appropriate to Christian action in the world. It is concerned rather with the life of grace from which all valid Christian action must spring. If the Christian Life is like a vine, then this book has more to say about the root system than about the leaves and the fruits.» T. MERTON. «Introduction», *Life and Holiness*, New York and Montreal, Herder and Herder, Palm Publishers, 1963, p. vii et ix.

La reprise de ces cinq réflexions a donné lieu aux cinq grandes parties du livre : *Life and Holiness* et sont titrées ainsi : «Christian Ideals», *Life and Holiness*, Part I, [...], 1963, p. 1-32; «The Testing of Ideals», *Life and Holiness*, Part II, [...], 1963, p. 33-62; «Christ, the Way», *Life and Holiness*, Part III, [...], 1963, p. 63-88; «The Life of Faith», *Life and Holiness*, Part IV, [...], 1963, p. 89-107; «Growth in Christ», *Life and Holiness*, Part V, [...], 1963, p. 109-156.

- ¹³ Une première version de «Love and Need: Is Love a Package or a Message?» a été publiée sous le titre de : «A Buyer's Market for Love?», *Ave Maria*, vol. 104, 24 Dec. 1966, p. 7-10 et 27.
- ¹⁴ Une première version de cette réflexion a été publiée sous le même titre dans *Baptist Student*, vol. 48, Feb. 1969, p. 18-22. Christine Bochen affirme que Merton a écrit cet article à la fin des années soixante. C. BOCHEN. «Love and Living», *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 272.
- ¹⁵ Une première version de cette réflexion a été publiée sous le même titre dans *Cord*, vol. 15, April 1965, p. 89-96.
- ¹⁶ «The Good News of Nativity» a été antérieurement publié sous le titre de : «The Good News of Nativity: A Monastic Reading of the Christmas Gospels», *Bible Today*, vol 21, Dec. 1965, p. 1367-1375. Les deux versions de ce texte s'avèrent être identiques.
- ¹⁷ «Contemplation and Dialogue» a été antérieurement publié sous le titre : «Contemplation and Ecumenism», *Season*, vol. 3, Fall 1965, p. 133-142 et implique quelques modifications dans son contenu.
- ¹⁸ «The Other Side of Despair. Notes on Christian Existentialism» a été antérieurement publié sous le même titre dans : *Critic*, vol. 24, Oct.-Nov. 1965, p. 13-23.
- ¹⁹ L'ensemble des textes de : *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, publiés en 2003 ont été écrit par Merton en 1959 et très légèrement retravaillé par ce dernier en 1968. W. H. SHANNON. «Introduction», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003, p. vii-xvi.
- ²⁰ «A Preliminary Warning» a été antérieurement publié dans une version tronquée sous le titre de : «The Inner Experience. Notes on Contemplation (I)», *Cistercian Studies*, vol 18, n° 1, 1983, p. 3-5.
- ²¹ «Christian Contemplation» a été antérieurement publié dans une version tronquée sous le titre de : «The Inner Experience: Christian Contemplation (III)», *Cistercian Studies*, vol 18, n° 3, 1983, p. 201-216.
- ²² «Five Texts on Contemplative Prayer» a été antérieurement publié dans cette même version sous le titre de : «The Inner Experience : Infused Contemplation (V)», *Cistercian Studies*, vol. 19, n° 1, 1984, p. 68-74.

Monographie N = 1	<i>New Seeds of Contemplation</i> ²³ , 1962, 297 p.
----------------------	--

²³ *New Seeds of Contemplation* a été publié dans une première version en 1949 sous le titre de : *Seeds of Contemplation*. Concernant cette nouvelle édition de 1962, Merton écrit : «This is not merely a new edition of an old book. It is in many ways a completely new book. The full substance of the former work has been retained, only a sentence here and there has been discarded. Minor corrections have been made in the original text, and there have been numerous additions. Almost every chapter has been considerably expanded and several completely new chapters have been added. The purpose of this revision was not simply to make a larger book out of a small one, but to say many new things that could profitably be added to the old. And there was very good reason for saying these new things within the context of what was said before, in a different way.» T. MERTON. «Preface», *New Seeds of Contemplation*, New York, A New Directions Book, 1962 p. ix. En trois des quatre nouveaux chapitres (ch. 1, 2, 38 et 39), Merton a exploité abondamment la métaphore des « vrai et faux moi », il s'agit des chapitres 2, 38 et 39.

3^{ème} volet : Le bouddhisme zen (N = 32)

<p>Articles</p> <p>N = 3</p>	<p>«Christian Culture Needs Oriental Wisdom»²⁴, 1962.</p> <p>«The Zen Insight of Shen Hui»²⁵, 1988 (1968).</p> <p>«The Zen Revival», 1964.</p>
<p>Chapitres de livre, préfaces et introductions de livres</p> <p>N = 14</p>	<p>«Foreword», William JOHNSTON : <i>The Mysticism of The Cloud of Unknowing. A Modern Interpretation</i>, 1967, p. ix-xiv.</p> <p>«Introduction: A Christian Looks at Zen»²⁶, 1966, John C. H. WU: <i>The Golden Age of Zen</i> (1967), p. 1-28.</p> <p><i>Mystics and Zen Masters</i> ²⁷, 1967 : «Preface» (1966), p. vii-x, «Buddhism and the Modern World» (1966), p. 281-288; «Contemplation and Dialogue»²⁸ (1965), p. 203-214; «Mystics and Zen Masters»²⁹ (1965), p. 3-44; « The Zen Koan » (1966), p. 235-254, « Zen Buddhist Monasticism » (1965), p. 215-234.</p> <p><i>The Inner Experience. Notes on Contemplation</i>, 2003 (1959) ³⁰ : «A Preliminary Warning»³¹, p. 1-5; «Society and the Inner Self»³², p. 19-34; «The Awakening of the Inner Self»³³, p. 6-18.</p> <p><i>The Springs of Contemplation</i>, 1992 (1967-1968) : «Zen : A Way of Living Life Directly»³⁴ (1968), p. 177-198.</p> <p><i>The Way of Chuang Tzu</i>³⁵, 1965 : «A Note to the Reader», p. 9-12; «A Study of Chuang Tzu», p. 15-32.³⁶</p>

²⁴ «Christian Culture Needs Oriental Wisdom» a été réédité dans une version tronquée sous le même titre, dans : *A Thomas Merton Reader*, T. P. McDonnell (ed.), Revised Edition, Introduction by M. Scott Peck, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland, Image Books Doubleday, 1996 (1974), p. 295-303 et a été édité dans une nouvelle version à la fois tronquée et enrichie, sous le titre de : «Love and Tao», T. MERTON. *Mystics and Zen Masters*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1967, p. 72-79.

²⁵ Merton a écrit «The Zen Insight of Shen Hui» au printemps 1968, en guise d'introduction au projet de Richard Chi de publier certains écrits de Shen Hui. Ce projet ne s'est malheureusement jamais concrétisé. Mais, cette introduction écrite par Merton a été effectivement reçue par Richard Chi, lequel lui a communiqué toute son appréciation, le 23 avril 1968. Chi écrit alors à Merton : «Your introduction is really a masterpiece. This is the first time I have seen anything written by a non-Chinese with such a deep understanding of Ch'an. It will be immortal, and the work of Shen Hui will also be immortalized by your introduction.» P. HART. «Editor's Note», *The Merton Annual*, vol. 1, 1988, p. 6.

- ²⁶ Merton reprend cette introduction sous le même titre dans : *Zen and the Birds of Appetite*. T. MERTON. «A Christian Looks at Zen», *Zen and the Birds of Appetite*, New York, A New Directions Book, 1968, p. 33-59. Dans sa préface à *The Golden Age of Zen*, John C. H. Wu écrit, de Merton : «Father Thomas Merton's Introduction to this book presents an illuminating picture of the nature of Zen. Here as in his other writings he goes to the bottom of things, and he finds that at bottom Humanity is one, and one with its Divine Source. I suggest that the reader should first study his introduction before he proceeds to take up the body of the book. In a real sense this book may be regarded as a long foot-note to the profound insights embodied in his introduction.» J. C. H. WU. «Preface», *The Golden Age of Zen*, Taipei, The National War College in Cooperation with the Committee on the Compilation of the Chinese Library, p. i.
- ²⁷ Il existe une traduction française de cette monographie de Merton, pour laquelle nous avons certaines réserves. T. MERTON. *Mystique et zen*, traduction de C. Tunmer, Paris, Cerf, 1972, 237 p.
- ²⁸ «Contemplation and Dialogue» est la version très légèrement modifiée d'une publication antérieure : «Contemplation and Ecumenism», *Season*, vol. 3, Fall 1965, p. 133-142.
- ²⁹ «Mystics and Zen Masters» reprend dans une version enrichie, élargie et problématisée de façon plus substantielle, «The Zen Revival» publié en 1964.
- ³⁰ L'ensemble des textes de *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, publiés en 2003, ont été écrits par Merton en 1959 et très légèrement retravaillés par Merton juste avant sa tournée asiatique. W. H. SHANNON. «Introduction», *The Inner Experience. Notes on Contemplation*, [...], 2003 p. vii-xvi.
- ³¹ «A Preliminary Warning» a été antérieurement publié dans une version tronquée sous le titre de : «The Inner Experience. Notes on Contemplation (I)», [...], 1983, p. 3-5. Les *Collectanea Cisterciensia* en ont publié la traduction française sous le titre de : « L'expérience intérieure. Notes sur la contemplation. I. Avertissement préliminaire », *Collectanea Cisterciensia*, vol. 62, 2000, p. 14-15.
- ³² «Society and the Inner Self» a été antérieurement et intégralement publié à l'exception des 21 notes infra-paginales, sous le titre : «The Inner Experience : Society and the Inner Self (II)», [...], 1983, p. 121-134. Les *Collectanea Cisterciensia* en ont publié une traduction française sous le titre de : « L'expérience intérieure. Notes sur la contemplation. III. La société et le moi intérieur », *Collectanea Cisterciensia*, vol. 62, 2000, p. 25-38.
- ³³ «The Awakening and the Inner Self» a été antérieurement publié dans une version tronquée, sous le titre de : «The Inner Experience. Notes on Contemplation (I)», [...], 1983, p. 5-15. Les *Collectanea Cisterciensia* en ont publié la traduction française sous le titre de : « L'expérience intérieure. Notes sur la contemplation. II. L'éveil du moi intérieur », *Collectanea Cisterciensia*, vol. 62, 2000, p. 16-25.
- ³⁴ «Zen : A Way of Living Life Directly» est la transcription d'une retraite donnée à des responsables de communautés contemplatives féminines, en mai 1968 à l'abbaye de Gethsemani. De ces retraites, l'éditrice de : *The Springs of Contemplation* écrit : «Merton believed in the faith reality by contemplative women. He realized that their vocations demanded a new maturity within a patriarchal system. [...] In these talks to us, Merton's skill at communicating showed itself in his ability to open up to us new ways of seeing and new hopes for our human and religious lives.» M. L. TOBIN. «Introduction», *The Springs of Contemplation. A Retreat at the Abbey of Gethsemani*, J. M. Richardson (ed.), New York, Farrar, Straus, Giroux, New York, 1992, p. ix.
- ³⁵ Nous avons inséré cet écrit de Merton sur le Taoïsme à cause du lien existant entre le taoïsme et le bouddhisme zen, un lien clairement affirmé par Merton qui écrit : «The true inheritors of the thought and spirit of Chuang Tzu are the Chinese Zen Buddhists of the T'ang period (7th to 10th centuries a. d.). [...] There is no question that the kind of thought and culture represented by Chuang Tzu was what transformed highly speculative Indian Buddhism into the humorous, iconoclastic, and totally practical kind of Buddhism that was to flourish in China and in Japan in the various schools of Zen. Zen throws light on Chuang Tzu and Chuang Tzu throws light on Zen.» T. MERTON. «A Study of Chuang Tzu», *The Way of Chuang Tzu*, New York, New Directions, 1965, p. 15-32.
- ³⁶ Il existe une traduction française de ce texte, sous le titre : « La voie de Tchouang-tseu », *Zen, Tao et Nirvāna. Esprit et Contemplation en Extrême-Orient*, préface par Marco Pallis, traduction de F. Ledoux, Paris, Fayard, 1970, p. 146-169.

<p>Recension de livres N = 3</p>	<p>«Moines et spirituels non-chrétiens»³⁷, 1965. «Moines et spirituels non-chrétiens II»³⁸, 1967. «Zen: Sense and Sensibility»³⁹, 1963.</p>
<p>Correspondances⁴⁰ N = 8</p>	<p>avec M. Abe⁴¹, <i>Witness to Freedom</i>, 1997 (1967), p. 331-332. avec H. Dumoulin⁴², <i>The Hidden Ground of Love</i>, 1985 (1964), p. 170-174. avec W. Johnston⁴³, <i>The Hidden Ground of Love</i>, 1985 (1964-1967), p. 439-443. avec T. Nhat Hanh⁴⁴, <i>The Hidden Ground of Love</i>, 1985 (1966), p. 381-382. avec M. Pallis⁴⁵, <i>The Hidden Ground of Love</i>, 1985 (1963-1966), p. 462-477. avec P. Sih⁴⁶, <i>The Hidden Ground of Love</i>, 1985 (1961-1967), p. 548-556 et 617-619. avec D. T. Suzuki⁴⁷, <i>The Hidden Ground of Love</i>, 1985 (1959-1965), p. 560-571. avec J. C. H. Wu⁴⁸, <i>The Hidden Ground of Love</i>, 1985 (1961-1967), p. 611-635.</p>

³⁷ Dans cette première chronique, publiée par les *Collectanea Cisterciensia* sous le titre de : « Moine et spirituels non chrétiens », Merton y publie deux recensions d'ouvrages sur le bouddhisme zen, ouvrages publiés en 1960 pour le premier, et en 1964 pour le second.

³⁸ Dans cette seconde chronique, publiée par les *Collectanea Cisterciensia* sous le titre de : « Moines et spirituels non chrétiens II », Merton y publie sept recensions d'ouvrages sur le bouddhisme zen, ouvrages publiés entre 1960 et 1964, dont deux ont été reprises dans : *Zen and the Birds of Appetite*. Il s'agit de : «Nishida : a Zen Philosopher» et de «Zen in Japanese Art».

³⁹ Sous ce titre : «Zen : Sense and Sensibility», Merton publie sa recension d'un ouvrage de Dom Aelred GRAHAM. *Zen Catholicism*, New York, Harcourt, Brace & World, 1963, xv + 228 p.

⁴⁰ Quant à la correspondance de Merton, William Apel et William Shannon attirent l'attention sur le fait que, contrairement à ses publications officielles, les lettres écrites par Merton n'ont pas été ou très peu assujetties à la censure. Le premier écrit en 2006 : «Less speculative, and more to the point, letter writing gave Merton a private channel for reflection that was relatively free of the abbot's scrutiny. [...] In his letters Merton had greater freedom to express his opinions and formulate his own spiritual insights without worry that his thoughts might be misunderstood or thought to be official Catholic teaching. [...] It is not a stretch to say that Merton's correspondence provides us a window through which to view his most intimate self. His letters were direct and honest and very personable – like Merton himself. They engaged his correspondents in direct, uninhibited conversations; they were more concrete than abstract; they addressed real life situations and were generally adverse to metaphysical flights of fancy.» W. APEL. «Merton's Ministry of Letters», *Signs of Peace. The Interfaith Letters of Thomas Merton*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 2006, p. 4. Le second écrit en 2002 : «Merton's letters (as well as his journals) were the only bit of his writing that did not have to be submitted to the censors; hence, he could be his own uninhibited self. That self could be profound, radical in its

- thinking, witty, and at times hilariously funny.» W. SHANNON. «Letters», *The Thomas Merton Encyclopedia*, [...], 2002, p. 255.
- ⁴¹ L'éditeur de : *Witness to Freedom* présente Maso Abe comme un spécialiste du Zen, établi à Kyoto. W. H. SHANNON. «To Maso Abe», *Witness to Freedom, The Letters of Thomas Merton in Times of Crisis*, Edited by W. H. Shannon, <*The Thomas Merton Letters Series*>, New York, Farrar, Straus, Giroux, 1994, p. 331.
- ⁴² Heinrich Dumoulin, affirme l'éditeur de : *The Hidden Ground of Love*, est un jésuite allemand qui a été professeur de religion et de pensée orientale à l'université Sophia de Tokyo. Il a été également secrétaire de la commission de l'Église catholique japonaise pour le dialogue avec les religions non chrétiennes. W. H. SHANNON. «To Heinrich Dumoulin», *The Hidden Ground of Love, The Letters of Thomas Merton on Religious Experience and Social Concerns*, Edited by W. H. Shannon, <*The Thomas Merton Letters Series*>, 1985, p. 170. Dumoulin a écrit entre autres : *A History of Zen Buddhism*, London, Faber et Faber, 1963, 335 p., à propos duquel, Merton a d'ailleurs apporté des critiques substantielles dans : «The Zen Revival», 1964.
- ⁴³ William Johnston, affirme l'éditeur de : *The Hidden Ground of Love*, est un jésuite irlandais qui a étudié en théologie mystique à l'université Sophia de Tokyo et y a occupé un poste de professeur de littérature et de religion. Il compte à son actif plusieurs articles et ouvrages sur le dialogue interreligieux entre l'Orient et l'Occident. Merton a préfacé l'ouvrage de W. JOHNSTON : *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*, New York, Rome, Tournai, Paris, Desclee Company, 1967, p. xi-xiv. W. H. SHANNON. «To William Johnston», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 439-440.
- ⁴⁴ Thich Nhat Hanh, affirme l'éditeur de : *The Hidden Ground of Love*, est un moine bouddhiste vietnamien, apôtre de la non violence. À l'occasion d'un séjour aux Etats-Unis, il a rencontré Merton au monastère de Gethsemani. Merton a écrit un article à son sujet intitulé : «Nhat Hanh Is My Brother». Merton a republié cet article dans : T. MERTON. *Faith and Violence*, Notre Dame Indiana, University of Notre Dame Press, 1968, p. 106-108. W. H. SHANNON. «To Thich Nhat Hanh», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 381. Pour plus d'informations sur les liens existants entre Merton et Thich Nhat Hanh, le lecteur est invité à consulter : W. APEL. «Compassion. The Merton-Nhat Hanh Letters», *Signs of Peace. The Interfaith Letters of Thomas Merton*, [...], 2006, p. 125-142. Apel y affirme que Nhat Hanh appartient à la secte bouddhiste Lam Te qu'il compare favorablement à la tradition bouddhiste zen de D. T. Suzuki. W. APEL. «Compassion. The Merton-Nhat Hanh Letters», *The Interfaith Letters of Thomas Merton*, [...], 2006, p. 127. Apel souligne de plus l'existence d'une récente publication consacrée à Merton et Nhat Hanh. R. H. KING. *Thomas Merton and Thich Nhat Hanh. Engaged Spirituality in an Age of Globalization*, New York, Continuum, 2003, ix + 202 p.
- ⁴⁵ Marco Pallis, affirme l'éditeur de *The Hidden Ground of Love*, fut un passionné de culture tibétaine et un proche de ces moines tibétains exilés après la prise du pouvoir par les communistes chinois. C'est à cause de son vif intérêt pour le monachisme tibétain que de fructueux échanges de correspondance ont été entrepris entre Pallis et Merton. W. H. SHANNON. «To Marco Pallis», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 463-464. Marco Pallis a signé la préface de l'édition française de *Zen and the Birds of Appetite* sous le titre : «Thomas Merton (1915-1968). Appréciation de sa vie par quelqu'un qui l'a connu», *Zen, Tao et Nirvâna. Esprit et Contemplation en Extrême Orient*, préface par M. Pallis et traduction par F. Ledoux, Paris, Fayard, 1970, p. 7-18.
- ⁴⁶ Paul Sih, affirme l'éditeur de *The Hidden Ground of Love*, est un chinois converti au Catholicisme sous l'influence de John C. H. Wu (un très grand ami de Merton). Il a été directeur du Centre d'Études asiatiques à l'université St. John de New York. W. H. SHANNON. «To Paul Sih», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 548-549.
- ⁴⁷ La version intégrale des lettres que Merton a fait parvenir à D. T. Suzuki a été publiée en 1988 par R. D. Daggy sous le titre de : *Encounter. Thomas Merton & D. T. Suzuki*, R. D. Daggy (ed.), Monterey, KY, Larspur Press, 1988, xx + 104 p. Nous travaillerons la correspondance de Merton à D. T. Suzuki, à partir de cette version complète. Nous avons cependant décidé d'inclure en cette section < correspondances > de notre liste de matériel, cette correspondance de Merton à D. T. Suzuki éditée par W. H. Shannon dans une version très légèrement tronquée, afin de nous permettre de visualiser en ce tableau, le portrait le plus complet possible des principaux correspondants avec lesquels Merton a abordé la réalité du bouddhisme zen.

Extraits de livre N = 2	<i>Conjectures of a Guilty Bystander</i> 1966 (1956-1966), quelques extraits. <i>The Asian Journal</i> 1973 (1968), quelques extraits.
Monographies ⁴⁹ N = 2	<i>Encounter. Thomas Merton & D. T. Suzuki</i> ⁵⁰ 1988 (1959 à 1965), 104 p. <i>Zen and the Birds of Appetite</i> ⁵¹ 1968 (1961-1968), 141 p.

⁴⁸ John C. H. Wu, affirme l'éditeur de *The Hidden Ground of Love*, est un Bouddhiste chinois, converti au Catholicisme. Homme de loi, de lettres et philosophe, il a été ambassadeur de Chine au Vatican. Une très belle amitié s'est développée entre lui et Merton à l'occasion de travaux communs entrepris pour la publication, par Merton, de son ouvrage : *The Way of Chuang Tzu*. H. SHANNON. «To John C. H. Wu», *The Hidden Ground of Love*, [...], 1985, p. 611. John C. H. Wu a d'ailleurs confié à Merton la préface de son livre : *The Golden Age of Zen*. T. MERTON. «Introduction. A Christian Looks at Zen», *The Golden Age of Zen*, [...], 1967, p. 1-28. Cette préface a d'ailleurs été publiée sous le même titre en 1968, dans *Zen and the Birds of Appetite*, [...], 1968, p. 33-59. Pour plus d'information concernant le lien entre Merton et Wu, le lecteur est invité à consulter : W. APEL. «Wisdom. The Merton-Wu Letters», *Signs of Peace. The Interfaith Letters of Thomas Merton*, [...], 2006, p. 47-66 et le témoignage éloquent du fils de John C. H. Wu dans : *The Merton Annual*. J. WU, Jr. «A Lovely Day for a Friendship : The Spiritual and Intellectual Relationship Between Thomas Merton and John Wu as Reflected in Their Correspondence», *The Merton Annual*, vol. 5, 1992, p. 311-354.

⁴⁹ Il existe une publication britannique intitulée : *Thomas Merton on Zen* (1976). Celle-ci n'apporte cependant aucune nouveauté quant aux écrits de Merton sur le Bouddhisme Zen, l'éditeur britannique de cette monographie ayant choisi d'amalgamer des chapitres provenant des deux ouvrages mertonniens connus sur le sujet : *Mystics and Zen Masters* et *Zen and the Birds of Appetite*. T. MERTON. *Thomas Merton on Zen*, London, Sheldon Press, 1976, xi + 144 p.

⁵⁰ *Encounter. Thomas Merton & D. T. Suzuki* a été édité par R. D. Daggy. Cette monographie reprend dans une version plus complète que celle offerte par W. H. Shannon, dans *The Hidden Ground of Love* (1985), les lettres que Merton a envoyées à D. T. Suzuki. L'éditeur y a ajouté les lettres-réponses de Suzuki à Merton ainsi que le compte rendu des deux rencontres de Merton avec Suzuki, à New York, en juin 1964.

⁵¹ *Zen and the Birds of Appetite* est constitué d'un ensemble de dix chapitres autonomes. Sauf pour l'appendice intitulé : «Is Buddhism Life-Denying?», tous les chapitres de ce livre ont été publiés antérieurement, dans une première version, comme cela est très souvent l'habitude chez Merton, soit sous forme d'article, de recension ou de chapitre de livre. Les neuf chapitres de la 1^{ère} section du livre ont été publiés ou écrits dans leur première version entre 1966 et 1968, alors que l'unique chapitre de la seconde section, intitulé «Wisdom in Emptiness. A Dialogue : D. T. Suzuki and Thomas Merton», a été publié en 1961. Pour chacun de ces dix chapitres autonomes, l'éditeur indique les grandes coordonnées de leur version originale, précisant la date de publication et le nom du journal ou du livre dans lequel il a été publié. Pour plus de précision quant au titre de la version originale de chacun de ces écrits, le lecteur est invité à consulter : M. E. BREIT et R. E. DAGGY (eds.) *Thomas Merton. A Comprehensive Bibliography*, [...], 1986, xiv + 710 p.

Il existe une version française de *Zen and the Birds of Appetite* sous le nom de : *Zen, Tao et Nirvâna. Esprit et Contemplation en Extrême-Orient*, [...], 1970, 172 p. Sont absents de cette traduction française : «D. T. Suzuki : The Man and his Work», «Zen in Japanese Art» et «Appendix : Is Buddhism Life-Denying?», alors que se trouve, la traduction française de : «A Study of Chuang Tzu» *The Way of Chuang Tzu* [...], 1965, p. 13-32, publiée sous le titre de : «La voie de Tchouand-tseu», *Zen, Tao et Nirvâna* [...], 1970, p. 146-169.

Annexe n° 3

Sommaire du contenu des audiocassettes soumises à notre étude⁵²

⁵² Plusieurs des audiocassettes sont ainsi présentées par le distributeur de ses audiocassettes, Credence Communications : «From the Archives of Thomas Merton Center in Louisville, Kentucky, given in the mid 1960s at Gethsemani. These were for the young men studying to be trappists monks. These were recorded to be shared with the other monks. Most of the talks were lectures. A few have some dialogue with the students.» ou «These talks are recorded in the early 1960's and with the formation talks were given to the novices studying to be trappist monks. The abbot had commanded that Merton tapes his talks for the benefit of the other monks, specially the brothers. Merton's tapes are all preserved at the Merton Center of Delmont College in Louisville, Kentucky. Merton often shared news of the day with his novices so these talks begin right after that. At the end of the talk, he quits abruptly, perhaps you can hear the bell in the background. The custom was to end with a brief prayer. <Auritorum nostrum in nomine Domini> which means <Our help is in the name of the Lord>. The students answered: <Benedicite> which means: <Bless you>.»

Awakening the Heart

Conférences données par Merton les 15-04-1968 (face A) et 15-06-1963 (face B) et répertoriées sous les titres de : *Sufism : Awareness of Love in an Awake Heart* (face A) et *St. Bernard's 'De Diligendo Deo' Dignitas, Sirentra and Virtus* (face B), aux Archives du Centre Thomas Merton

Credence Communications : Merton AA 2911 (60 min.), 2001

Face A (*Sufism : Awareness of Love in an Awake Heart*)

1. Contexte de la conférence et objectif visé par Merton

La conférence se situe sur un fond de mystique soufie. Merton cherche à bien faire saisir ce que l'on doit entendre par connaissance de Dieu.

2. Thèse développée par Merton

La véritable connaissance de Dieu passe par l'amour de Dieu et la connaissance intellectuelle de Dieu demeure insatisfaisante voire stérile.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps Merton précise que dans la vie humaine, il existe un temps favorable à l'acquisition de connaissances. Cependant, poursuit-il, la vie humaine, avec ses aspirations profondes, ne peut se limiter à ce seul acquis de connaissances.

3.2 Dans un deuxième temps, Merton distingue la connaissance intellectuelle de Dieu, dont il précise les limites, et la connaissance amoureuse de Dieu, qui fait entrer dans la prière du cœur, également connue sous le nom d'hésychasme.

3.3 Dans un troisième temps, Merton souligne comment la mystique soufie vise l'entrée en cette connaissance expérientielle de Dieu. Plus spécifiquement, elle est ordonnée à voir Dieu, en cette vie.

- 3.4 Dans un quatrième temps, Merton met en relief le fait que la vie monastique chrétienne vise l'éveil du cœur et de l'amour de Dieu, par le biais de la prière continue.
- 3.5 Dans un cinquième temps, Merton souligne l'importance de rester ouvert à la vie, à la grâce et à ses appels.

Awakening the Heart (suite)

Face B (*St. Bernard's 'De Diligendo Deo' Dignitas, Sirentra and Virtus*)

1. Objectif visé par Merton

À partir de l'enseignement de saint Bernard, Merton cherche à montrer comment il est possible d'aimer Dieu, constamment et en tout.

2. Thèses développées par Merton

2.1 Un lien existe entre l'amour de Dieu et la véritable liberté.

2.2 La méditation des mystères de la vie du Christ, vécue dans la foi, rend le Christ présent en soi.

3. Déploiement de l'argumentaire

Merton déploie son argumentaire en faisant appel à l'enseignement de saint Bernard et à sa propre expérience.

3.1 Dans un premier temps, Merton montre qu'il n'est pas suffisant de seulement **vouloir** aimer Dieu.

3.2 Dans un second temps, Merton rappelle que l'amour de soi constitue le principal obstacle à l'amour de Dieu.

3.3 Dans un troisième temps, Merton précise que l'ascèse, tant intérieure et qu'extérieure est un moyen puissant, mais insuffisant, pour sortir de soi.

3.4 Dans un quatrième temps, Merton insiste sur le fait que seul la grâce de Dieu dans le Christ peut libérer l'humain de lui-même. En définitive, c'est la croix du Christ, source de la « nouvelle création », qui libère l'humain de lui-même. En se donnant à l'humain, affirme Merton, le Christ redonne l'humain, à lui-même.

3.5 Dans un cinquième temps, Merton souligne que c'est par la méditation des mystères de la vie du Christ que le moine fait mémoire du Christ. En se nourrissant des fruits de la croix du Christ, le moine se prépare à la rencontre ultime du Christ et accueille la présence grandissante, mais cachée, du Christ dans sa vie actuelle.

Becoming Our True Self

Conférences données par Merton les 14-10-1964 (face A) et 1-11-1964 (face B) et répertoriées sous les titres de : *Vow of Conversion of Manners* (face A) et *Early Eastern Monastic Spirituality* (face B), aux Archives du Centre Thomas Merton

Credece Cassettes : Merton AA 2230 (50 min.), 1989

Face A (*Vow of Conversion of Manners*)

1. Problématique et objectif visé par Merton

Dans le contexte de l'inadéquation des définitions officielles que font de la conversion des manières, le *Old Directory* et le *Catéchisme*, Merton se propose d'en renouveler la définition, par le biais d'un retour aux sources de la tradition monastique.

2. Thèse développée par Merton

La voie du renouvellement du vœu de conversion des manières passe par une juste saisie de ce qu'est la vie monastique, en son **essentiel**.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton retourne aux sources de la vie monastique et interroge la tradition monastique éthiopienne sur la vie monastique. Il s'arrête à la nature humaine pécheresse, qui empêche l'humain de suivre Dieu. Et il insiste sur la nécessité de suivre le Christ, l'« homme nouveau » par excellence, pour retrouver la véritable direction de sa vie.

3.2 Dans un second temps, Merton s'arrête longuement sur le péché de calomnie et la nécessaire voie du silence, pour en arriver à déraciner ce mal en l'humain. Ce mal qui pousse l'humain à constamment rabaisser l'autre.

Becoming Our True Self (suite)

Face B (*Early Eastern Monastic Spirituality*)

1. Objectif

Merton poursuit sa réflexion sur la conversion des manières.

2. Thèses développées par Merton

2.1 Outre la dimension individuelle de la conversion des manières, il existe une facette collective de ce vœu, ordonnée à l'avènement du Corps du Christ.

2.2 La conversion des manières implique un changement en profondeur des mentalités, c'est-à-dire un changement radical du cœur humain.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton commente l'épître du jour, extrait de *l'Épître aux Éphésiens* (Ép 4, 7-13) et s'arrête aux versets 12 et 13⁵³. Il fait le lien entre la conversion des manières, le Corps du Christ et l'« Homme parfait ». À partir du terme latin *vir*, il dégage le portrait de cet « Homme parfait », fruit de la rencontre de tous les humains, tendus vers leur perfection.

3.2 Dans un deuxième temps, Merton raconte quatre brèves histoires ou anecdotes mettant en vedette des moines. Deux de ces histoires appartiennent à l'ancienne tradition éthiopienne. Deux autres sont issues du Bouddhisme Zen. La conclusion de chacun de ces historiettes converge vers une seule grande affirmation : le moine est appelé à vivre un changement en profondeur de son cœur.

⁵³ Ép 4, 12-13 :

12 organisant ainsi les saints pour l'œuvre du ministère, en vue de la construction du Corps du Christ,

13 au terme de laquelle nous devons parvenir, tous ensemble, à ne faire plus qu'un dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu, et à constituer cet Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ.

Belonging to God

Conférences données les 16-03-1963 (face A) et 11-05-1963 (face B) et répertoriées sous les titres de : *Monastic Spirituality. Love Overcoming Evil* (face A) et *St. Bernard :*

*Purity of Heart*⁵⁴(face B), aux Archives du Centre Thomas Merton

Credence Cassettes : Merton AA 2805 (50 min.), 1995

Face A (*Monastic Spirituality. Love Overcoming Evil*)

1. Objectif visé par Merton

Merton cherche à démontrer l'apport unique de la religion Yahwiste dans l'histoire ancienne.

2. Thèses développées par Merton

2.1 La religion Yahwiste se distingue nettement des religions ambiantes centrées sur la nature.

2.2 Les prophètes se situent dans la plus pure tradition Yahwiste.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton commente le *Cantique de Moïse* (*Dt 32* et *Ex 15*) et associe le courant de la religion Yahwiste, à l'expérience vécue par le peuple Hébreux lors de la révélation du nom de Yahweh. Celle révélation provoque joie et louange chez les Hébreux.

3.2 Dans un deuxième temps, Merton souligne les grands gestes et promesses de Yahweh : l'élection d'un peuple, la délivrance de ce peuple, l'Alliance avec ce peuple et les promesses faites à ce peuple.

⁵⁴ Une erreur a dû se glisser dans le titrage de cette face de l'audiocassette, puisque, dans son contenu, Merton y fait un commentaire d'un fascicule de saint Thomas d'Aquin, traitant de l'imitation de Dieu et non de la pureté du cœur chez saint Bernard.

- 3.3 Dans un troisième temps, Merton brosse un parallèle entre la religion Yahwiste et les religions ambiantes qui s'avèrent être des religions de la nature, caractérisées par le recours à la magie et aux fêtes orgiaques.
- 3.4 Dans un quatrième temps, Merton souligne le message **unique** des prophètes, centré sur le rappel de l'inédit du Dieu « Yahweh ». Ce Dieu s'avère être le Dieu de toutes les nations et non seulement le Dieu d'un coin de terre ou le Dieu le plus fort.

Belonging to God (suite)

Face B (*St. Bernard : Purity of Heart*)

1. Objectif visé par Merton

Merton présente un petit fascicule écrit par Thomas d'Aquin sur l'imitation de Dieu. Il y insiste plus particulièrement sur le respect que vit Dieu pour sa créature.

2. Thèses développées par Merton

2.1 Thomas d'Aquin a orienté son écrit pour faire ressortir une attitude fondamentale de Dieu à l'égard de sa créature : celle d'un respect très profond pour elle.

2.2 Le grand pouvoir du Dieu vivant est sa capacité de tirer le bien, du mal. Cette capacité divine s'enracine dans sa miséricorde, puisque dans son essence et son cœur, Dieu n'est que **miséricorde**.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton présente l'argumentaire de Thomas d'Aquin en s'arrêtant sur certaines grandes qualités de Dieu : sa justice, sa rectitude, sa longanimité, sa miséricorde.

3.2 Dans un second temps, Merton contraste les comportements divins et humains face au mal. Alors que l'humain condamne le mal, Dieu, dans sa puissance, en tire du bien.

3.3 Merton conclut dans un troisième temps, en montrant comment Dieu se révèle en son essence et son cœur, à travers sa miséricorde.

Conversion

Conférences donnée les 25-07-1962 (face A) et 28-08-1962 (face B) et répertoriées sous les titres de : *On Humility* (face A) and *Benedictine Humility* (face B)⁵⁵, aux Archives du Centre Thomas Merton

Credence Cassettes : Merton AA 2106 (50 min), 1988

Face A (*On Humility*)

1. Objectif visé par Merton

Merton propose à ses novices sa propre herméneutique d'un sermon de Saint Bernard, sur le thème de l'humilité.

2. Thèses développées par Merton

2.1 Pour Merton, prendre refuge dans l'humilité signifie aller à la racine de la vérité de son être, qui est, effectivement, d'être : « néant ».

2.2 En se soumettant à la volonté de Dieu, il faut accueillir comme **incertain**, ce qui de la volonté de Dieu est incertain.

2.3 Dans la vie spirituelle, il faut chercher à développer la soumission à la volonté du « bon plaisir » de Dieu, c'est-à-dire, chercher à se soumettre à cette volonté de Dieu qui reste cachée dans tout ce qui arrive, et sur lequel l'humain n'a aucun pouvoir.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton commente l'invitation de saint Bernard à prendre refuge dans l'humilité. Merton soutient que prendre refuge dans l'humilité consiste à se réfugier dans le « néant », qu'est de fait l'humain.

3.2 Dans un deuxième temps, Merton commente l'affirmation de saint Bernard selon laquelle, toute la doctrine de l'humilité se résume à soumettre sa volonté à celle de

⁵⁵ Fait à remarquer, le titre de l'audiocassette donné par Credence Communication ne cadre aucunement avec le contenu de cette audiocassette sur l'humilité. Une telle incongruence entre le titre commercial des audiocassettes et leur contenu peut se présenter occasionnellement, nous écrit Paul Pearson, archiviste en chef du Thomas Merton Center, dans une lettre du 27 janvier 2004.

Dieu. Avec saint Bernard, Merton distingue trois formes de manifestation de la volonté de Dieu. Celle dans le cadre de laquelle l'on est certain de ce que Dieu veut et également certain de ce que Dieu ne veut pas, et celle dans le cadre de laquelle l'on ne sait pas qu'elle est la volonté de Dieu. Dans ce dernier cas, il faut accepter de vivre avec cette **incertitude**, tout en restant ouvert à toute éventuelle manifestation de la volonté de Dieu.

3.3 Dans un troisième temps, Merton explique la différence existant entre la volonté signifiée de Dieu (*voluntas signe*) et la volonté du bon plaisir de Dieu (*voluntas beneplacite*). Il conclut en affirmant que toute la vie spirituelle consiste à accueillir la volonté du bon plaisir de Dieu, véhiculée par les événements incontrôlables de la vie.

Conversion (suite)

Face B (*Benedictine Humility*)

1. Objectif visé par Merton

Merton présente l'humilité bénédictine et commente le 1^{er} degré d'humilité tel que défini par saint Benoît, dans sa *Règle (RB 7, 10-13)* ⁵⁶.

2. Thèses développées par Merton

2.1 La conscience de la présence de Dieu, à laquelle fait allusion saint Benoît dans sa *Règle (RB 7, 10)*, si elle est bien vécue, doit produire des fruits de transformation de vie.

2.2 Toute la vie religieuse consiste à former sa conscience, c'est-à-dire son jugement, en référant constamment aux fins dernières.

2.3 Il est impératif de pouvoir distinguer le péché, du vice, c'est-à-dire, l'action mauvaise, de la mauvaise habitude de vie, et ce, à cause de la nocivité particulière des mauvaises habitudes de vie.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton commente brièvement *RB 7, 10*, en insistant sur le sens à accorder à la crainte de Dieu. En langage moderne, affirme Merton, il s'agit de développer sa conscience de la présence de Dieu.

3.2 Dans un deuxième temps, Merton définit ce qu'il entend par former la conscience en référence aux fins dernières. À cette fin, Merton commente la *RB 7, 11.13*.

3.3 Dans un troisième temps, toujours dans la perspective des fins dernières, Merton distingue péchés et vices. Il insiste sur l'importance de combattre les mauvaises habitudes et plus spécifiquement, tout ce concerne le jeu des pensées.

3.4 Merton conclut ses propos sur la formation de la conscience, en invitant les moines à distinguer la satisfaction ressentie à la suite de l'accomplissement d'une action

⁵⁶ Tout le chapitre 7^{ième} de la *Règle de saint Benoît* est consacré au thème de l'humilité. Saint Benoît propose aux moines le franchissement d'un parcours de 12 degrés d'humilité.

que l'on a désirée faire, et la satisfaction ressentie dans le cadre de l'accomplissement d'une action juste.

Conversion in Christ

Conférences données par Merton les 2-09-1964 (face A) et 16-09-1964 (face B) et répertoriés sous le titre de : *Vow of Conversion of Manners* pour les deux faces de

l'audiocassette, aux Archives du Centre Thomas Merton

Credence Cassettes : Merton : AA 2229 (50 min.), 1988

Face A (*Vow of Conversion of Manners*)

1. Objectif visé par Merton

Merton s'est fixé comme objectif de poursuivre sa réflexion sur le vœu de conversion des manières en se demandant comment l'expérience monastique orientale, telle que vécue au monastère fondé par Bede Griffiths⁵⁷, en Inde, pouvait aider ses novices à mieux saisir le vœu de conversion des manières.

2. Thèses développées par Merton

2.1 Dans le rite oriental en vigueur au monastère cistercien fondé par Bede Griffiths en Inde, la profession religieuse se centre davantage sur la consécration à Dieu alors que dans la tradition cistercienne occidentale, l'engagement religieux est davantage orienté les vœux religieux.

2.2 La centration de ce rite oriental de profession religieuse sur la consécration monastique à Dieu a quelque chose à apprendre à la tradition cistercienne occidentale.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton établit un parallèle entre le rite oriental de profession religieuse, en vigueur au monastère indien fondé par Bede Griffiths, et

⁵⁷ Bede Griffiths (1906-1993) est un moine bénédictin camaldolésien anglais qui s'est converti au catholicisme en 1932. En 1955, il quitte l'Angleterre pour l'Inde où il fondera une communauté monastique adaptée à la culture religieuse indienne. Il a été très préoccupé par les questions d'inculturation dans le Christianisme et appelait la rencontre spirituelle de l'Orient et de l'Occident. TOOLAN, David S. «The Other Half of our Soul : Dom Bede Griffiths (1906-1993)» *America*, vol. 168, 06/05/93 – 06/12/93.

celui vécu en Occident, dans l'ordre cistercien. Merton s'arrête aux différentes étapes constitutives de la profession religieuse en ces deux cadres monastiques et en fait ressortir les caractéristiques les plus essentielles à la profession religieuse.

- 3.2 Dans un deuxième temps, Merton souligne, pour chacune des étapes de la cérémonie religieuse présidant à la profession religieuse, l'apport inestimable de cette tradition orientale, pour une meilleure saisie de l'engagement monastique en Occident.

Conversion in Christ (suite)

Face B (*Vow of Conversion of Manners*)

1. Objectif visé par Merton

Merton cherche à approfondir le vœu de conversion des manières à partir de l'étude de neuf lettres, écrites par Pierre de Celles († 1183) et destinées aux moines cartusiens du Nord de la France.

2. Thèses développées par Merton

2.1 Tout ce que les Pères monastiques ont écrit sur la vie monastique, et la conversion qu'elle implique nécessairement offre un enseignement riche sur la conversion des manières.

2.2 À cause de l'immaturation psychologique des nouveaux postulants à la vie monastique, certains pré-requis s'imposent avant qu'ils ne puissent s'engager à fond dans leur vœu de conversion des manières.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton expose brièvement la doctrine de la conversion, telle que développée par Pierre de Celles à partir du mythe du Paradis terrestre. Merton en fait une application originale, adaptée, à la fois au cadre de pensée existentialiste et au cadre de vie monastique des postulants, en mal « d'être ».

3.2 Dans un second temps, Merton résume une histoire écrite par Flannery O'Connor⁵⁸ et en extrait les applications pour le vœu de conversion des manières. Il y insiste sur la nécessité pour le moine, de devenir quelqu'un, c'est-à-dire d'avoir un véritable « moi » qu'il pourra alors donner à Dieu.

3.3 Dans un troisième temps, Merton s'arrête à la problématique actuelle vécue dans les monastères, confrontés à des postulants désorganisés dans leurs habitudes de vie et

⁵⁸ Flannery O'Connor est une écrivaine américaine (1925-1964). Sans s'être personnellement rencontrés O'Connor et Merton se connaissaient par leurs œuvres. SIEGFRIED, Regina. «The Search for the True Self : Thomas Merton and Flannery O'Connor», *Studia Mystica*, vol 10, 1987, p. 17.

très dispersés en leur attention. Un pré-requis s'impose à eux avant de pouvoir s'engager à fond dans leur vœu de conversion des manières. Il leur faut d'abord investir temps et énergie pour remettre de l'ordre dans leur vie.

De Conversione

Conférences données le 11-01-1964 et les 23 et 30-05-1964 et répertoriées sous les titres de : *Background to St. Bernard's "De Conversione" to Paris Students* (1^{ère} audiocassette, face A); *St. Bernard and "De Conversione"* (1^{ère} audiocassette, face B) et *St. Bernard's "De Conversione"* (2^{ème} audiocassette⁵⁹, face A), aux Archives du Centre Thomas Merton

Credence Cassettes : Merton AA 3280 (deux audiocassettes, 90 min.) (2000)

1^{ère} audiocassette : face A (*Background to St Bernard's "De Conversione" to Paris Students*)

1. Objectif visé par Merton

Merton situe le contexte socioculturel dans lequel saint Bernard († 1153) a écrit son *De Conversione*.

2. Thèse développée par Merton

Au XII^e siècle, l'on assiste à des changements sociaux et philosophiques majeurs.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton situe les principaux changements socioculturels du XII^e siècle. Ces changements touchent à :

- l'apparition de la chevalerie, avec un changement majeur d'attitude face aux femmes que l'on commence à idéaliser ;
- la découverte d'Aristote, avec l'accent sur la logique, la dialectique et un intérêt marqué pour la langue grecque et la philosophie ;
- l'apparition d'un intérêt pour le monde en soit, ce qui prépare la voie à la pensée scientifique ;
- la naissance de relations entre Musulmans et Chrétiens en Espagne, et la traduction du Coran en latin ;
- et l'émergence d'un esprit critique.

⁵⁹ Il n'y a aucun enregistrement sur la face B de cette seconde audiocassette.

3.2 Dans un deuxième temps, Merton présente en saint Bernard, un homme à la pensée conservatrice, et il situe son "*De Conversione*" comme une invective aux séminaristes parisiens, contre la classe intellectuelle parisienne associée à une aile progressiste, susceptible de conduire directement en **enfer**.

De Conversione (suite)

1^{ère} audiocassette : face B (*St. Bernard and "De Conversione"*)

1. Objectif visé par Merton

Merton expose la doctrine de la conversion développée par saint Bernard († 1153) dans son *De Conversione*.

2. Thèses développées par Merton

2.1 Contrairement à ce que dit saint Bernard, la conversion n'est pas ordonnée à combattre la volonté, mais bien les passions.

2.2 L'objectif premier visé par saint Bernard, dans son *"De Conversione"*, est d'amener la volonté à aimer le bien.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton tente de cerner le lien existant entre la volonté et les passions.

3.2 Dans un second temps, Merton expose la vision de la conversion chez saint Bernard. Pour ce dernier, la conversion doit toucher toute la personne. Cette conversion débute avec la conversion de la raison, qui, grâce à l'intelligence, commence à voir la vérité. La volonté s'activera alors, en fonction de cette vérité vue.

3.3 Dans un troisième temps, Merton situe, chez saint Bernard, la source du péché originelle dans la curiosité de l'intelligence. Dans un tel contexte, l'intelligence cherche la connaissance pour elle-même, et non en fonction du bien.

3.4 Dans un quatrième temps, Merton souligne la part importante que saint Bernard accorde à l'expérience du bien et du mal, que fait la volonté, pour initier le processus de conversion.

3.5 Merton conclut cette partie en montrant comment saint Bernard lie la vie monastique, la conversion et les *Béatitudes*.

De Conversione (suite)

2^e audiocassette : face A (*St. Bernard's "De Conversione"*)

1. Objectif visé par Merton

Merton cherche à bien cerner dans le "*De Conversione*" de saint Bernard, la première étape de la conversion spirituelle. Aussi, Merton insiste-t-il centrée sur les attitudes favorisant cette entrée en chemin de conversion.

2. Thèses développées par Merton

2.1 Il est possible de faire une lecture psychanalytique jungienne de la « dramatique » élaborée par saint Bernard dans le "*De Conversione*". À l'intérieur d'un tel cadre, les acteurs principaux ne sont plus la raison, la chair et la volonté comme l'affirme saint Bernard, mais bien l'*animus* et l'*anima*.

2.2 Toute entrée dans le chemin de conversion doit être assujettie à l'esprit des *Béatitudes*, comme l'affirme saint Bernard, et non à la domination du super *ego* comme l'exprime Merton, en empruntant une terminologie jungienne bien connue.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton situe chez saint Bernard, l'entrée en chemin de la conversion spirituelle. Avec ce dernier, Merton lie conversion spirituelle et expérience de culpabilité rationnelle.

3.2 Dans un deuxième temps, Merton commente, à la lumière de la théorie jungienne sur l'*animus* et l'*anima*, une dramatique élaborée par saint Bernard et mettant en scène le corps, la raison et la volonté. Avec saint Bernard, Merton insiste sur une **ascèse intelligente**.

3.3 Dans un troisième temps, Merton dégage, à la suite de saint Bernard, ce grand principe de la vie spirituelle : le chemin de conversion inhérent à toute vie spirituelle doit se vivre dans l'esprit des *Béatitudes* et non être soumis à la domination de la volonté.

Love and Purity of Heart

Conférences données les 9-02-1963 et les 18 et 25-05-1963 et répertoriées sous les titres de : *St. Bernard : Cistercian Theology of Love* ; *St. Bernard : Letter II on Love Being the Law of God* et *St. Bernard's, "De Diligendo Deo" – On the Love of God*, aux Archives du Centre Thomas Merton ⁶⁰

Credence Cassettes : Merton AA 3018 (40 min.), 1996

Face A⁶¹

1. Objectif visé par Merton

Merton se propose d'exposer le véritable sens de l'amour et de la « pureté du cœur » dans la pensée bernardienne.

2. Thèse bernardienne développée par Merton

Merton présente la thèse de saint Bernard et l'articule ainsi : le cœur pur reçoit tout de Dieu et retourne tout à Dieu. Le cœur impur s'approprie tout et s'érige comme sa propre « fin ».

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton aborde la question de la « pureté du cœur » par le biais de l'impureté ou de la « non pureté », pris dans son sens le plus spirituel. Pour ce faire, Merton s'arrête à la vision platonicienne et matérialiste de l'impureté.

3.2 Dans un second temps, Merton présente la vision bernardienne de la « non pureté » du cœur. La personne au cœur impur s'attache à elle-même et à sa volonté. Elle devient ainsi sa propre « fin ».

⁶⁰ Notre consultation de la liste des conférences données par Merton, telle que transmise par les Archives du Centre Thomas Merton, indique l'existence d'un questionnement quant aux dates et aux titres exacts des ces conférences, d'où la présence de ces trois dates et de ces trois titres. Il est néanmoins certain, à l'écoute du contenu de ces deux conférences que chacune d'elle traite de l'amour et de la « pureté du cœur » chez saint Bernard, mais il nous est impossible de préciser à laquelle de ces deux faces appartiennent les titres archivés de ces conférences.

⁶¹ Contrairement aux autres audiocassettes, il nous a été impossible de déterminer le titre archivé pour les faces A et B de cette audiocassette.

3.3 Dans un troisième temps, Merton présente la vision bernardienne de la « pureté du cœur ». Une personne au cœur pur appartient à Dieu. Elle est capable du don d'elle-même à Dieu. Elle ne retient rien pour elle-même et redonne tout à Dieu. Elle vit la charité parfaite.

Love and Purity of Heart (suite)

Face B

1. Objectif visé par Merton

Merton cherche à présenter la doctrine bernardienne de l'amour.

2. Thèse bernardienne présentée par Merton

Dieu lui-même est la cause première de l'amour de Dieu.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton fait un bref retour sur les quatre grandes catégories de cause, développées par Aristote. Il s'agit des causes matérielle, formelle, efficace et formelle.

3.2 Dans un deuxième temps, Merton situe la pensée bernardienne sur Dieu, considéré comme cause de notre amour (*efficient cause*).

3.3 Dans un troisième temps, Merton débat de la question de la collaboration humano-divine qui engage la liberté humaine et la grâce de Dieu. Une telle collaboration ne se vit cependant pas à parts égales.

3.4 Dans un quatrième temps, Merton présente les trois façons dont Dieu intervient dans nos actes d'amour :

- dans la première façon, l'amour humain dépend totalement de l'amour divin ;
- dans la deuxième façon, Dieu crée en l'humain, le pouvoir d'aimer et le maintient dans l'existence ;
- dans la troisième façon, Dieu donne sans cesse des occasions d'aimer à travers des gestes très ordinaires de la vie.

*Obedience a Means of Letting Go*⁶²

Conférences données entre le 5-02-1964 et le 5-08-1964

Credence Cassettes : Merton AA 2616 (50 min.), 1992

Face A

1. Objectif

Merton cherche à approfondir le vœu d'obéissance

2. Thèse développée par Merton

Le vœu d'obéissance vise à aider le moine à vivre un total renoncement à sa volonté.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton présente le vœu d'obéissance comme étant l'obéissance au supérieur.

3.2 Dans un second temps, Merton insiste sur le fait que, par ce vœu, le moine renonce à sa volonté propre, et accepte de soumettre sa volonté à celle d'un autre.

3.3 Dans un troisième temps, Merton, à la suite de Thomas d'Aquin, insiste sur la qualité de promptitude à passer à l'acte, dans le vœu d'obéissance. Avec Abélard († 1142), il distingue l'intention, de la mise en œuvre, dans l'actualisation du vœu d'obéissance. Et il insiste sur la nécessité de passer rapidement à l'acte, dans le cadre de l'exercice du vœu d'obéissance.

⁶² Paul Pearson, archiviste au Centre Thomas Merton, nous informe dans une lettre en date du 17 juillet 2006 de son incapacité de pouvoir retrouver dans les archives du Centre la date d'enregistrement de cette audiocassette ainsi que le titre sous lequel elle a été répertoriée. À son avis, le problème provient du fait qu'il y a plus de 20 audiocassettes consacrées à l'obéissance et archivées au Centre Thomas Merton et que Credence Communications a perdu l'information quant au titre de l'audiocassette originale. La consultation de la liste de travail sur les enregistrements sonores des conférences données par Merton nous permet cependant d'affirmer que cette conférence a été donnée entre le 5 février et le 5 août 1964, puisque c'est la seule période au cours de laquelle Merton a traité du thème de l'obéissance.

Obedience a Means of Letting Go (suite)

Face B

1. Objectif

Merton cherche à approfondir le vœu d'obéissance.

2. Thèse développée par Merton

Parmi les vœux monastiques, le vœu d'obéissance se présente comme le vœu le plus important.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton situe la primauté du vœu d'obéissance sur les vœux de pauvreté, de chasteté et de stabilité. D'une part, à cause de son caractère plus contraignant, et d'autre part, parce qu'il touche le moine très profondément, en qui il est.

3.2 Dans un second temps, Merton présente le vœu d'obéissance comme une véritable mort à soi-même, exigeant de tout laisser aller. Il affirme que cette mort à soi-même est d'autant plus palpable, lorsqu'il y a un changement de supérieur. Dans un tel cas, certains moines sont appelés à mourir à des habitudes de vie et à de vieilles sécurités.

Permanent Conversion to God

Conférences données les 25-11-1964 (face A) et 2-12-1964 (face B) et répertoriées sous les titres de : *Vow of Conversion of Manners – Conversio and Conversation* (face A) et *Conversion of Manners* (face B), aux Archives du Centre Thomas Merton

Credence Cassettes : Merton AA 2231 (50 min.), 1988

Face A (*Vow of Conversion on Manners – Conversio and Conversation*)

1. Objectif visé par Merton

Merton poursuit sa réflexion sur le vœu de conversion des manières.

2. Thèses développées par Merton

2.1 Le terme de conversion des manières et celui de « *monasticity of behavior* », proposé par Dom John Chapman⁶³ dans ses *Spirituals Letters*, ne traduisent pas vraiment ce qu'est le vœu de conversion des manières. Cette terminologie comporte de sérieuses ambiguïtés.

2.2 Le vœu de conversion des manières appelle une dimension d'irrévocabilité dans ce don de soi à Dieu qu'il implique.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton commente l'utilisation que fait Dom John Chapman du terme « *monasticity of behavior* » pour définir le vœu de conversion des manières. Merton souligne les ambiguïtés inhérentes à l'emploi de ce terme.

3.2 Dans un second temps, Merton étudie une réplique de saint Pierre Damien († 1072) à la position d'un évêque qui venait d'accepter la révocation du vœu de conversion des manières prononcé par un jeune moine mourant, qui retrouvant la santé décida de retourner dans le monde. Pour Pierre Damien, le vœu de conversion des manières ne peut être révoqué.

⁶³ Dom John Chapman est un bénédictin britannique (1865-1933), auteur de plusieurs ouvrages spirituels de référence dont : *The Spiritual Letters of Dom John Chapman, osb*, London, Sheed and Ward, 1935, xxiv, 342 p.

3.3 Dans un troisième temps, Merton revient à l'essentiel du vœu de conversion des manières et en précise la véritable irrévocabilité.

Permanent Conversion to God (suite)

Face B (*Conversion of Manners*)

1. Contexte de la conférence et objectif visé par Merton

Commentant la prière de post communion du jour, qui résume très bien, en une courte formule, l'objet du vœu de conversion des manières, Merton s'est fixé comme objectif de dénoncer certaines visions traditionnelles de ce vœu qui prônent le mépris du monde et le mépris des choses terrestres.

2. Thèse développée par Merton

Le vœu de conversion des manières pose problème aujourd'hui dans la vie monastique et ecclésiale, à cause de la façon dont y a été perçu et vécu, le renoncement au monde.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton expose la façon dont l'Église interprète le renoncement au monde. Il insiste sur l'opposition entre les choses du monde et les choses du ciel, les choses du monde étant associées au mal.

3.2 Dans un deuxième temps, Merton reprend la remarque du Cardinal Suenens sur la distorsion subie par la vie monastique, en certains monastères. Avec le cardinal Suenens, Merton dénonce la réduction de la vie monastique, en ces monastères, à l'observance de multiples règles et directives très et trop souvent secondaires.

3.3 Dans un troisième temps, Merton tente de définir ce que l'on entend en milieu ecclésial et monastique comme étant le « monde ». Ayant mis l'accent sur les aspects négatifs du monde, il conclut en montrant comment la vocation monastique exige, au contraire, une ouverture toute miséricordieuse, au monde.

Poverty and Religious Experience

Conférences données les 24-07-1963 (face A) et 17-9-1967 (face B) et répertoriées sous les titres de : *Summing up of the Essence of Christian Life – Some Aspects of Poverty* (face A) et *Theology of Dialogue. Sufi : Poverty* (face B), aux Archives du Centre Thomas Merton

Credence Cassettes Merton AA 3019 (70 min), 1996

Face A (*Summing up of the Essence of Christian Life – Some aspects of Poverty*)

1. Objectif visé par Merton

Merton cherche à approfondir le sens de la pauvreté monastique.

2. Thèse développée par Merton

Dans l'expérience chrétienne, et plus spécifiquement dans l'expérience monastique, le croyant doit faire l'expérience que tout est donné par Dieu.

3. Déploiement de l'argumentaire

Merton articule sa réflexion autour du *Ps* 100 (99), 3-4⁶⁴, et en fait une application au vœu de pauvreté. Il y insiste sur le fait que l'humain est une « créature ». L'humain ne s'est pas créé lui-même. Conséquemment le Chrétien, et encore plus radicalement le moine, doit :

- faire l'expérience réelle de son être de « créature », donc de sa totale soumission à Dieu. Il doit prendre le risque, dans la foi, de s'abandonner totalement à Dieu, parce qu'il est assuré que Dieu prend soin de lui ;
- et faire l'expérience d'appartenir à Dieu, d'être sa brebis et d'être pris soin par Dieu.

⁶⁴ *Ps* 100, 3-4 :

- 3 Sachez-le, c'est Yahvé qui est Dieu, il nous a faits et nous sommes à lui, son peuple et le troupeau de son bercail.
- 4 Venez à ses portiques en rendant grâce, à ses parvis en chantant louange, rendez-lui grâce, bénissez son nom !

Poverty and Religious Experience (suite)

Face B (*Theology of Dialogue. Sufi : Poverty*)

1. Objectif visé par Merton

Merton cherche à mettre en évidence quelques traits de la pauvreté dans le Soufisme.

2. Thèse développée par Merton

La pauvreté assume une place centrale dans le Soufisme et joue un rôle similaire à celle qu'elle assume dans le monachisme chrétien.

3. Déploiement de l'argumentaire

Merton analyse la pauvreté dans le Soufisme. Cette pauvreté vise à faire prendre conscience au croyant de son besoin de Dieu. Elle cherche à clarifier son regard et à le plonger dans sa réelle dépendance de Dieu et à le rendre libre.

Renunciation and Contemplation

Conférences données les 12 ; 19 et 23-05-1963 (faces A et B) et répertoriées sous les titres de : *Cassian : Three Renunciations which Lead to Contemplation* (face A) et *Cassian on Prayer* (face B), aux Archives du Centre Thomas Merton⁶⁵

Credence Cassettes : Merton AA 2073 (90 min), 1987

Face A (*Cassian : Three Renunciations which Lead to Contemplation*)

1. Objectif visé par Merton

Merton se propose de préciser la finalité de la vocation monastique.

2. Thèses développées par Merton

2.1 Il y a une façon païenne et une façon chrétienne de chercher à faire la volonté de Dieu. Alors que le païen se vit assujetti à son destin, le Chrétien, quant à lui, vit librement sa vie, parce qu'il peut s'appuyer sur un Dieu lui-même immensément libre.

2.2 Le vœu de conversion des manières s'inscrit dans la droite ligne des trois grands renoncements caractéristiques de la vie monastique tels que les décrit Cassien († 435). Merton rappelle qu'il s'agit des renoncements aux possessions extérieurs, à ses façons de penser et à la relation superficielle avec la réalité.

3. Déploiement de son argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton établit un parallèle entre les façons païennes et chrétiennes de chercher la volonté de Dieu. Pour Merton, le païen se considère assujetti à un destin. Sa vie est donc prédéterminée. Au contraire, le Chrétien, parce qu'il se sait et se sent aimé de Dieu, aborde sa recherche de la volonté de Dieu dans

⁶⁵ Les notes de cours élaborées par Merton pour soutenir ces trois exposés ont été récemment publiées dans : T. MERTON. *Pre-Benedictine Monasticism. Initiation into the Monastic Tradition 2*, P. F. O'Connell (ed.), < *Monastic Wisdom Series* > n° 9, Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 2006, p. 52-72.

le cadre d'une **relation d'amour** vécue avec son Dieu. Le Chrétien vit sa vie en partenariat avec son Dieu et sa liberté rencontre l'infinie liberté de Dieu.

- 3.2 Dans un deuxième temps, Merton, s'inspirant de saint Antoine et s'appuyant sur *Gn 12, 1* (la vocation d'Abraham), précise ce que l'on devrait entendre et ne pas entendre par : faire la volonté de Dieu.
- 3.3 Dans un troisième temps, Merton présente les trois renoncements décrits par Cassien († 435) et interprétés par ce dernier à la lumière de la triple demande de Dieu à Abraham en *Gn 12, 1* : « Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père ».
- 3.4 Dans un quatrième temps, Merton précise la finalité de cette triple voie de renoncement, et par le fait même la finalité du vœu de conversion des manières qu'il formule ainsi : « tendre vers la < pureté du cœur > ».
- 3.5 Dans un cinquième temps, Merton établit un parallèle entre les stades de développement de l'abeille dans la ruche et ceux de la vie monastique.

Renunciation and Contemplation (suite)

Face B (*Cassian on Prayer*)

1. Objectif visé par Merton

Merton se propose de présenter la doctrine de la prière chez Cassien

2. Thèse développée par Merton

Chez Cassien, les doctrines de la pureté du cœur et de la prière sont intimement liées.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton présente les trois degrés de la vie spirituelle décrits par Cassien. Il s'agit :

- de celui de l'esclave mu par la crainte de Dieu ;
- de celui du fils animé d'un amour intéressé pour son Père, et, symbolisé par le fils prodigue (*Lc 15, 11-32*). Ce fils aime Dieu comme source d'un bien pour lui-même ;
- et de celui du fils qui aime Dieu pour Lui-même et ce de façon toute désintéressée.

C'est à ce dernier niveau que Cassien place cet état de « pureté du cœur » caractérisé par l'entrée en un état de prière constante.

3.2 Dans un deuxième temps, Merton rapproche cet état de prière constante chez Cassien, avec la recherche constante de Dieu chez saint Benoît.

3.3 Dans un troisième temps, Merton aborde la problématique de la difficulté à demeurer dans la prière. Pour ce faire, il fait allusion à la notion d'*apatheia* utilisée par Cassien et la nuance, en invitant ses auditeurs à se méfier de tout effort de la volonté, dans la vie spirituelle. À cet effet, il exploite l'image de la plume, si légère, qu'elle se laisse mouvoir par la brise. Ainsi, doit-il en être de l'âme humaine face à l'Esprit. Elle doit devenir libre de tout péché, de tout souci, et de toute passion, pour se laisser mouvoir par l'Esprit.

- 3.4 Dans un quatrième temps, Merton rappelle le but de la vie monastique qui est de rendre le moine à sa « normalité », c'est-à-dire, le rendre « pleinement humain », en lui offrant un cadre pour qu'il devienne parfaitement lui-même, en devenant amour de Dieu et désir de Dieu.
- 3.5 Dans un cinquième temps, Merton décrit des situations concrètes de la vie du moine qui alourdissent son désir et sa recherche de Dieu.

Renunciation of Desire and Will

Conférences données par Merton les 24-03-1968 ou 5-05-1968 (face A) et 7-07-1968 (face B) et répertoriées sous les titres de : *Cassian* (face A)⁶⁶ et *Redwoods. Cassian : Renunciation of our Own Desires and Own Will* (face B), aux Archives du Centre Thomas Merton

Credence Cassettes : Merton AA 2074 (60 min.), 1987

Face A (*Cassian*)

1. Objectif visé par Merton

Avec Cassien, Merton tente de retrouver l'essentiel de la vie monastique.

2. Thèses développées par Merton

2.1 Le vœu de conversion des manières résume à lui seul l'ensemble des vœux monastiques. Il doit être considéré comme le **vœu le plus essentiel**.

2.2 Le vœu de conversion des manières ne peut être réduit à de simples obligations juridiques.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton aborde la question des vœux monastiques et présente les différents courants théologiques qui les sous-tendent. Merton en distingue deux. Le courant théologique centré sur l'autorité, qui place tous les vœux sous le vœu d'obéissance. Et l'actuel courant théologique qui redécouvre la valeur de l'engagement baptismal et considère les vœux religieux comme l'expression de l'engagement baptismal poussé à sa perfection. Quant à lui, Merton marque et justifie sa préférence pour la place privilégiée que devrait occuper le vœu de conversion des manières, au cœur de la vocation monastique.

⁶⁶ La face A de cette audiocassette reprend intégralement la face B de l'audiocassette : *The Commitment to Conversion* : Thomas Merton, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter Publishing Co., Credence Cassettes, 1988, 1 audiocassette, (50 min.), Merton AA 2233. Elle y a été répertoriée sous le titre de : *Conversion of Manners and Early Monks*. Paul Pearson nous informe qu'elle aurait été enregistrée le 5-05-1968.

- 3.2 Dans un deuxième temps, Merton distingue vœux et engagement. Dès les débuts du monachisme, les moines ont vécu des engagements. Les vœux, quant à eux, ne sont apparus que sous Charlemagne, afin d'accorder aux moines un statut juridique et politique.
- 3.3 Dans un troisième temps, Merton revient aux sources du monachisme, avec Cassien, pour en préciser l'essentiel. Selon lui, la vie monastique est, et doit rester centrée sur **la croix**. Pour Merton, c'est la croix qui devrait caractériser le vœu de conversion des moines. En matière de vœux, et plus spécifiquement en ce qui concerne le vœu de conversion des moines, il est impératif pour Merton, de quitter la sphère du juridique et de la lettre, et d'entrer dans l'esprit qui a conduit à l'engagement des moines.

Renunciation of Desire and Will (suite)

Face B (*Redwoods. Cassian : Renunciation of our Own Desires and Own Will*)

1. Objectif visé par Merton

Merton se propose d'approfondir le mystère de la croix dans la vie monastique.

2. Thèses développées par Merton

2.1 Le mystère de la croix se situe au cœur de la vie monastique.

2.2 Il y a dans l'histoire du monachisme, une évolution du sens de la croix.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton fait un retour sur l'histoire des premiers siècles du Christianisme et du monachisme. Il y démontre comment le martyr et la croix du Christ étaient intimement liés et il souligne l'attrait que le martyr a toujours exercé dans le monachisme chrétien.

3.2 Dans un deuxième temps, Merton poursuit sa réflexion et montre le sens véritable que prend la croix chez Cassien et chez saint Benoît, chez qui la croix est devenue synonyme de « mort à soi ». La croix ne peut être assumée qu'en s'engageant sur le chemin de l'humilité, aussi Merton rappelle la finalité de ce parcours et s'arrête aux degrés d'humilité décrits par Cassien et par saint Benoît dans sa *Règle*.

3.3 Dans un troisième temps, Merton souligne la complexité de la *Règle de saint Benoît* et de son chapitre sur l'humilité (*RB 7*). Il insiste sur la dynamique sous tendant ce chapitre et sa couleur éminemment johannique, typique de la mystique cistercienne, centrée sur l'amour de Dieu.

3.4 Dans un quatrième temps, Merton conclut, en invitant les moines à s'arrêter d'une part, aux multiples sources bibliques de la *RB* et d'autre part, à ce qui constitue l'essentiel de leur vie monastique à savoir : la croix, la conscience de la présence de Dieu, l'amour de Dieu et l'abandon total à l'amour de Dieu.

Sanctity

Conférences données par Merton les 31-10-1965 (face A) et 25-11-1968 (face B) et répertoriées sous les titres de : *All Saints – Sanctity* (face A) et *Sanctity* (face B), aux Archives du Centre Thomas Merton

Credence Cassettes : Merton AA 2459 (65 min.), 1988

Face A (*All Saints – Sanctity*)

1. Contexte de la conférence et objectif visé par Merton

Merton prend prétexte de la fête de la Toussaint pour se questionner sur le sens de la sainteté dans la vie monastique.

2. Thèse développée par Merton

Tous les moines sont des saints.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton rappelle que la sainteté est une grâce de Dieu.

3.2 Dans un deuxième temps, Merton précise le contenu de cette grâce, par laquelle chacun reçoit la marque de Dieu.

3.3 Dans un troisième temps, Merton réfléchit sur cette marque de Dieu qui a nom « Esprit de Dieu ».

3.4 Dans un quatrième temps, Merton rappelle le lien existant entre la croix et l'Esprit-Saint. En effet, l'Esprit pousse l'humain à mourir constamment à lui-même, afin de laisser l'Esprit se substituer à lui-même. Ainsi, l'humain avance sur le chemin du renoncement à lui pour devenir l'Esprit l'habitant, et donc, pour se laisser mouvoir par cet Esprit.

Sanctity (suite)

Face B (*Sanctity*)

1. Contexte de la conférence et objectifs visés par Merton

C'est la fête du Christ-Roi et Merton rencontre un groupe de religieuses dans le cadre de sa tournée asiatique. Il en profite pour les entretenir :

- sur le véritable sens à donner à l'expression : « Christ-Roi »,
- et sur le sens de la prière.

2. Thèses développées par Merton

2.1 Comme Roi, le Christ règne en nos cœurs, par son amour.

2.2 La prière chrétienne peut se définir comme **un acte d'abandon total à Dieu** qui habite dans le cœur humain.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton commente l'*Épître de Paul* proposée en cette fête du Christ-Roi (*Col 2, 6 ss*). Il y insiste sur l'enracinement du Chrétien en Christ, et réfléchit plus longuement sur l'identité chrétienne.

3.2 Dans un second temps, Merton aborde la prière, comme « relation » à Dieu et au Christ « roi des cœurs ». Il situe la prière dans le lieu des profondeurs humaines et rappelle la face inconnue de ce Dieu qui a établi sa demeure dans le cœur humain.

Solitude : Breaking the Heart

Conférences données par Merton les 20-8-1965 (face A) et 28-01-1968 (face B) et répertoriées sous les titres de : *Solitary Life : A Life Free From Care - Departing Address* ⁶⁷ (face A) et *Hermits : Breaking the Hearts. N.C.R.* ⁶⁸ (face B), aux archives du Centre Thomas Merton

Credence Cassettes : Merton AA 2099 (65 min.), 1988

Face A (*Solitary Life : A Life Free From Care -Departing Address -*)

1. Contexte, problématique et objectifs visés par Merton

Merton est autorisé à mener une vie d'ermite, mais une telle vie semble inappropriée à la vocation bénédictine, structurée autour de la vie cénobitique. Dans un tel contexte :

- Merton cherche à situer cette vocation à la vie érémitique, à l'intérieur du charisme de la vie bénédictine ;
- et Merton cherche à attirer l'attention sur ce qui constitue l'essentiel de toute vocation monastique, et ce au-delà de ses formes, érémitiques ou cénobitiques.

2. Thèses développées par Merton

- 2.1 Tant la vie érémitique que cénobitique visent à amener le moine à se vivre en Dieu, libre de tout souci.
- 2.2 La vie érémitique, même à l'intérieur de la vie monastique bénédictine, est une réponse à un appel intérieur et ne touche qu'un nombre restreint de moines.

⁶⁷ La face A de cette audiocassette est l'une des 2 seules audiocassettes de notre matériel dont il existe une transcription. Elle a été publiée sous le titre de : T. MERTON. « A Life Free From Care », *Cistercian Studies*, vol. 5, n° 3, 1970, p. 217-227.

Cette conférence constitue la dernière conférence donnée par Merton avant son retrait en ermitage. Elle marque la fin de son mandat comme maître des novices.

⁶⁸ N.C.R. En nous basant sur le contenu de l'audiocassette, nous présumons qu'il s'agit du *National Catholic Reporter*.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton revient à la vocation première du moine, centrée sur le décentrement de soi. Cette décentration de soi est telle que le moine est amené à s'abandonner en toute confiance à Dieu, à ce Dieu qui le prend à charge en tous ses besoins.

3.2 Dans un deuxième temps, Merton appuie sa réflexion sur celles de deux auteurs : Caussade⁶⁹ et Alexander Schmemmann⁷⁰. À la suite de Caussade, Merton invite ses auditeurs à se délester de tous leurs soucis pour s'abandonner à la divine Providence. Alors que s'appuyant sur Schmemmann, Merton insiste sur la place centrale de la croix dans le salut du monde.

⁶⁹ Jean-Pierre Caussade (1675-1751) est un Jésuite français et un écrivain spirituel. Ses notes et conférences ont été publiées au XIX^e siècle sous le titre de : *Self Abandonment to Divine Providence*. J. BOWDEN. *Who's Who in Theology*, London, SCM Press, 1990, p. 29.

⁷⁰ Alexander Schmemmann est un prêtre orthodoxe qui a enseigné au séminaire St. Vladimir et à écrit quelques livres dont : *Sacraments and Orthodoxy*, New York, Herder and Herder, 1965, mentionné dans cette audiocassette. T. MERTON. « A Life free From Care », [...], 1970, p. 223.

Solitude : Breaking the Heart (suite)

Face B (*Hermits : Breaking the Heart. N.C.R.*), 1^{ère} partie

1. Contexte et objectif de la conférence

Merton réagit à la publication d'un article, vraisemblablement paru dans *The National Catholic Reporter (N.C.R.)*, par des auteurs qui parlent de ce dont ils n'ont pas fait l'expérience, à savoir cet abandon à Dieu dans la vie contemplative.

2. Thèses développées par Merton

2.1 L'on ne peut parler de l'abandon de sa vie à Dieu, sans l'avoir soi-même vécu.

2.2 La vie monastique vise essentiellement l'abandon total à Dieu.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton pourfend vigoureusement ceux qui parlent de s'abandonner totalement à Dieu, sans avoir vraiment vécu cette soumission totale.

3.2 Dans un deuxième temps, Merton raconte et commente, en l'appliquant à la vie monastique, une histoire hassidique écrite par Martin Buber⁷¹ et intitulée : « Le voleur expérimenté ». Le vrai voleur, au lieu de chercher la bonne clé pour la serrure de la porte, va tout simplement briser la serrure. Ainsi en est-il du moine avec Dieu. Au lieu de chercher moult moyens pour rejoindre Dieu, il doit se laisser briser la serrure du cœur.

3.3 Dans un troisième temps, Merton insiste sur le fait que trop de moines ne cherchent qu'à vivre une vie monastique respectueuse des règles et de la *Règle*, alors que leur seule préoccupation devrait être de se laisser briser la serrure du cœur, par Dieu.

⁷¹ Martin Buber (1878-1965) est un philosophe et théologien juif de nationalité autrichienne. Il a écrit : *I and Thou* (1923 et 1937) qui a influencé la théologie chrétienne. J. BOWDEN. *Who's Who* [...], 1990, p. 23.

Solitude : Breaking the Heart (suite)

Face B (*Hermits : Breaking the Heart. N.C.R.*), 2^{ème} partie

1. Objectif visé par Merton

Merton s'est fixé comme objectif de parler de la vie en solitaire.

2. Thèses développées par Merton

2.1 Solitude et vie contemplative sont étroitement liées.

2.2 Ce qui est dit de la solitude dans la vie érémitique convient dans une certaine mesure, à toutes autres formes de vie contemplative.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton aborde le défi actuel de la vie contemplative à cause de son rapprochement avec le monde. Un tel rapprochement risque d'une part, de faire disparaître la composante « solitaire » de la vie contemplative, et d'autre part, il risque de la faire glisser dans la superficialité.

3.2 Dans un second temps, Merton rappelle la vocation unique du moine. Ce dernier est appelé à entrer très loin dans la profondeur de l'expérience humaine et à s'appliquer au dialogue, dans le « seul à seul » avec Dieu.

3.3 Dans un troisième temps, Merton appelle à la maturité humaine les contemplatifs, dont il déplore trop souvent l'immaturation.

3.4 Dans un quatrième temps, Merton aborde sa propre expérience de vie érémitique et la présente comme une vie d'abandon total et radical à Dieu et à sa grâce.

Surrender to God

Conférences données par Merton les 25-07-1965 (face A) et 8-08-1965 (face B) et répertoriées sous les titre de : *Philoxenus. Advices to Novices. Lot's Wife* (face A)⁷² et *Philoxenus on Chastity* (face B), aux Archives du Centre Thomas Merton

Credence Cassettes : Merton AA 2904 (60 min.), 1995

Face A (*Philoxenus. Advice to Novices. Lot's Wife*)

1. Objectif visé par Merton

Commentant la pensée de Philoxène († 523), Merton cherche à faire saisir aux novices ce que veut dire : le « regarder en arrière » dont il est fait allusion en *Lc 9, 62*⁷³. Ce « regarder en arrière » est rendu par l'image biblique de la femme de Lot.

2. Thèses développées par Merton

2.1 Lorsqu'il est question de « ne pas regarder en arrière », il ne faut pas porter le regard vers ce que l'on a laissé derrière soi (*look back to*), mais bien s'arrêter au lieu où l'on se situe lorsqu'on est tenté de regarder en arrière (*look back from*).

2.2 L'élément central de la vie monastique tourne autour de cet abandon total au Dieu vivant et aimant.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton précise le sens du « ne pas regarder en arrière ». Il ne s'agit pas de regarder ce que l'on a laissé, mais bien de conscientiser le lieu où l'on se situe pour regarder en arrière.

⁷² Les notes de cours élaborées par Merton pour soutenir cet exposé ont été récemment publiées dans : T. MERTON. *Pre-Benedictine Monasticism. Initiation into the Monastic Tradition 2*, P. F. O'Connell (ed.), < *Monastic Wisdom Series* > n° 9, Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 2006, p. 296 et ss.

⁷³ *Lc 9, 62* : Mais Jésus lui dit : « Quiconque a mis la main à la charrue et regarde en arrière est impropre au Royaume de Dieu. »

- 3.2 Dans un second temps, Merton réaffirme la préoccupation première du moine qui est de se mettre complètement à la disposition de Dieu. C'est de cette disponibilité totale à Dieu dont il s'agit, lorsque l'on est tenté de regarder en arrière.
- 3.3 Dans un troisième temps, Merton insiste sur la nécessité, pour le moine, de s'abandonner à Dieu. Mais attention, ce Dieu n'est pas « pure essence », mais bien un Dieu vivant et aimant, Celui que nous le présente la *Bible*.
- 3.4 Dans un quatrième temps, Merton insiste sur le rôle essentiel de l'humilité dans le renoncement à son image « idéalisée ». C'est cette humilité qui soutient le passage du « vieux moi », au « nouveau moi ».

Surrender to God (suite)

Face B (*Philoxenus on Chastity*)

1. Objectif visé par Merton

En s'inspirant de Philoxène († 523), Merton cherche à approfondir la réalité de la chasteté monastique.

2. Thèses développées par Merton

2.1 La réflexion de Philoxène sur la chasteté monastique sous tend une grande question.

2.2 La réflexion de Philoxène sur la chasteté monastique se déploie autour de quatre idées maîtresses.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton expose la thèse de Philoxène sur la chasteté. Il la formule ainsi : « vivre la chasteté : c'est vivre tel que l'homme se vivait au Paradis terrestre ».

3.2 Dans un second temps, Merton expose en ces termes, la grande question qui a animé la réflexion de Philoxène sur la chasteté : « Pourquoi Dieu a-t-il laissé aux ascètes le désir de l'amour charnel, propre aux époux, alors que ceux-ci ont fait choix du célibat ? »

3.3 Dans un troisième temps, Merton développe les quatre idées maîtresses structurant la pensée de Philoxène sur la chasteté. Il les formule ainsi :

- Dieu permet ce désir charnel chez les ascètes pour les amener à aimer encore plus spirituellement ;
- l'humain apprend par l'expérience, d'où l'importance de la tentation liée à la chasteté ;
- le désir de la chair attire l'attention sur l'existence, en soi, de racines à ce désir et force le moine à implorer la grâce Dieu ;

- la chasteté vise à libérer de soi et en soi, le véritable amour qui consiste à être capable de se donner. La chasteté conduit inévitablement à une radicale appartenance au Christ.

The Commitment to Conversion

Conférences données par Merton les 31-05-1965 (face A) et 5-05-1968 (face B) et répertoriées sous les titre de : *Conversion of Manners* (face A) et *Conversion of Manners and Early Monks* (face B)⁷⁴, aux archives du Centre Thomas Merton

Credence Cassettes : Merton AA 2233 (50 min.), 1988

Face A (*Conversion of Manners*), 1^{ère} partie

1. Contexte et objectif de la conférence

C'est un jour de fête mariale (vraisemblablement la fête de la Visitation), Merton en profite pour préciser le rôle de Marie dans la mise en œuvre du vœu de conversion des manières.

2. Thèse développée par Merton

C'est la Vierge Marie, par l'Esprit Saint, qui forme le Christ en ses enfants.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton affirme l'importante place de Marie dans la spiritualité cistercienne. Il souligne de plus, l'importance pour tous les humains, de la contempler, pour se laisser conformer au Christ.

3.2 Dans un deuxième temps, Merton soutient que c'est par son amour pour ses enfants que Marie assume son rôle de médiatrice dans leur conformation au Christ. L'amour de Marie appelle la réponse d'amour de ses enfants.

3.3 Dans un troisième temps, Merton lie étroitement Esprit Saint et Marie, avant de décrire le rôle de l'Esprit en ce façonnement de l'image du Christ en l'humain.

⁷⁴ La face B de cette audiocassette reprend intégralement la face A de l'audiocassette *Renunciation of Desire and Will* : conférencier Thomas Merton, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter Publishing Co, Credence Cassettes, 1987, 1 audiocassette, (60 min.), Merton AA 2074. Elle est alors répertoriée sous le titre de *Cassian*, aux Archives du Centre Thomas Merton. Même si les deux titres sous lesquels cette conférence a été répertoriée nous semblent justes, nous lui préférons le titre de : *Conversion of Manners and Early Monks*.

The Commitment to Conversion (suite)

Face A (*Conversion of Manners*), 2^e partie

1. Problématique et objectif visé par Merton

Merton s'arrête à la crise actuelle entourant le vœu d'obéissance. Il lie cette crise au fait de mal vivre et comprendre le vœu de conversion des manières.

2. Thèse développée par Merton

La crise actuelle entourant l'exercice du vœu d'obéissance démontre une faille importante dans la façon de vivre le vœu de conversion des manières.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton décrit l'actuelle crise entourant l'exercice du vœu d'obéissance.

3.2 Dans un deuxième temps, Merton montre l'extrême difficulté à vivre le vœu d'obéissance, en ce contexte d'infiltration des milieux monastiques par « l'esprit du monde ».

3.3 Dans un troisième temps, Merton appuie sa réflexion sur un passage de l'*Épître de saint Jacques* (Jc 3, 14-18)⁷⁵.

3.4 Merton conclut, en affirmant que l'on retrouve en milieu monastique, des reliquats de « l'esprit du monde » qui constitue autant de signes d'une faille dans la façon de vivre le vœu de conversion des manières.

⁷⁵ Jc 3, 14-18 :

14 Si vous avez au cœur, au contraire, une amère jalousie et un esprit de chicane, ne vous vantez pas, ne mentez pas contre la vérité.

15 Pareille sagesse ne descend pas d'en haut : elle est terrestre, animale, démoniaque.

16 Car, où il y a jalousie et chicane, il y a désordre et toutes sortes de mauvaises actions.

17 Tandis que la sagesse d'en haut est tout d'abord pure, puis pacifique, indulgente, bienveillante, pleine de pitié et de bons fruits, sans partialité, sans hypocrisie.

18 Un fruit de justice est semé dans la paix pour ceux qui produisent la paix.

The Commitment to Conversion (suite)

Face B (*Conversion of Manners and Early Monks*)

1. Objectif visé par Merton

Avec Cassien, Merton tente de retrouver l'essentiel de la vie monastique.

2. Thèses développées par Merton

2.1 Le vœu de conversion des manières résume à lui seul l'ensemble des vœux monastiques. Il doit être considéré comme **le vœu le plus essentiel**.

2.2 Le vœu de conversion des manières ne peut être réduit à de simples obligations juridiques.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton aborde la question des vœux monastiques et présente les différents courants théologiques qui les sous-tendent. Merton en distingue deux. Le courant théologique centré sur l'autorité, qui place tous les vœux sous le vœu d'obéissance. Et l'actuel courant théologique qui redécouvre la valeur de l'engagement baptismal et considère les vœux religieux comme l'expression de l'engagement baptismal, poussé à sa perfection. Quant à lui, Merton marque et justifie sa préférence pour la place privilégiée que devrait occuper le vœu de conversion des manières, au cœur de la vocation monastique.

3.2 Dans un deuxième temps, Merton distingue vœux et engagement. Dès les débuts du monachisme, les moines ont vécu des engagements. Les vœux, quant à eux, ne sont apparus que sous Charlemagne, afin d'accorder aux moines, un statut juridique et politique.

3.3 Dans un troisième temps, Merton revient aux sources du monachisme, avec Cassien, pour en préciser l'essentiel. Selon lui, la vie monastique est, et doit rester centrée sur **la croix**. Pour Merton, c'est la croix qui devrait caractériser le vœu de conversion des manières. En matière de vœux, et plus spécifiquement en ce qui concerne le vœu de conversion des manières, il est impératif pour Merton, de quitter

la sphère du juridique et de la lettre, et d'entrer dans l'esprit qui a conduit à l'engagement des moines.

The Cross : The Victory over Death

Conférences données par Merton le 22-03-1964 et répertoriées sous les titres de :
Preparation for Death (face A) et *Place of a Spiritual Father in the Life of a Monk*
(face B), aux Archives du Centre Thomas Merton

Credence Cassettes : Merton AA 2455 (40 min.), 1988

Face A (*Preparation for Death*)

1. Contexte de cette conférence et objectifs visés par Merton

C'est dans le contexte de la semaine sainte :

- 1.1 que Merton cherche à faire le lien entre la vie monastique et la croix ;
- 1.2 et que Merton tente de démontrer comment la croix, dans le germe de vie qu'elle porte, annonce la victoire sur la mort.

2. Thèses développées par Merton

- 2.1 Il existe un lien entre la vie monastique, la mort et la croix.
- 2.2 Le sens de la mort n'apparaît qu'à la lumière de la croix, seul capable d'en donner le sens.

3. Déploiement de l'argumentaire

Merton développe son argumentaire à partir de la pensée de saint Ammonas⁷⁶ sur le sujet. Cette pensée lui est rapportée dans un article récent écrit par un moine de l'Abbaye *Mount Savior*.

- 3.1 Dans un premier temps, Merton présente la thèse de saint Ammonas selon laquelle un homme ne devient vraiment moine que lorsqu'il réalise le sens de la mort. C'est à la lumière de la mort que sa vie prend alors plein sens.

⁷⁶ Merton présente Ammonas comme un Père du désert.

- 3.2 Dans un deuxième temps, Merton insiste sur le fait que la croix est en elle-même une victoire sur la mort, parce qu'elle est le signe de l'acceptation de cette mort par le Christ. Ainsi dans le Christ, la mort ouvre sur une nouvelle vie.
- 3.3 Enfin, Merton montre, à travers l'examen du vœu d'obéissance, comment les vœux monastiques sont ordonnés à la dépossession de soi et préparent les moines à cette radicale dépossession d'eux-mêmes qu'ils seront appelés à vivre au moment de leur mort. Ainsi, Merton démontre que toute la vie monastique, à travers les multiples petites morts quotidiennes assumées et acceptées, conduit à autant de rencontres avec le Christ.

The Cross : The Victory over Death (suite)

Face B (*Place of a Spiritual Father in the Life of a Monk*)

1. Contexte de cette conférence et objectifs visés par Merton

C'est dans le contexte de la semaine sainte :

- 1.1 que Merton cherche à montrer l'importance d'avoir un directeur spirituel ;
- 1.2 et que Merton tente de montrer comment sont liés Esprit Saint et croix.

2. Thèse développée par Merton

Esprit saint et croix sont intimement liés.

3. Déploiement de l'argumentaire

- 3.1 Merton développe la question de la direction spirituelle et la fonction du directeur spirituel. Ce dernier doit se vivre dans l'Esprit et guider vers l'Esprit.
- 3.2 Merton, à la suite d'Ammonas, insiste sur la nécessité de ne pas étouffer l'Esprit et de se laisser mouvoir en tout par Lui. Il rappelle l'importance de prier instamment pour recevoir l'Esprit et ce, dans la conviction de Le recevoir, puisqu'Il est la promesse du Christ.
- 3.3 Merton termine sa conférence, en précisant les attitudes nécessaires à la réception de l'Esprit. Pour recevoir l'Esprit, l'humain doit devenir à la fois docile, humble et simple.

*The Fully Human Being*⁷⁷

Conférences données par Merton le 3-06-1965 (face A) et le 10-06-1965 (face B) et répertoriées sous les titres de : *Greek Tragedy* (face A) et *Chinese Thought* (face B), aux Archives du Centre Thomas Merton

Credence Cassettes : Merton AA 2906 (60 min), 1995

Face A (*Greek Tragedy*)

1. Objectif

Merton cherche à cerner l'apport unique des 6^e et 5^e siècles avant Jésus-Christ, dans le développement de l'humanité.

2. Thèse développée par Merton

2.1 Les 6^e et 5^e siècles avant Jésus-Christ marquent un tournant dans l'évolution de l'humanité.

2.2 Ce tournant est perceptible tant au niveau de la tragédie grecque que de la pensée chinoise, avec Confucius.

3. Déploiement de son argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton décrit brièvement l'humain et l'organisation de sa vie, à l'époque précédant celle des 6^e et 5^e siècles avant Jésus-Christ.

3.2 Dans un deuxième temps, Merton présente la tragédie grecque comme témoin de ce tournant de l'évolution de l'humanité, autour de la prise de conscience que fait l'humain qu'il est une « personne », distincte du groupe, dotée d'une identité, d'une destinée et d'une capacité de faire des choix. Merton met en parallèle, tragédie grecque, Confucianisme, Prophétisme hébraïque et Bouddhisme.

⁷⁷ Le contenu de cette audiocassette a été également commercialisé sous le titre : *The Search for Wholeness*, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter, Credence Communication, Merton AA 2370, 1988. Lettre de Paul Pearson en date du 23 juin 2006.

3.3 Dans un troisième temps, Merton présente la philosophie orientale de Confucius, plus spécifiquement sa vision de l'humain accompli et complet, autour des grands quatre pôles que sont : l'amour, la rectitude, la liturgie et la sagesse.

The Fully Human Being (suite)

Face B (*Chinese Thought*)

1. Objectif

Merton cherche à approfondir le sens de la complétude⁷⁸ humaine, inhérente au développement de l'humain.

2. Thèses développées par Merton

2.1 La tragédie grecque est toute pétrie de la recherche de l'accomplissement l'humain.

2.2 La structure quadripartite confucéenne de la complétude humaine trouve une application symbolique dans la philosophie, la poésie, la liturgie et la religion.

2.3 Pour le Chrétien, c'est dans le Christ, que peut être atteint cette complétude humaine.

3. Déploiement de l'argumentaire⁷⁹

3.1 Dans un premier temps, Merton reprend la structure quadripartite confucéenne avec ses quatre éléments : l'amour, la rectitude, le rite et la sagesse.

3.2 Dans un second temps, Merton applique cette structure quadripartite confucéenne au Bouddhisme.

3.3 Dans un troisième temps, Merton extrait de 1Co 1, 20-30, et plus spécifiquement de 1Co 1, 30⁸⁰, cette même structure quadripartite. Il y présente ces quatre éléments,

⁷⁸ Nous avons traduit par complétude le mot anglais *wholeness*, nous inspirant de la définition de complétude proposée par *Le Trésor de la Langue Française Informatisé* : « Complétude, Didact., rare, État, caractère de ce qui est complet, achevé, parfait. » <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5.htm>

⁷⁹ Les trois premiers points de l'argumentaire sont résumés par Paul Pearson dans son article : « Thomas Merton and the Christian. Search for Wholeness and Holiness », *The Merton Journal* (UK), vol 5, n° 2, 1998, p. 32.

⁸⁰ 1 Co 1, 30 : « Car c'est par Lui que vous êtes dans le Christ Jésus qui est devenu pour nous sagesse venant de Dieu, justice, sanctification et rédemption. »

en leur perfection, dans le Christ. « En Christ », Paul parle de l'amour rédempteur, de la justification, de la sanctification et de la sagesse.

- 3.4 Dans un quatrième temps, Merton s'arrête à la symbolique cruciforme du chiffre cinq. Il y insiste sur le fait que la croix, en sa forme, offre un modèle de complétude humaine.
- 3.5 Dans un cinquième temps, Merton présente un autre symbole de la complétude humaine qui se développe autour du « Chung ». Le « Chung » est cet idéogramme chinois bidimensionnel, aux allures de flèche plantée en plein centre d'une cible. Ce centre assume le rôle de pivot autour duquel tout tourne.
- 3.6 Dans un sixième temps, Merton illustre cet idéogramme bidimensionnel à partir d'un extrait de l'œuvre de T. S. Eliott consacré au point d'immobilité dans les pas de danse.
- 3.7 Merton termine ses propos en soulignant l'unicité de la pensée orientale qui, contrairement à la pensée occidentale, ne se structure pas autour de l'opposition des éléments, mais autour de la corrélation entre ces éléments.

The Holy Rule – On Humility

Conférences données les 11-07-1962 (face A) et 20-07-1962 (face B)

et répertoriées sous les titres de : *Holy Rule* (face A) et *On Humility* (face B), aux

Archives du centre Thomas Merton

Credence Cassettes : Merton AA 2105 (50 min), 1988

Face A (*Holy Rule*)

1. Objectif visé par Merton

Merton se propose d'étudier le chapitre 7^{ième} de la *Règle de saint Benoît*, consacré à l'humilité, puisque ce chapitre, avec le « Prologue », constitue le point central de la *Règle*.

2. Thèses développées par Merton

2.1 Le chapitre 7^{ième} de la *Règle de saint Benoît* présente toutes les bases de la doctrine ascétique de saint Benoît. Pour ce dernier, toute la vie monastique doit être orientée vers le devenir humble.

2.2 Tout comme le propose le chapitre 7^{ième} de la *Règle de saint Benoît*, consacré à l'humilité dans sa vie spirituelle, le moine s'élève en s'abaissant.

2.3 Toute la *Règle* bénédictine se voit résumée dans la parabole lucanienne du choix des places en *Lc 14, 7-11*⁸¹. Ainsi tout moine s'élèvera en s'abaissant.

⁸¹ Lc 14, 7-11 :

- 7 Il disait ensuite une parabole à l'adresse des invités, remarquant comment ils choisissaient les premiers divans ; il leur disait :
- 8 « Lorsque quelqu'un t'invite à un repas de noces, ne va pas t'étendre sur le premier divan, de peur qu'un plus digne que toi n'ait été invité par ton hôte,
- 9 et que celui qui vous a invités, toi et lui, ne vienne te dire : " Cède-lui la place. " Et alors tu devrais, plein de confusion, aller occuper la dernière place.
- 10 Au contraire, lorsque tu es invité, va te mettre à la dernière place, de façon qu'à son arrivée celui qui t'a invité te dise : " Mon ami, monte plus haut. " Alors il y aura pour toi de l'honneur devant tous les autres convives.
- 11 Car quiconque s'élève sera abaissé, et celui qui s'abaisse sera élevé. »

3. Déploiement de l'argumentaire

- 3.1 Merton s'inspire de l'image de l'échelle, utilisée par saint Benoît (*RB* 7, 6) et abondamment exploitée dans la vie spirituelle chrétienne et non chrétienne, pour lui associer la réalité des douze degrés d'humilité dont parle saint Benoît. Il commente l'usage de cette symbolique de l'échelle, dans le rêve de sainte Perpétue († 203), chez saint Jean Climaque († 649), chez les Pères de l'Église, chez saint Jérôme († 420) et dans une vision de saint Bernard († 1153).
- 3.2 Merton appuie sa réflexion sur l'humilité, en faisant appel à la parabole du choix des places en *Lc* 14, 7-11. Il y met l'accent sur la nécessité de prendre la dernière place et insiste tout particulièrement sur le 7^e degré d'humilité bénédictine.
- 3.3 Merton insiste sur le lien entre humilité et décentrement de soi, humilité et kénose, humilité et croix, humilité et ressemblance au Christ.
-

The Holy Rule – On Humility (suite)

Face B (*On Humility*)

1. Objectif

Puisque que trop de choses ont été écrites sur l'humilité et l'ont complexifiée, Merton se propose de l'aborder, en la simplifiant le plus possible.

2. Thèses développées par Merton

2.1 L'humilité s'avère un moyen privilégié d'être associé à la passion du Christ.

2.2 Dans la plus pure tradition cistercienne, le monastère se présente comme un chemin privilégié de croissance ... par la voie de la petitesse.

2.3 L'amour de l'autre s'avère être la voie de simplification de l'humilité.

3. Déploiement de son argumentaire

3.1 Merton aborde la question de la souffrance inhérente à l'humilité et la qualifie de souffrance salvifique.

3.2 Merton, s'inspirant de Pierre de Celles († 1183), développe l'idée que le monastère est un lieu privilégié pour former le moine à la ressemblance au Christ, par la voie de la petitesse.

3.3 Merton commente une affirmation de saint Basile († 379) sur l'humilité. Il y insiste sur le fait que saint Basile a été le premier des Pères à tenter de circonscrire l'humilité. L'approche basilienne brille par sa simplicité extrême, affirme Merton. À l'opposé de ses devanciers, Merton invite les moines à éviter toute comparaison avec autrui, puisqu'en se comparant, le moine demeure centré sur lui.

The Patience of Conversion

Conférences données par Merton, les 10-05-1965 (face A) et 17-05-1965 (face B) et répertoriées sous le titre de : *Conversion of Manners* pour les deux faces de l'audiocassette, aux Archives du Centre Thomas Merton
 Credence Cassette : Merton AA 2232 (50 min.), 1988

Face A (*Conversion of Manners*)

1. Objectif visé par Merton

Merton cherche à approfondir le sens du vœu de conversion des manières.

2. Thèse développée par Merton

Le vœu de conversion des manières est très simple parce que toute la vie est elle-même « conversion des manières ».

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton insiste sur l'importance de vivre le quotidien dans la conscience de ce qui y est vécu, en termes de sens et de motivation.

3.2 Dans un second temps, Merton interprète le vœu de conversion des manières à partir d'une prière matinale quotidienne, élaborée à partir de 2 *Th* 3, 5⁸². Il y insiste sur le sens du mot **patience** pris dans son sens latin de *patientia*, qui inclut la dimension de la croix.

3.3 Dans un troisième temps, Merton poursuit son interprétation du vœu de conversion des manières à partir de 1 *Pi* 1, 3-8⁸³. Il y insiste plus particulièrement sur le verset 8, mettant en relief la nécessaire et radicale vie de foi, soutenue par l'amour du Christ.

⁸² 2 *Th* 3, 5 : « Que le Seigneur dirige vos cœurs vers l'amour de Dieu et la constance du Christ. »

⁸³ 1 *Pi* 1, 8 : « Sans l'avoir vu vous l'aimez ; sans le voir encore, mais en croyant, vous tressaillez d'une joie indicible et pleine de gloire. »

The Patience of Conversion (suite)

Face B (*Conversion of Manners*)

1. Objectif

Merton poursuit sa réflexion sur le vœu de conversion des manières.

2. Thèse développée par Merton

Aimer Dieu, voilà ce qui résume l'essentiel du vœu de conversion des manières.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton explicite ce que veut dire aimer Dieu par-dessus tout, dans le contexte d'une nature humaine blessée par le péché. Selon Merton, aimer Dieu peut vouloir dire, d'une part, éviter ce qui ne conduit pas à Dieu, ce qui est une façon négative d'en parler, et d'autre part, voir Dieu en tout, ce qui est nettement préférable, parce que très positif.

3.2 Dans un deuxième temps, Merton présente des extraits de la *Règle de saint Benoît* qui sous tendent cette vision de la vie monastique, toute centrée sur l'amour de Dieu. Il cite entre autres, un extrait de la *RB* inscrit sur un mur du monastère au dessus de la chaise du Père Abbé et qui se lit comme suit : « ne rien préférer à l'amour du Christ » (*RB* 4, 21).

3.3 Dans un troisième temps, Merton lie à l'amour de Dieu, l'amour du renoncement, et plus spécifiquement, l'amour du renoncement à « l'esprit du monde », selon la définition qu'en donne l'apôtre Jean en : 1 *Jn* 2, 26-27 ⁸⁴.

3.4 Merton conclut ses propos sur l'amour exclusif du Christ, en invitant les moines à réfléchir sur ce verset de *Lc* 11, 23 : « Celui qui n'est pas pour moi est contre moi ».

⁸⁴ 1 *Jn* 2, 26-27 :

26 Voilà ce que j'ai tenu à vous écrire au sujet de ceux qui cherchent à vous égarer.

27 Quant à vous, l'onction que vous avez reçue de lui demeure en vous, et vous n'avez pas besoin qu'on vous enseigne. Mais puisque son onction vous instruit de tout, qu'elle est véridique, non mensongère, comme elle vous a instruits, demeurez en lui.

The Quest. The Quest for the Grail and Conversion of Manners

Conférences données par Merton les 4-05-1962 (face A) et 1-04-1962 (face B) et répertoriées sous les titres de : *Conversion of Manners: Goodness* (face A) and *Feast of St. Robert* (face B), aux Archives du Centre Thomas Merton

Credence Communications : Merton AA 3403 (50 min.), 2001

Face A: (*Conversion of Manners: Goodness*)

1. Problématique et objectif visé par Merton

Plusieurs moines quittent l'ordre religieux. Comme au moment de la fondation de Cîteaux (XII^e siècle), la communauté monastique vit dans une sorte d'état d'inertie, sans se poser avec suffisamment de sérieux, la bonne question concernant le but de la vie monastique. Merton cherche donc à cerner la bonne question concernant le but de la vie monastique.

2. Thèses développées par Merton

2.1 La vie monastique se présente d'abord comme une quête. Mais cette quête doit être formulée adéquatement pour susciter une réponse qui soit « juste ».

2.2 La question centrale à se poser touche, non pas la perfection humaine, mais le salut.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton établit un parallèle entre la situation actuelle et passée de la vie monastique au moment de la fondation de Cîteaux, et la légende du roi pêcheur, dans le mythe du Graal. Comme Perceval, Merton invite les moines à oser se poser la bonne question, concernant le but de la vie monastique.

3.2 Dans un deuxième temps, Merton revient sur la question posée aux futurs profès lors de leur profession religieuse. **Que cherchez-vous ?** Merton exclut comme réponse, celles du genre : garder la *Règle*, trouver un sens à la vie, atteindre la perfection.

3.3 Dans un troisième temps, Merton propose de revenir aux Pères du désert et à leur réponse à cette question touchant le but de la vie monastique. Pour eux, la vie monastique vise essentiellement le salut en Christ.

3.4 Dans un quatrième temps, Merton offre sa propre définition du salut. Pour ce faire, il choisit de commenter la réponse que Jésus fait à Pierre, en *Mt* 19, 27-28⁸⁵. Il y insiste sur le renoncement à tout et sur la suite du Christ, avant d'affirmer, que le salut : « c'est le Christ ». Merton y souligne la radicalité de cette suite du Christ, qui implique, une conversion profonde et totale.

⁸⁵ *Mt* 19, 27-28 :

27 Alors, prenant la parole, Pierre lui dit : « Voici que nous, nous avons tout laissé et nous t'avons suivi, quelle sera donc notre part ? »

28 Jésus leur dit : « En vérité je vous le dis, à vous qui m'avez suivi : dans la régénération, quand le Fils de l'homme siégera sur son trône de gloire, vous siégerez vous aussi sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël.

The Quest. The Quest for the Grail and Conversion of Manners (suite)

Face B (*Feast of St. Robert*)

1. Contexte de la conférence et objectif visé par Merton

Merton commente l'épître du jour (*Ph 3*), proposée à l'occasion de la fête de St. Robert. Merton profite de cette occasion pour approfondir le sens véritable du vœu de conversion des manières.

2. Thèses développées par Merton

2.1 Merton affirme que *Ph 3* décrit très bien ce qu'est le vœu de conversion des manières.

2.2 Merton affirme qu'il existe une vision pessimiste et une vision optimiste de ce vœu de conversion des manières, fondées, soit sur une anthropologie pessimiste, soit sur une anthropologie optimiste.

3. Déploiement de l'argumentaire en trois temps

3.1 Dans un premier temps, Merton définit le vœu de conversion des manières à partir de *Ph 3*, et y dégage les trois grands paramètres de la conversion qui sont : le renoncement, la croix et la suite du Christ.

3.2 Dans un deuxième temps, Merton présente la **vision pessimiste** du vœu de conversion des manières. Selon cette vision pessimiste fondée sur une anthropologie négative, l'usage de la force psychologique, et même de la force physique, y est encouragé pour avancer et faire progresser sur le chemin de la conversion.

3.3 Dans un troisième temps, Merton présente la **vision optimiste** du vœu de conversion des manières. Selon cette vision enracinée sur une anthropologie positive, le moine est invité à enlever les obstacles intérieurs qui l'empêchent de vivre au meilleur de lui.

3.4 Dans un quatrième temps, Merton résume sa vision du vœu de conversion des manières et en présente l'ordonnance. Il s'agit, dit-il aux novices, de renoncer au

monde, de se départir du « vieil homme », afin de revêtir « l'homme nouveau » et de vivre une « vie nouvelle » dans le Christ.

3.5 Dans un cinquième temps, Merton aborde les aspects juridiques ou canoniques de ce renoncement au monde.

*The Search for Wholeness*⁸⁶

Conférences données par Merton le 3-06-1965 (face A) et le 10-06-1965 (face B) et répertoriées sous les titres de : *Greek Tragedy* (face A) et *Chinese Thought* (face B) aux

Archives du Centre Thomas Merton

Credence Cassettes : Merton AA 2370 (60 min,) 1988

Face A (*Greek Tragedy*)

1. Objectif

Merton cherche à cerner l'apport unique des 6^e et 5^e siècles avant Jésus-Christ, dans le développement de l'humanité.

2. Thèse développée par Merton

2.1 Les 6^e et 5^e siècles avant Jésus-Christ marquent un tournant dans l'évolution de l'humanité.

2.2 Ce tournant est perceptible tant au niveau de la tragédie grecque que de la pensée chinoise, avec Confucius.

3. Déploiement de son argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton décrit brièvement l'humain et l'organisation de sa vie à l'époque précédant celle des 6^e et 5^e siècles avant Jésus-Christ.

3.2 Dans un deuxième temps, Merton présente la tragédie grecque comme témoin de ce tournant de l'évolution de l'humanité autour de la prise de conscience que fait l'humain qu'il est une « personne », distincte du groupe, dotée d'une identité, d'une destinée et d'une capacité de faire des choix. Merton met en parallèle, tragédie grecque, Confucianisme, Prophétisme hébraïque et Bouddhisme.

⁸⁶ Le contenu de cette audiocassette a été également commercialisée sous le titre de : *The Fully Human Being*, Kansas City, MO, The National Catholic Reporter, Credence Cassettes, Merton AA 2906, 1995. Lettre de Paul Pearson en date du 23 juin 2006.

3.3 Dans un troisième temps, Merton présente la philosophie orientale de Confucius, plus spécifiquement sa vision de l'humain accompli et complet, autour des quatre grands pôles que sont : l'amour, la rectitude, la liturgie et la sagesse.

The Search for Wholeness (suite)

Face B (*Chinese Thought*)

1. Objectif

Merton cherche à approfondir le sens de la complétude⁸⁷ humaine, inhérente au développement de l'humain.

2. Thèses développées par Merton

2.1 La tragédie grecque est toute pétrie de la recherche de l'accomplissement humain.

2.2 La structure quadripartite confucéenne de la complétude humaine présente une structure symbolique qui a laissé sa marque dans la philosophie, dans la poésie, dans la liturgie et la religion.

2.3 Pour le Chrétien, c'est dans le Christ que peut être atteint cette complétude humaine.

3. Déploiement de l'argumentaire⁸⁸

3.1 Dans un premier temps, Merton reprend la structure quadripartite confucéenne avec ses quatre éléments : l'amour, la rectitude, le rite et la sagesse.

3.2 Dans un second temps, Merton applique cette structure quadripartite confucéenne au Bouddhisme.

3.3 Dans un troisième temps, Merton extrait de 1Co 1, 20-30 et plus spécifiquement de 1Co 1, 30⁸⁹, cette même structure quadripartite. Il y présente ces quatre éléments en

⁸⁷ Nous avons traduit par « complétude », le mot anglais *wholeness*, nous inspirant de la définition de complétude proposée par *Le Trésor de la Langue Française Informatisé* : « Complétude, Didact., rare, État, caractère de ce qui est complet, achevé, parfait. » <http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5.htm>

⁸⁸ Les trois premiers points de l'argumentaire sont résumés par Paul Pearson dans son article : « Thomas Merton and the Christian. Search for Wholeness and Holiness », *The Merton Journal* (UK), vol 5, n° 2, 1998, p. 32.

⁸⁹ 1 Co 1, 30 : « Car c'est par Lui que vous êtes dans le Christ Jésus qui est devenu pour nous sagesse venant de Dieu, justice, sanctification et rédemption. »

leur perfection, dans le Christ. « En Christ », Paul parle de l'amour rédempteur, de la justification, de la sanctification et de la sagesse.

- 3.4 Dans un quatrième temps, Merton s'arrête à la symbolique cruciforme du chiffre cinq. Il y insiste sur le fait que la croix, en sa forme, offre un modèle de complétude humaine.
- 3.5 Dans un cinquième temps, Merton présente un autre symbole de la complétude humaine, développé autour du « Chung ». Le « Chung » est un idéogramme chinois bidimensionnel, aux allures de flèche, plantée en plein centre d'une cible. Ce centre assume le rôle de pivot autour duquel tout tourne.
- 3.6 Dans un sixième temps, Merton illustre cet idéogramme bidimensionnel à partir d'un extrait de l'œuvre de T. S. Eliott consacré au point d'immobilité dans les pas de danse.
- 3.7 Merton termine ses propos en soulignant l'unicité de la pensée orientale qui, contrairement à la pensée occidentale, ne se structure pas autour de l'opposition des éléments, mais autour de la corrélation entre ces éléments.

The Uses of Chastity

Conférences données par Merton les 7-06-1962 (face A) et 5-07-1965 (face B) et répertoriées sous les titres de : *On Chastity : Christian Virginity* (face A) et *Vow of Chastity* (face B), aux Archives du Centre Thomas Merton

Credence Cassettes : Merton AA 2131 (50 min), 1988

Face A (*On Chastity : Christian Virginity*)

1- Objectif visé par Merton

Merton s'est fixé comme objectif de mettre en lumière les réalités du mariage et de la chasteté, en faisant appel à un texte biblique classique.

2- Thèses développées par Merton

2.1 L'institution du mariage est sainte, parce que Dieu, dès avant la chute, a créé l'humain à son image, dans l'unité profonde de l'homme et la femme.

2.2 C'est le Christ lui-même qui est à l'origine du vœu de chasteté qui, lorsque volontaire, s'avère être une voie de sainteté.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton souligne les fondements bibliques des trois vœux de chasteté, de pauvreté (*Mt 19*) et d'obéissance (*Lc 10, 16*⁹⁰).

3.2 Dans un deuxième temps, Merton aborde la réalité du mariage à la lumière de *Mt 19, 1-9*⁹¹. Il insiste sur la sainteté du mariage qui s'enracine dans l'acte même

⁹⁰ Lc 10, 16 : « Qui vous écoute m'écoute, qui vous rejette me rejette, et qui me rejette rejette Celui qui m'a envoyé. » apôtres doivent se réjouir.

⁹¹ *Mt 19, 1-9* :

- 1 Et il advint, quand Jésus eut achevé ces discours, qu'il quitta la Galilée et vint dans le territoire de la Judée au-delà du Jourdain.
- 2 Des foules nombreuses le suivirent, et là il les guérit.
- 3 Des Pharisiens s'approchèrent de lui et lui dirent, pour le mettre à l'épreuve : « Est-il permis de répudier sa femme pour n'importe quel motif ? »
- 4 Il répondit : « N'avez-vous pas lu que le Créateur, dès l'origine, les fit homme et femme,
- 5 et qu'il a dit : Ainsi donc l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair ?

de création de l'homme et de la femme à l'image de Dieu, et dans leur création en unité. Il souligne la stratégie de Jésus, d'éviter la stérilité du débat des pharisiens, en s'appuyant sur la parole même de Dieu dans le *Livre de la Genèse*.

3.3 Dans un troisième temps, Merton développe sa réflexion sur le vœu de chasteté, autour de *Mt* 19, 11-12 ⁹² et y affirme qu'il s'agit d'un engagement ecclésial hautement sérieux, voulu par Jésus lui-même.

6 Ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Eh bien ! ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer. » —

7 « Pourquoi donc, lui disent-ils, Moïse a-t-il prescrit de donner un acte de divorce quand on répudie ? » —

8 C'est, leur dit-il, en raison de votre dureté de cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes ; mais dès l'origine il n'en fut pas ainsi.

9 Or je vous le dis : quiconque répudie sa femme – pas pour « prostitution » – et en épouse une autre, commet un adultère.

⁹² *Mt*, 19, 11-12 :

11 Il leur dit : « Tous ne comprennent pas ce langage, mais ceux-là à qui c'est donné.

12 Il y a, en effet, des eunuques qui sont nés ainsi du sein de leur mère, il y a des eunuques qui le sont devenus par l'action des hommes, et il y a des eunuques qui se sont eux-mêmes rendus tels à cause du Royaume des Cieux. Qui peut comprendre, qu'il comprenne ! »

The Uses of Chastity (suite)

Face B : (*Vow of Chastity*)

1- Objectif

Merton propose de dégager la théologie sous-tendant le vœu de chasteté.

2- Thèse développée par Merton

On ne peut comprendre le vœu de chasteté hors de la réalité de la croix et par conséquent, hors de la grâce de Dieu.

3- Déploiement de l'argumentaire

Merton développe son argumentaire autour d'une herméneutique de *Rm 7, 14-25*⁹³.

3.1 Dans un premier temps, Merton exclut toute herméneutique superficielle et réductrice de la pensée paulienne exposée en *Rm 7, 14-25*. Pour Merton, l'apôtre Paul ne fait pas allusion au seul péché de la chair.

3.2 Dans un deuxième temps, Merton expose l'herméneutique officielle de l'Église.

3.3 Dans un troisième temps, Merton s'inspire de l'herméneutique de Bultmann et axe sa réflexion sur la totale dépendance de l'humain à la grâce de Dieu. Il insiste sur le fait que les efforts du croyant le gardent, malgré tout, dans la disposition du

⁹³ *Rm 7, 14-25* :

17 en réalité ce n'est plus moi qui accomplis l'action, mais le péché qui habite en moi.

18 Car je sais que nul bien n'habite en moi, je veux dire dans ma chair ; en effet, vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir :

19 puisque je ne fais pas le bien que je veux et commets le mal que je ne veux pas.

20 Or si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui accomplis l'action, mais le péché qui habite en moi.

21 Je trouve donc une loi s'imposant à moi, quand je veux faire le bien : le mal seul se présente à moi.

22 Car je me complais dans la loi de Dieu du point de vue de l'homme intérieur ;

23 mais j'aperçois une autre loi dans mes membres qui lutte contre la loi de ma raison et m'enchaîne à la loi du péché qui est dans mes membres.

24 Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort ?

25 Grâces soient à Dieu par Jésus Christ notre Seigneur ! C'est donc bien moi qui par la raison sers une loi de Dieu et par la chair une loi de péché.

simple serviteur (*Lc 17, 10*)⁹⁴. Seuls l'amour et la grâce de Dieu peuvent sauver. L'humain doit prendre conscience de sa totale dépendance vis-à-vis Dieu et il doit répondre à cet amour divin, par l'amour.

3.4 Merton conclut sa réflexion et résume sa pensée en faisant appel à *Ga 2, 19-21*⁹⁵, tout en soulignant que l'humain n'est pas sauvé par ses propres efforts, ni même par son amour de Dieu, mais uniquement par l'amour gratuit de Dieu.

⁹⁴ *Lc 17, 10* : « Ainsi de vous ; lorsque vous aurez fait tout ce qui vous a été prescrit, dites : Nous sommes de simples serviteurs ; nous avons fait ce que nous devons faire. »

⁹⁵ *Ga 2, 19-21* :

19 En effet, par la Loi je suis mort à la Loi afin de vivre à Dieu : je suis crucifié avec le Christ ;
 20 et ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi. Ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi.
 21 Je n'annule pas le don de Dieu : car si la justice vient de la Loi, c'est donc que le Christ est mort pour rien.

The Vow of Conversion

Conférences données par Merton les 19-08-1964 (face A) et 26-08-1964 (face B) et répertoriées sous les titres de : *Vow of Conversion of Manners* pour les deux faces de l'audiocassette, aux Archives du Centre Thomas Merton

Credence Cassettes : Merton AA 2228 (50 min.), 1988

Face A (*Vow of Conversion of Manners*)

1. Problématique et objectif visé par Merton

Merton déplore la perte, dans la vie monastique, du sens véritable du vœu de conversion des manières, à cause de toute l'importance accordée à des aspects purement accidentels. Merton cherche donc à dégager le véritable sens du vœu de conversion des manières.

2. Thèses développées par Merton

L'extrait biblique de *Mc* 8, 34 constitue le meilleur passage évangélique pour traduire le cœur du vœu de conversion des manières.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton, à la suite de saint Bernard, invite les moines à répondre à la question touchant les raisons personnelles qui les ont incités à opter pour la vie monastique.

3.2 Dans un deuxième temps, Merton cite et explore quelques passages bibliques suggérés par ses auditeurs (le *Psaume* 50 et les *Béatitudes*) avant de s'arrêter à l'appel de Jésus aux premiers disciples, en *Mc* 1, 16-20⁹⁶, et aux conditions pour suivre Jésus en *Mc* 8, 34-38⁹⁷.

⁹⁶ *Mc* 1, 16-20 :

16 Comme il passait sur le bord de la mer de Galilée, il vit Simon et André, le frère de Simon, qui jetaient l'épervier dans la mer ; car c'étaient des pêcheurs.

17 Et Jésus leur dit : « Venez à ma suite et je vous ferai devenir pêcheurs d'hommes. »

18 Et aussitôt, laissant les filets, ils le suivirent.

19 Et avançant un peu, il vit Jacques, fils de Zébédée, et Jean son frère, eux aussi dans leur barque en train d'arranger les filets ;

3.3 Dans un troisième temps, Merton commente plus longuement cet extrait de *Mc* 8, 34-38, en y faisant ressortir la place centrale de la croix et du renoncement à soi.

3.4 Dans un quatrième temps, Merton situe la problématique actuelle entourant le vœu de conversion des manières, au moment où ce vœu est réduit à une simple observance de la règle monastique. Le moine est alors incapable d'un réel renoncement à lui, dans le sens plénier du terme.

20 et aussitôt il les appela. Et laissant leur père Zébédée dans la barque avec ses employés, ils partirent à sa suite.

⁹⁷ *Mc* 8, 34-38 :

34 Appelant à lui la foule en même temps que ses disciples, il leur dit : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix, et qu'il me suive.

35 Qui veut en effet sauver sa vie la perdra, mais qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile la sauvera.

36 Que sert donc à l'homme de gagner le monde entier, s'il ruine sa propre vie ?

37 Et que peut donner l'homme en échange de sa propre vie ?

38 Car celui qui aura rougi de moi et de mes paroles dans cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'homme aussi rougira de lui, quand il viendra dans la gloire de son Père avec les saints anges. »

The Vow of Conversion (suite)

Face B (*Vow of Conversion of Manners*)

1. Objectif visé par Merton

Merton poursuit la précédente réflexion - conférence du 19-08-1964 à la face A de l'audiocassette - consacrée au vœu de conversion des manières.

2. Thèses développées par Merton

2.1 Le vœu de conversion des manières exige des moines qu'ils aient trouvé leur véritable identité, ce qui est moins fréquent chez les postulants actuels.

2.2 Le renoncement à la volonté propre, auquel convie le vœu de conversion des manières, est ordonné à l'obtention d'un bien supérieur.

2.3 Les problèmes liés aux vœux de conversion des manières viennent du fait que l'on accorde trop d'importance aux éléments secondaires au détriment de ce qui constitue l'essentiel du vœu de conversion des manières.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton dresse le portrait du postulant à la vie monastique. Il s'agit d'un jeune en quête d'identité, qui cherche davantage à s'affirmer comme personne, qu'à se soumettre à l'autorité et aux règles de vie monastique.

3.2 Dans un second temps, Merton définit le vœu de conversion des manières. Il y insiste sur l'importance du renoncement à sa volonté, pour un « bien supérieur » qu'il identifie à la volonté de Dieu. Merton démontre en quoi la volonté de Dieu constitue ce « bien supérieur ».

3.3 Dans un troisième temps, Merton revient à l'essentiel du vœu de conversion des manières, qui s'avère être le Christ et sa volonté sur le moine. C'est cet essentiel que Merton retrouve en *Rm* 14, 7-12⁹⁸ et qu'il commente à cet effet. C'est dans ce

⁹⁸ *Rm* 14, 7-12 :

7 En effet, nul d'entre nous ne vit pour soi-même, comme nul ne meurt pour soi-même ;

contexte d'un ré-enlignement obligé du vœu de conversion des manières vers son essentiel, que Merton dénonce les errances de ce vœu, autour d'aspects secondaires.

-
- 8 si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur, et si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur. Donc, dans la vie comme dans la mort, nous appartenons au Seigneur.
- 9 Car le Christ est mort et revenu à la vie pour être le Seigneur des morts et des vivants.
- 10 Mais toi, pourquoi juger ton frère ? et toi, pourquoi mépriser ton frère ? Tous, en effet, nous comparâtrons au tribunal de Dieu,
- 11 car il est écrit : Par ma vie, dit le Seigneur, tout genou devant moi fléchira, et toute langue rendra gloire à Dieu.
- 12 C'est donc que chacun de nous rendra compte à Dieu pour soi-même.

The Vow of Poverty

Conférences données par Merton entre le 27 avril et le 31 décembre 1962⁹⁹ et répertoriées sous les titres de : *Vow of Poverty : Ownership* (face A) et *Poverty : Community/Personal in the Sixth Degree of Humility*, aux Archives du Centre Thomas Merton

Credence Cassettes : Merton AA 2102 (50 min), 1988

Face A : 1^{ère} partie¹⁰⁰ (*Prières bénédictines et carmélitaines*)

1- Objectif visé par Merton

Merton cherche à attirer l'attention sur quelques points distinguant les formes de prière propres aux spiritualités bénédictine et carmélitaine.

2. Thèse développée par Merton

Le moine bénédictin ne doit pas aborder la prière mentale à la manière carmélitaine. Il fera alors face à de sérieuses difficultés.

3. Déploiement de l'argumentaire

Merton distingue brièvement les formes de prière propres aux spiritualités bénédictine et carmélitaine. Il insiste sur la prédominance de la prière mentale chez les Carmes, et celle de l'office religieux chez les Bénédictins.

⁹⁹ L'archiviste en chef du Thomas Merton Center, le Dr Paul Pearson, nous informe dans une lettre du 23 juin 2006 que la date exacte de cette conférence donnée par Merton est manquante. À son avis, cette conférence de Merton aurait été donnée en 1962, s'il se fie au numéro d'archivage de cette audiocassette. Il est évident qu'elle ne peut avoir été produite avant le 27 avril 1962 puisque les conférences de Merton n'ont commencé à être enregistrées que le 27 avril 1962. P. O'CONNELL. «Introduction», *Cassian and the Fathers. Initiation into the Monastic Tradition*, [...], 2005, nbp 10, p. xviii.

¹⁰⁰ À l'écoute de la face A de cette audiocassette, nous avons distingué deux parties dont nous avons identifié la première sous le titre de : *Prières bénédictines et carmélitaines* et la seconde sous le titre proposé par les Archives du Centre Thomas Merton : *Vow of Poverty : Ownership*

The Vow of Poverty (suite)

Face A : 2^{ème} partie (*Vow of Poverty : Ownership*)

1. Objectif visé par Merton

Merton présente les aspects légaux du vœu de pauvreté.

2. Thèse développée par Merton

Sur un plan strictement juridique, le vœu de pauvreté, par le concept de possession sur lequel il est fondé, ne touche qu'aux réalités matérielles.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton aborde les aspects légaux du vœu de pauvreté, en explorant le concept de possession (*ownership*) tel que le définit par le droit canon.

3.2 Dans un deuxième temps, Merton distingue trois façons de vivre la possession. Il les identifie comme étant : *radical ownership*, *useful ownership* et *perfect ownership*.

3.3 Dans un troisième temps, Merton fait appel à l'article 565 du droit canon, pour interpréter le vœu de pauvreté.

The Vow of Poverty (suite)

Face B (*Poverty : Community/Personal in the Sixth Degree of Humility*)

1. Objectif visé par Merton

Merton aborde le vœu de pauvreté à travers le 6^{ième} degré d'humilité, tel que le présente saint Benoît, dans sa *Règle (RB 7, 49-50)*.

2. Thèses développées par Merton

2.1 Il existe deux niveaux de pauvreté monastique chez les Bénédictins : la pauvreté personnelle et la pauvreté communautaire.

2.2 Lu à travers le 6^{ième} degré d'humilité, le vœu de pauvreté dépasse la stricte sphère du domaine légale.

2.3 Le vœu de pauvreté façonne de façon unique la relation du moine à Dieu.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton définit les deux niveaux de pauvreté, le personnel et le communautaire, et les situe l'un par rapport à l'autre. Merton précise que chaque moine est appelé à vivre avec une touche très personnelle la pauvreté communautaire, pour l'enrichir de sa propre contribution.

3.2 Dans un second temps, Merton réfléchit sur la pauvreté monastique, en s'inspirant du 6^{ième} degré d'humilité (*RB 7, 49-50*). Il affirme que vivre la pauvreté monastique dans un tel esprit situe le vœu de pauvreté hors du cadre légal et lui donne toute sa fécondité spirituelle.

3.3 Dans un troisième temps, Merton affirme que le vœu de pauvreté doit, non seulement rappeler au moine sa dépendance filiale à Dieu, mais également l'amener à entrer en cette divine dépendance. Le vœu de pauvreté vise donc à aider le moine à briser son réflexe d'appropriation et à l'aider à vivre en véritable « enfant de Dieu », alors qu'il entre dans l'assurance de tout recevoir de Dieu, ce dont il a besoin.

*True Freedom*¹⁰¹

Conférences donnée par Merton les 12-12-1965 (face A) et 19-12-1965 (face B) et répertoriées sous les titres de : *Ascetism and Gluttony* (face A) et *Freedom and Spontaneity* (face B), aux Archives du Centre Thomas Merton

Credence Cassettes : Merton AA 2803 (60 min), 1995

Face A (*Ascetism and Gluttony*)

1- Objectif visé par Merton

Merton cherche à dégager le but visé par l'ascèse monastique.

2. Thèses développées par Merton

2.1 L'ascèse monastique vise à approfondir et affiner la conscience de Dieu et de son amour, ainsi que la conscience de soi. En bref, l'ascèse monastique vise l'approfondissement de la vie « en Christ ».

2.2 L'ascèse monastique constitue une voie privilégiée pour atteindre la vraie liberté, en cette disponibilité à Dieu qu'elle cultive.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps, Merton dégage le but de la vie ascétique, en insistant sur le lien existant entre la vie ascétique et la liberté d'être soi. L'ascète cherche à devenir libre de son imagination, de ses habitudes de vie, de son insouciance et libre face aux autres, afin de devenir réellement qui « il est ».

3.2 Dans un second temps, Merton met en relief comment l'ascèse dégage chez l'ascète la disponibilité à Dieu et à sa grâce et comment elle l'aide à s'abandonner à Lui. Comme le jeune Samuel, l'ascète pourra dire en tout temps : « Me voici » (1 Sm 3, 16).

¹⁰¹ Cette audiocassette est une des deux seules de notre matériel sonore qui a été transcrite et publiée. Sauf quelques phrases manquantes ici ou là, elle a été intégralement transcrite par Robert McGregor et publiée sous le titre de : T. MERTON. «The Ascetic Life, Experience of God and Freedom», *Cistercian Studies*, vol. 9, n° 1, 1974, p. 55-65. L'éditeur ne distingue cependant pas les faces de l'audiocassette.

3.3 Dans un troisième temps, Merton illustre ses propos en commentant la pratique de l'ascèse alimentaire qui sous-tend le jeûne monastique. Il enrichit ses propos d'extraits de Philoxène de Mabbugh († 523) et de Jean Climaque († 649).

True Freedom (suite)

Face B (*Freedom and Spontaneity*)

1. Objectif visé par Merton

Merton cherche à dégager le lien existant entre l'ascétisme et la liberté.

2. Thèses développées par Merton

2.1 La préoccupation première de la vie concerne davantage la recherche de la liberté, que celle du bonheur.

2.2 L'ascèse est un chemin qui conduit à la vraie liberté, c'est-à-dire, à cette liberté qui débouche sur la vie en profondeur.

2.3 La vraie liberté est celle qui perdure alors que l'humain est dépouillé de tout ce qu'il a, et de tout ce qu'il est.

3. Déploiement de l'argumentaire

3.1 Dans un premier temps Merton dégage et commente l'existence de deux sortes de libertés. La liberté de choisir, qu'il applique à la consommation de biens, et la liberté de spontanéité, qui consiste à se vivre libre d'être vraiment « soi ».

3.2 Dans un second temps, Merton cite et commente une réflexion de Rilke († 1926), un poète slave, sur l'expérience d'oppression en Russie. Il y affirme, à l'aide de cet auteur, qu'il existe dans l'humain, un lieu « centre », inattaquable et inviolable. Il s'agit du lieu de l'« être d'origine » tel que créé par Dieu, le lieu du « vrai moi ». C'est de ce lieu, que l'humain peut vivre sa véritable liberté « d'être ».

Annexe n° 4

**Tableau de l'utilisation de la métaphore des « vrai et faux moi »
pour chacune des cinq composantes des trois clés bibliques de *Mc 8, 34*; *Jn 3, 7* et
Ga 2, 20a
pour les écrits mertoniens des second et troisième volets de la recherche qui
exploitent cette métaphore**

2^{ème} volet

La foi chrétienne dans le monde occidental contemporain à Merton (N = 21)

Titre des documents	Mc 8, 34 a	Mc 8, 34 b	Mc 8, 34 c	Jn 3, 7	Ga 2, 20 a
«As Man to Man»				√	
«Christian Contemplation» (IE) ¹⁰²	√	√	√	√	√
«Conclusion» (LH)	√	√		√	
«Contemplation In a World of Action» (CWA)	√			√	
«The Contemplative And the Atheist» (CWA)	√			√	
«The Contemplative Life in the Modern Life» (FV)	√	√			

¹⁰² CWA = *Contemplation in a World of Action* (1971); IE = *The Inner Experience. Notes on Contemplation* (2003 [1959]); FV = *Faith and Violence* (1968); LH = *Life and Holiness* (1963); LL = *Love and Living* (1985); MZM = *Mystics and Zen Masters* (1967); ZBA = *Zen and the Birds of Appetite* (1968).

Titre des documents (suite)	<i>Mc 8, 34a</i>	<i>Mc 8, 34b</i>	<i>Mc 8, 34c</i>	<i>Jn 3, 7</i>	<i>Ga 2, 20a</i>
«Creative Silence» (LL)	√			√	
«Five Texts on Contemplative Prayer» (IE)					√
«Is the World a Problem?» (CWA)	√		√		
«Love and Need [...]» (LL)				√	
«Love and Solitude»	√	√		√	
<i>New Seeds of Contemplation</i>	√	√		√	√
«The Other Side of Despair [...]» (MZM)	√		√	√	
«Preface to the Japanese [...] of <i>Seeds of Contemplation</i> »	√	√			
«Preface to the Japanese [...] of <i>The New Man</i> »	√	√	√	√	√

Titre des documents (suite)	Mc 8, 34a	Mc 8, 34b	Mc 8, 34c	Jn 3, 7	Ga 2, 20a
«Preface to the Japanese [...] of <i>SSM</i> » ¹⁰³	√				
«Preface to the Japanese [...] of <i>Thoughts in Solitude</i> »	√	√		√	
«Preface to the Korean [...] of <i>Life and Holiness</i> »	√			√	√
«A Preliminary Warning» (<i>IE</i>)	√			√	
«Rebirth and the New Man [...]»	√	√	√	√	√
«The Testing of Ideals» (<i>LH</i>)		√		√	
TOTAL/21	17	10	5	16	6

¹⁰³ SSM = *The Seven Storey Mountain*.

3^{ème} volet

Le bouddhisme zen N = 14

Titre des documents	Mc 8, 34 a	Mc 8, 34 b	Mc 8, 34 c	Jn 3, 7	Ga 2, 20 a
«Buddhism and the Modern World» (MZM)				√	
«A Christian Looks at Zen»	√	√			
«Moines et spirituels non chrétiens»	√				
«Moines et spirituels non chrétiens II»	√				
«Mystics and Zen Masters» (MZM)	√				√
«Nirvana» (ZBA)	√	√			
«Preface» (MZM)	√				
«The Awakening of the Inner Self » (IE)	√	√		√	
«The Study of Zen» (ZBA)	√			√	√

Titre des documents (suite)	<i>Mc 8, 34 a</i>	<i>Mc 8, 34 b</i>	<i>Mc 8, 34 c</i>	<i>Jn 3, 7</i>	<i>Ga 2, 20 a</i>
«The Zen Koan» (<i>MZM</i>)	√			√	
«The Zen Revival»	√				√
«Transcendent Experience» (<i>ZBA</i>)	√			√	√
«Wisdom in Emptiness» (<i>ZBA</i>)	√			√	√
«Zen Buddhist Monasticism» (<i>MZM</i>)	√				
TOTAL/14	13	3	0	6	5

Annexe n° 5

Tableau du nombre de documents dans lesquels nous retrouvons l'une ou l'autre des cinq composantes de la triple clé biblique de *Mc 8, 34*; *Jn 3, 7* et *Ga 2, 20a* pour chacun des trois volets de la recherche

Nombre de documents pour chaque composante de la grille de lecture et chaque volet de la recherche	<i>Mc 8, 34 a</i> ¹⁰⁴	<i>Mc 8, 34 b</i>	<i>Mc 8, 34 c</i>	<i>Jn 3, 7</i>	<i>Ga 2, 20a</i>
Volet 1 Monachisme chrétien occidental N = 14 écrits et 43 conférences	14/14 38/43	10/14 22/43	7/14 21/43	12/14 23/43	12/14 20/43
Volet 2 Foi chrétienne occidentale dans le monde contemporain N = 33 documents	33/33	30/33	28/33	31/33	30/33
Volet 3 Le bouddhisme zen N = 32 documents	19/32	11/32	9/32	12/32	9/32

¹⁰⁴ *Mc 8, 34 a* = le renoncement à soi; *Mc 8, 34 b* = la prise de la croix; *Mc 8, 34 c* = la suite du Christ.