

Thomas Merton (1915-1968) moine trappiste, auteur à succès et ermite, pionnier du dialogue avec le bouddhisme et pacifiste

Le 10 décembre 2018 marquera le 50e anniversaire du décès de Thomas Merton. Franco-Américain, après une jeunesse agitée, il se convertit au catholicisme à 23 ans, et, trois ans plus tard, fait le choix de la vie monastique. Plusieurs de ses livres ont été traduits en français, mais une grande partie de son journal n'est pas encore traduit, nous n'avons donc pas fini de découvrir sa pensée. Il est un des pionniers du dialogue inter-monastique de l'Évangile avec l'Asie, c'est d'ailleurs dans ce cadre qu'il est mort accidentellement en 1968. Il souhaitait que le dialogue ne soit pas seulement un dialogue de réflexions mais un partage de vie.

Le présent blog des Voies d'Assise est dédié à Jacques Breton et au centre Assise qu'il a créé. Son itinéraire s'inscrit dans la suite de T. Merton puisqu'il a fait partie du premier groupe de moines chrétiens européens reçus dans les monastères zen du Japon (cf. [Voyage de chrétiens \(J. Breton...\) dans les monastères zen au Japon en 1983 dans le cadre du Dialogue Interreligieux Monastique](#)).

Voici un dossier composé d'une première partie donnant des extraits d'articles sur T. Merton, une deuxième partie composée d'extraits de plusieurs de ses livres. À la fin figure un résumé des dates de T. Merton puis la table des matières de ce dossier et une prière lue à St-Gervais.

Quelques citations de Thomas Merton.

Pour commencer voici quelques citations dont la plupart ne sont pas dans ses livres traduits en français. À la fin figure un poème écrit en français.

« Qui aura assez de foi pour *se connaître* lui-même *comme inconnu* ? »

☆

« Être saint, c'est être moi-même. C'est pourquoi le problème de la sainteté et du salut consiste à trouver qui je suis et à découvrir mon vrai moi. »

☆

« Je crois qu'un homme est mieux connu par ses questions que par ses réponses. »

☆

« Au centre de notre être il y a un point de néant qui n'est pas touché par le péché ni par l'illusion, un point de vérité pure, un point ou une étincelle qui appartient totalement à Dieu, qui n'est jamais à notre disposition, d'où Dieu dispose de nos vies, qui est inaccessible aux fantaisies de notre propre mental ou aux brutalités de notre volonté. Ce petit point de néant et de pauvreté absolue est la gloire pure de Dieu en nous. C'est pour ainsi dire son nom écrit en nous, en tant que notre pauvreté, notre indigence, notre dépendance, notre filiation. C'est comme un diamant pur, brillant de la lumière invisible du ciel. »

Il est en chacune et chacun et si nous pouvions le voir, nous verrions ces milliards de points se rassembler dans la brillance d'un soleil qui ferait complètement disparaître les ténèbres et la cruauté de la vie [...] Cette vision est seulement donnée. Mais la porte du ciel est partout. »

(Réflexions d'un spectateur coupable)

« En fait, le moine n'existe pas pour préserver quoi que ce soit, même pas la contemplation, ni même la religion la fonction du moine de notre temps est de se maintenir lui-même vivant par son contact à Dieu ... Les MOINES doivent être comme les arbres qui existent silencieusement dans l'obscurité, et qui par leur présence vitale purifient l'air. »

(Cité par les moines de Tibhirine dans une lettre circulaire¹)

☆

« Ô mon frère, le contemplatif n'est pas celui qui a des visions passionnées de chérubins transportant Dieu sur leur char imaginaire, il est simplement celui qui s'est risqué dans un désert de l'esprit au-delà du langage, au-delà des idées, en ce lieu où Dieu se trouve dans la simplicité de la confiance pure, c'est-à-dire dans l'oubli de notre propre imperfection et de notre misère, afin de ne plus avoir notre esprit rivé sur lui-même, et comme cramponné, comme si penser nous faisait exister.

Dès lors, le message du contemplatif ne sera pas de vous dire d'aller chercher votre joie dans la jungle du langage et des problèmes qui entourent Dieu aujourd'hui. Que vous le compreniez ou non, Dieu vous aime, Il est présent en vous, Il vit en vous. Il demeure en vous, vous appelle, vous sauve et vous offre un entendement et une lumière qui ne ressemblent à rien de ce que vous avez pu trouver dans les livres ou entendu dans les sermons. Le contemplatif n'a rien à vous dire si ce n'est pour vous assurer, car si vous osez pénétrer votre propre silence et si vous osez avancer sans crainte dans la solitude de votre propre cœur, et si vous courez le risque de partager cette solitude avec l'autre, qui est seul et cherche Dieu en vous, alors vous arriverez jusqu'à la lumière et cette capacité de comprendre, au-delà des mots et des explications, ce qui est trop proche pour qu'on l'explique. Trop proche, car c'est l'union intime, au plus profond de votre cœur, de l'Esprit de Dieu et du centre le plus secret de votre être, en sorte que vous et Lui, vous ne faites plus, en toute vérité, qu'un seul Esprit. »

(Lettre du 21 août 1967)

☆

« La Croix est l'exclamation que nul ne comprend. Elle aussi le prototype de la torture comme "parole". Mais le Christ [en croix] n'a rien dit, que des paroles rituelles et des citations, pures et imprégnées de silence. Elles n'avaient aucune portée politique, ne définissaient rien, n'énonçaient aucun programme. Elles abolissaient tout programme : *consummatum est*. »

(Lettre à Rosita et Ludovico Silva, 10 avril 1965, dans *The courage of truth*, p. 225)

☆

« Le christianisme est bien davantage la révélation d'un mystère qu'un ensemble de doctrines. Un mystère est une action divine que Dieu accomplit, dans le temps, pour introduire les hommes dans le sanctuaire éternel. »

☆

« Le mystère de la simple prière contemplative est entièrement un mystère d'amour divin, de vocation personnelle et de don gratuit. C'est ceci, et ceci seulement, qui assure réellement sa "vacuité" dans laquelle il ne subsiste rien de notre personne...

Dans la vie contemplative, ne comptent ni le désir ni le refus du désir, mais uniquement ce "désir" qui est une sorte de "vacuité", c'est-à-dire qui acquiesce à l'inconnu et paisiblement

¹: Extrait de *What is the monastic life ?* Traduction de Sr Monique Simon. Cette parole de Merton figure dans la lettre circulaire des moines de Tibhirine envoyée le 21 novembre 1995 aux parents et amis de Notre Dame de l'Atlas (cité dans *Sept vies pour Dieu et l'Algérie*), Et ils avaient affiché : « Les moines sont comme les arbres qui existent silencieusement dans la nuit, et grâce auxquels l'atmosphère devient respirable. »

avance, tout en ne distinguant pas de voie. Tous les paradoxes de la voie contemplative se réduisent au suivant : être sans désir et en même temps mû par un désir si grand qu'il en est incompréhensible. Ce désir est trop énorme pour pouvoir être complètement ressenti. C'est un désir aveugle, apparemment un désir pour "rien" dans la mesure où rien ne peut le contenir. Et ne pouvant reposer en rien, il repose — d'un point de vue relatif — dans la vacuité. Non dans la vacuité à proprement parler mais dans un vide qui est son propre objet et but. A vrai dire, il n'existe pas d'entité qui soit pure vacuité, et celle seulement négative du faux contemplatif est "quelque chose" non pas "rien". Cette chose n'est que l'obscurité du moi, dont sont délibérément exclus tous les êtres.

La vraie vacuité, à l'inverse, transcende toutes choses, et néanmoins est immanente en tout. Car ce qui ici paraît du vide est en réalité de l'être pur. Ou du moins le philosophe pourrait-il en donner cette définition. Aux yeux du contemplatif, en fait, il en va différemment, elle n'est ni ceci ni cela. Vous pouvez la décrire de toutes les façons possibles, elle sera toujours autre. Sa caractéristique, du moins pour le contemplatif chrétien, est l'amour pur, la liberté pure. Elle est amour affranchi de tout, déterminé par rien ni retenu par aucun lien. Amour qui est son propre objet. C'est, par l'Esprit Saint, avoir part à la charité infinie de Dieu. Donc, lorsque Jésus incitait ses disciples à aimer, il leur disait d'aimer aussi universellement que le Père qui répand la pluie tout autant pour le juste que pour l'impie. « Soyez parfaits comme votre Père Céleste est parfait ». Cette pureté, cette liberté et cette indétermination est l'essence même du christianisme. C'est à cette transcendance qu'invite la prière monastique. »

(Revue Être. No 2. 1992, Traduit de l'anglais par Béatrice Jehl, Mis sur le site du 3^e Millénaire.)

JE CROIS EN L'AMOUR.

Je crois en l'Amour
Qui dort et vit, caché dans les semences,

Et lorsque je respire mon printemps
Dans la fraîcheur des sommets liturgiques
En voyant tous les arbres et les blés verts,
L'émoi s'éveille au plus profond
De mon être mortel : et l'adoration
Sonne comme les cloches légendaires
Qui entonnent leurs chants sourds au sein de l'océan.

Et quand le soleil géant de mon été
A frappé l'or de toutes mes gerbes
Je fais fortune : c'est là mon chant, mon capital,
Ma louange de Notre-Dame !

O frères, venez me rejoindre,
Buvez le vin de Melkisédeq
Tandis que tous ces monts régénérés
Chantent la paix, vêtus des vignes d'Isaïe :

Car c'est ainsi que naissent les poèmes
Dans le creux de mon cœur d'homme
Et dans le sein de mon rocher fendu !

(Poème français de 1949, *The collected poems of Thomas Merton*, New Directions, 1977)

I – Approches de Thomas Merton

1) Claire Lesegretain. Extraits de "Thomas Merton, un ermite ouvert sur le monde" (La Croix du 25/10/2015)²

Devant le Congrès à Washington, en septembre 2015, le pape François a donné en exemple ce moine trappiste, à la fois auteur à succès et ermite, pionnier du dialogue avec le bouddhisme et pacifiste.

[...] Le Père abbé de l'abbaye de Gethsémani dans le Kentucky – où Thomas Merton était entré en 1941 – lui interdit à plusieurs reprises de publier sur la guerre froide ou la guerre du Vietnam. « *Un moine ne s'occupe pas de cela, c'est aux évêques de le faire* », lui disait son abbé. « *Mais les évêques ne le font pas !* », lui rétorquait le moine contestataire.

En 1963, après la publication de l'encyclique de Jean XXIII *Pacem in terris*, Thomas Merton, devenu Père Louis, écrivit avec humour à quelques-unes des nombreuses personnalités avec qui il entretenait une correspondance : « *Il a de la chance, le pape ; il n'a pas d'abbé sur le dos !* » [...]

Lui qui aspirait au retrait et au silence – à 50 ans, il fit le choix, plus radical encore, de la vie érémitique – savait rester présent à tous les grands débats de l'époque.

« Il était très écouté dans les milieux pacifistes de la gauche américaine », résume le jésuite Jacques Scheuer, qui a longtemps enseigné l'histoire religieuse et la philosophie de l'Asie à l'Université Catholique de Louvain (UCL) et qui vient de publier un ouvrage sur Thomas Merton. [...]

Au printemps 1958, dans un centre commercial de Louisville (Kentucky), le moine vécut une "seconde conversion". Prenant conscience de sa proximité profonde avec les hommes et femmes qui l'entouraient et pour laquelle Jésus avait donné sa vie, il s'interroge : « Que puis-je faire en tant que moine contemplatif pour le bien de l'humanité ? Quelle est ma contribution à la paix dans ce monde de guerre, de violence et d'injustice ? » Ce n'est alors plus sur la prière et la mystique qu'il écrit, mais sur l'armement nucléaire, l'armée américaine au Vietnam ou les droits de la communauté noire – il tissera des liens d'amitié avec Martin Luther King. [...]

Ce "tournant" (selon l'expression de Bernard Durel, dominicain à Strasbourg et familier des écrits du trappiste) dans la vie de Merton ne fut guère compris non plus par certains catholiques : on brûla ses livres à Louisville, on le dénonça au FBI comme communiste antipatriote... Mais tout cela n'empêcha pas ce moine – qui n'était « presque jamais sorti de son abbaye », rappelle le P. de Béthune – d'avoir une renommée internationale.

Car Merton s'intéressait aussi aux autres spiritualités, ce qui n'était guère fréquent avant le Concile. Alors que, « *dans les années 1960, les catholiques dialoguaient avec les marxistes, mais peu avec les mystiques* », rappelle le P. Scheuer, Merton parlait de « *l'œcuménisme du moine* », et considérait que celui-ci est « *appelé à accueillir dans sa méditation les richesses de l'autre* ». Par le biais de Louis Massignon avec lequel il correspondait, il entra en relation avec un maître soufi pakistanais, Aziz. « *Dans leur correspondance, on constate que Merton, qui fut pourtant maître des novices, demande des conseils d'accompagnement et de prière à ce soufi* », raconte le P. Durel. De la même manière, il entretint une relation épistolaire avec Martin Buber,

² http://www.kergallic.org/IMG/pdf/lacroix_2015.10.24_th-merton.pdf

célèbre philosophe juif allemand de Jérusalem, promoteur de la culture juive et défenseur de la cause arabe.

Mais c'est surtout avec les religions asiatiques que Thomas Merton entra dans une intense et profonde fraternité spirituelle. Dès 1938, il avait rencontré à New York le moine hindou Brahmachari : ce dernier l'avait invité à lire *l'Imitation de Jésus-Christ* et les *Confessions de saint Augustin* ! En Gandhi, il trouva un modèle dans l'art d'unifier vie contemplative et action non-violente. Le taoïsme chinois l'a également marqué de manière durable.

Cependant, à partir de 1959, c'est le bouddhisme zen qui retint davantage son attention. Ayant noté une « *ressemblance remarquable* » entre des sentences des Pères du désert et des dialogues de la tradition zen, il prend contact avec Daisetz Teitaro Suzuki, laïc japonais alors âgé de 88 ans dont les livres ont beaucoup contribué à la découverte du zen par l'Occident. [...] Les deux hommes échangeront des réflexions approfondies sur zen et christianisme qui paraîtront dans *Zen, Tao et Nirvâna*³.

En 1968, il est invité par l'Aide à l'Implantation Monastique (AIM) à un congrès à Bangkok et à un colloque interreligieux à Calcutta. Pendant son séjour indien, il rencontre des bouddhistes tibétains, notamment le dalaï-lama, âgé de 33 ans, à Dharamsala. Ce dernier écrira plus tard à propos de Merton : « *Je vis en lui un homme mû en profondeur par le souci du monde, un homme qui croyait passionnément au pouvoir de la spiritualité de guérir les blessures de l'humanité, un homme animé par une quête spirituelle intense.* »

2) Bernard Durel : "Le P. Louis (Thomas) Merton"⁴, site de l'AIM

Bernard Durel est dominicain à Starsbourg, ami de Jacques Breton il a lui aussi fait un parcours passant par Graf Dürckheim, a participé à deux échanges intermonastiques au Japon.

Thomas Merton est un homme moderne qui dès le début de sa vie (il est né en 1915) est dépourvu de toutes racines. Il naît en France, dans un pays qui n'est pas et ne sera jamais le sien, de parents issus de deux continents différents et éloignés l'un de l'autre. Il perd sa mère, puis son père, alors qu'il est encore enfant. Il traverse les épreuves de la vie d'internat dans deux langues différentes. Il connaît le naufrage d'une vie estudiantine chaotique, celle d'un étudiant sans repères.

Il voyage dans une Europe qui déjà commence à basculer vers les atrocités de la deuxième guerre mondiale. Arrivé aux États-Unis (il ne les quittera que pour aller mourir à Bangkok), il va trouver un pays, une langue (la sienne est magnifique), et, un peu plus tard, une religion, la foi. Enfin, après errements et hésitations new-yorkais, il trouve sa maison (en attendant la demeure éternelle) au monastère trappiste de Gethsémani, dans le Kentucky. Nous sommes au début des années quarante et nous savons ce qu'il en était de l'idéologie de l'Église catholique romaine et de la posture monastique à cette époque.

Frère Louis (car l'auteur Thomas Merton n'existe plus) a désormais et pour toujours quitté un monde en perdition. Son nouveau (son premier) "chez-lui" lui donne une formation chrétienne et monastique solide qu'il partagera avec d'autres comme maître des étudiants puis des novices durant de longues années.

³ *Zen, Tao et Nirvâna* (éd. Fayard 1970, réédité en poche) Le dialogue avec D T Suzuki est la partie qui a pour titre "Sagesse et vacuité" (p. 105-145). Voir les précisions de J Scheuer au 5° du présent dossier.

⁴ Extrait d'une page du site de l'Alliance Inter-Monastères : "De grands témoins, succession de portraits" : <http://www.aimintl.org/fr/2015-05-29-13-29-48/bulletin-80-81/de-grands-temoins>

Mais cette retraite hors du monde va bientôt être perturbée. L'immense succès de son autobiographie redonne vie à l'écrivain Thomas Merton. Par la suite, quelques visites en ville, surtout celle à Louisville en 1958, le conduisent à un complet réexamen de sa conception du monastère et du moine, de la relation entre frère Louis et Thomas Merton. Le moine reste un homme parmi les hommes et il doit le rester. Il bénéficie en effet du privilège d'appartenir à la communauté dans laquelle le Fils de Dieu a pris corps. Le moine n'a pas à se désolidariser, à quitter les combats des hommes.

Merton s'engage pour les droits des Noirs, contre l'armement atomique, contre la guerre au Vietnam, pour la sauvegarde de l'environnement, et enfin – ce qui nous intéresse plus particulièrement ici (mais tout se tient) – pour l'œcuménisme, le dialogue interreligieux et le renouveau de la vie monastique, requis et favorisé par tous ces engagements.

Merton parvient alors à une compréhension de rôle du moine dans le monde (l'un de ses derniers livres s'intitulera *Contemplation in a world of action*) qui fait de lui un des plus grands témoins du chemin pour notre temps (aux côtés de Pierre Claverie, Raimon Panikkar, Bede Griffiths et quelques autres).

Le véritable esprit œcuménique de Merton ne peut être perçu de façon adéquate tant qu'il n'est pas situé dans le contexte de sa volumineuse correspondance et de ses multiples « journaux » ainsi que d'une foule d'écrits de plus en plus diversifiés dans les années 50-60. Dans un beau passage de ce même journal, *Réflexions d'un spectateur coupable*, il écrit à propos de l'esprit œcuménique qui jaillissait en lui :

« Si je peux unir en moi-même la pensée et la dévotion du christianisme de l'Orient et de l'Occident, des pères grecs et latins, des mystiques russes et espagnols, je peux préparer en moi-même la réunion des chrétiens divisés. De cette unité secrète et indicible en moi-même peut éventuellement naître une unité visible et manifeste de tous les chrétiens. Si nous voulons rassembler ce qui est divisé, nous ne pouvons le faire en imposant une division à l'autre ou en absorbant une division en l'autre. Car si nous faisons cela, l'union n'est pas chrétienne. Elle est politique et vouée à un conflit ultérieur. Au contraire, nous devons contenir en nous-mêmes tous les mondes divisés et les transcender dans le Christ » (Patrick Hart, « Thomas Merton : un moine œcuménique », *Chemins de Dialogue*, n° 15).

Sa vision ne va pas tarder à s'élargir au-delà de l'œcuménisme chrétien et par là à devenir plus humble. « *Si je comprends quelque chose à la façon dont un musulman considère Dieu, l'unité de Dieu, cela augmentera ma compréhension du dogme chrétien sur l'unité de Dieu* », avoua-t-il plus tard à un groupe de moines (*ibid.*).

Cette prise de conscience culminera lors du voyage en Asie. Après sa rencontre en disciple avec le Dalai-Lama, il écrira dans les notes préparées pour la rencontre de Calcutta à la mi-novembre 1968, à peine trois semaines avant sa mort à Bangkok :

« Je parle en tant que moine occidental qui est par-dessus tout centré sur sa propre vocation et son propre engagement monastique. J'ai quitté mon monastère pour venir ici non pas en tant que simple chercheur érudit ni même en tant qu'auteur (ce que je suis parfois). Je viens comme un pèlerin, pas seulement pour recueillir des informations ou des faits d'autres traditions monastiques, mais avec le désir de boire à d'anciennes sources de sagesse et d'expériences monastiques. Je cherche non seulement à en savoir davantage (quantitativement) sur la religion et sur la vie monastique, mais à devenir moi-même un moine meilleur et plus éclairé (qualitativement) » (*Journal d'Asie, Appendice*).

On le voit, pour Merton, il ne s'agit ni de dominer l'autre en s'emparant de lui ni de l'enfermer dans une altérité lointaine, exotique, celle d'un musée.

Une nouvelle tâche pour les moines

Voici deux textes écrits quelques semaines avant sa mort qui expriment au mieux la pensée de Thomas Merton sur la tâche des moines dans le monde actuel :

Notes prises en vue d'une conférence à donner à Calcutta en octobre 1968 :

« Le point sur lequel je voudrais insister est la nécessité d'une communication sérieuse, d'une véritable 'communion' entre contemplatifs de tradition, de discipline, de religion différentes. Cela peut avoir une énorme influence sur l'avenir de l'homme à cette minute cruciale de son développement. Nous sommes effectivement plongés dans une crise et nous vivons un moment de choix vital. Nous courons le grave danger de perdre un héritage spirituel qui s'est douloureusement accumulé grâce à des milliers de générations de saints et de contemplatifs. C'est la tâche particulière du moine dans le monde moderne de garder vivante l'expérience contemplative et de laisser à l'homme technologique moderne une voie lui permettant de recouvrer l'intégrité de son être intérieur profond. »

Transcription de l'intervention improvisée lors de cette conférence.

« Je suis venu vous transmettre le petit message d'espoir suivant : il y aura toujours des gens qui oseront chercher en marge de la société, qui n'auront pas besoin de reconnaissance sociale, qui ne seront pas dépendants de la routine sociale et qui préféreront toujours larguer les amarres et prendre des risques. Et s'ils sont loyaux envers leur appel intérieur, envers leur vocation, envers le message qu'ils ont reçu de Dieu, la communication est possible entre ces personnes au niveau le plus profond. Et le niveau le plus profond de la communication n'est pas la communication mais la communion. La communion se passe de mots, elle est indicible, elle se situe au-delà de la parole et des concepts. Non que nous découvriions une nouvelle unité. Nous découvrons une unité antérieure, très ancienne. Mes chers frères, nous ne faisons déjà qu'un, même si nous imaginons qu'il en va autrement. Ce qu'il nous faut recouvrer, c'est notre unité originelle. Il nous faut devenir ce que nous sommes déjà. »

(*Journal d'Asie*, Ed. Albin Michel, 1995, p. 490 et 480)

3) John Dunne. Extrait de "Relation entre contemplation et vie de justice, de paix, et de sollicitude pour la création" (Bulletin UISG, n°144, 2010)⁵

Comme nous le savons, Thomas Merton fut l'un des grands auteurs spirituels du XXème siècle. Le plus grand cadeau qu'il a laissé à toute la communauté chrétienne est peut-être ce qu'il a écrit sur la spiritualité contemplative. Bien entendu, il n'a pas inventé la spiritualité contemplative mais par ses écrits il l'a rendue accessible à des milliers de gens. Et le thème majeur qui ressort dans tous ses écrits est que, dans la contemplation, il ne s'agit pas d'abord de la prière au sens habituel ou de méthodes de prière ; la contemplation n'est pas un espace compartimenté de la vie, mais elle est destinée à embrasser à la fois chacun des aspects et l'ensemble des aspects de notre vie et de nos relations avec Dieu ; nos relations les uns avec les autres et avec l'univers créé tout entier.

Pour Thomas Merton – comme pour tout autre contemplatif avant lui – la première chose à dire au sujet de la contemplation est qu'elle est avant tout un don de Dieu, et qu'elle consiste à voir Dieu, et soi-même, et la création tout entière à un autre niveau, plus profond, de la réalité.

⁵ Extrait de. http://www.internationalunionsuperiorsgeneral.org/wp-content/uploads/2016/01/Boll-144_fra.pdf sur le site de l'Union Internationale des Supérieures Générales. Le texte de J Dunne est une adaptation d'une conférence donnée en anglais lors des rassemblements régionaux des Provinces écossaise et irlandaise de la Société du Sacré Cœur à Dublin (Irlande), à Kilgraston et Édimbourg (Écosse) en mars 2010.

Comme le fait remarquer William Shannon⁶, la contemplation est plus que l'exercice de la prière proprement dite ; il montre que pour Merton elle comprend l'expérience de trois choses liées entre elles :

- LA RECHERCHE DE DIEU,
- LA CONNAISSANCE DE SOI
- et L'APPRENTISSAGE DE NOTRE RELATION AU MONDE.

La recherche de Dieu

Quand Merton parle de la recherche de Dieu, il la décrit comme une recherche totalement différente de toute autre recherche que nous puissions entreprendre dans la vie. Le plus profond c'est qu'elle ne consiste pas à chercher quelque chose qui n'est pas encore là.

Une fois, on demanda à Merton: « *Quelle est la meilleure manière d'aider les gens à parvenir à l'union avec Dieu ?* »

et sa réponse fut : « *Nous devons leur dire surtout qu'ils sont déjà unis à Dieu. La prière contemplative est l'arrivée à la conscience de ce qui est déjà là.* »⁷

La contemplation est donc une prise conscience de ce qui est déjà là, et ce qui est déjà là c'est notre union avec Dieu au plus profond de notre être. Et quand il parle de l'expérience qu'est la quête de Dieu, Merton nous demande souvent de réfléchir pour savoir quel Dieu nous cherchons. La route vers la contemplation de Dieu est « *jonchée d'idoles déchues, de fausses images que nous nous sommes créées* ». Toutes ces idoles doivent disparaître, et même toutes les images saintes que nous avons dans nos esprits. Merton parle d'« *une purification du sanctuaire, afin qu'aucun objet gravé ne puisse occuper un espace que Dieu a commandé de laisser vide.* » (Cf. *Semences de contemplation*, p. 18)

En d'autres termes, après avoir lâché tout ce qui tenait la place de Dieu, le contemplatif est capable de faire l'expérience de Dieu, non dans les paroles et les images créées mais « dans le silence de l'individualité toute saturée de divin ». Dans la contemplation, « ce n'est pas nous qui amenons Dieu à notre niveau, mais c'est Dieu qui nous élève au niveau du divin. »

La connaissance de notre vrai 'moi'

Pour Merton, l'expérience de la réalité de Dieu dans la contemplation permet, comme il dit, « *de s'éveiller à la réalité du moi* »... « *de s'éveiller au Réel à l'intérieur de tout ce qui est réel.* » Et la seule chose réelle est « *ce quelque chose de Dieu* » qui est présent dans tout le créé. C'est pourquoi, il décrit la contemplation non seulement comme la recherche de Dieu, mais la découverte de mon vrai moi en Dieu.

Il nous apprend que : « Dans la contemplation, dès lors que nous abandonnons tous les mots et les concepts comme manière d'entrer en contact avec Dieu nous entrons dans le silence de Dieu lui-même, présent au plus profond de notre être. Et là, nous découvrons en Dieu une relation si directe que nous découvrons notre vrai moi en Dieu. » (Shanon)

L'apprentissage de notre relation au monde

Quand nous trouvons Dieu dans la contemplation, nous trouvons aussi le reste de la réalité, spécialement nos frères et sœurs humains. L'idée de Merton est que nous les découvrons

⁶ Shannon, WH., Bochen, C., O'Connell PF. *The Thomas Merton Encyclopedia* (2002) Orbis Books p. 81-84.

⁷ Notes de retraite donnée par Merton à des supérieures de sœurs contemplatives - Gethsémani 1967. Collection de Sr Thérèse Lentfoehr

comme dit Shannon, « non comme une masse sans visage mais individuellement, comme des personnes dont chacune est distincte et unique aux yeux de Dieu, sans qu'elles soient cependant séparées de Dieu ou même les unes des autres. Dieu est le champ caché de l'amour, pour tous les êtres humains, et lorsque nous prenons conscience que nous dépendons complètement de Lui et que toute réalité dépend de Lui, nous éprouvons un sentiment d'interdépendance avec tout le peuple de Dieu et aussi le sentiment de notre responsabilité à leur égard. »

Ainsi, pour Merton la vraie contemplation augmente notre sens et notre souci de justice sociale, en même temps que notre préoccupation écologique pour toutes les choses bonnes de la création que Dieu nous a données.

Pour Thomas Merton, la conséquence de la vraie contemplation, de la véritable union avec Dieu dans la prière était par-dessus tout la compassion - compassion pour chaque être humain, unique. La plupart d'entre nous connaissons l'expérience que fit Merton, et dont on a souvent parlé comme « le miracle de Louisville » ou l'expérience de « Fourth and Walnut ». [...Cf. au II – 1° du présent dossier]

Ce qui au début avait été un éloignement du monde – la *fuga mundi* - avait bouclé la boucle. Au lieu du traditionnel « quitter le monde » et du traditionnel « mépris du monde » avec tous ses pièges et ses tentations (le fameux *contemptus mundi* de la vie monastique), Merton commença à s'embarquer pour un voyage spirituel vers le monde et sa beauté et vers l'humanité, dans un esprit de compassion surtout. Comme nous le savons, il commença à s'engager pour les plus grandes questions de l'heure, en particulier le racisme, la violence et la non-violence, la paix et la guerre. En d'autres termes, il vit que le véritable fruit de la contemplation était comme le dit notre thème, « une vie de justice, de paix et de sollicitude pour la création. »

J'ai déjà fait allusion à la réconciliation des contraires, ou tout au moins des contraires apparents. Cette profonde intuition de Merton à propos de la relation entre vie contemplative et vie de justice de paix et de sollicitude pour tout le créé, représente pour moi une véritable réconciliation entre vie active et vie contemplative. Et pas seulement une réconciliation mais une vraie intégration dans la totalité de ces deux mouvements – le mouvement vers l'intérieur, vers une profonde conscience de la présence de Dieu et un mouvement vers l'extérieur, vers Sa création.

5) Jacques Scheuer. Extraits de "Un moine rencontre les spiritualités de l'Asie"

Jacques Scheuer, jésuite, est l'un des responsables des Voies de l'Orient à Bruxelles. Il était ami de Jacques Breton. Il a enseigné l'histoire religieuse et la philosophie de l'Asie à l'Université Catholique de Louvain et donne encore des cours et des conférences. Il a écrit *Thomas Merton : un veilleur à l'écoute de l'Orient*, Namur, Lessius, 2015, 115 p., 14 €. Voici des extraits d'un article écrit avant le livre (https://www.vies-consacrees.be/IMG/pdf/emcjsx_2015-2_scheuer.pdf)

Sagesses de l'Inde et de la Chine

Si Thomas Merton, dans ses lectures, dans sa correspondance et même dans ses publications, fait preuve d'une large ouverture à toutes sortes de phénomènes religieux et de traditions spirituelles, ce sont surtout la sagesse chinoise du taoïsme et plus encore l'école Zen du bouddhisme qui retiendront longtemps son attention et inspireront sa propre vie intérieure. L'hindouisme est relativement peu présent, à l'exception de la figure de Gandhi, dont il retient

le message de non-violence et en qui il reconnaît un modèle dans l'art de conjoindre vie contemplative et engagement dans la société. Pour Gandhi, observe Merton, la non-violence n'est pas un moyen d'action efficace, mais un fruit de l'expérience intérieure : « l'esprit de non-violence naquit en lui de *l'accomplissement intérieur de l'unité spirituelle* », il est « *...le fruit de l'unité intérieure déjà réalisée*⁸ ».

Le taoïsme de l'Antiquité chinoise et en particulier les écrits de Tchouang-tseu (ou Zhuangzi) ont marqué Merton de manière plus profonde et durable, en dépit (ou à cause ?) de leur caractère mystérieux et déroutant pour le lecteur occidental — et peut-être pour tout lecteur. Merton, qui a longtemps ferraillé avec ses supérieurs pour obtenir de mener une vie semi-érémite reconnaît dans ce sage antique « *un reclus chinois qui partage le climat et la paix de son propre genre de solitude* » (*Zen Tao et Nirvâna* p.147). S'il se plonge dans ces textes, c'est de manière gratuite, sans arrière-pensée ni calcul. Pas de subtilité apologétique dans laquelle « *des lapins chrétiens sortiront par magie d'un chapeau taoïste* », mais plutôt la découverte de quelque chose d'universel : « *Un certain goût de la simplicité, de l'humilité, de l'effacement, du silence et, en général, un refus de prendre au sérieux l'agressivité, l'ambition, l'esbroufe et la suffisance que l'on doit déployer pour faire son chemin dans la société* » (ZTN 147-148). Merton est tenté de reconnaître dans l'idéal taoïste le « *climat originel du paradis dans lequel il n'y avait aucune différenciation, dans lequel l'homme était absolument simple, inconscient de lui-même, vivait en paix avec lui-même, avec le Tao la [Voie] et avec toutes les autres créatures* » (ZTN 162-3). Mais sommes-nous encore dans le jardin d'Eden ? Retrouver cette simplicité première suppose désormais « *une transformation totale, un changement de cœur que le christianisme appellerait une métanoïa*⁹ ». Comment reconnaître et accueillir en nous cette présence sans céder à une passivité trompeuse ? Et comment agir sans céder à l'agitation, au volontarisme ? L'art taoïste du "non-agir" est un chemin de crête, une merveille d'équilibre. Dans une lettre de 1961, Merton confiera : « *J'oriente ma vie ou je permets qu'elle s'oriente dans la direction où je n'écrirai plus de livres, je n'écrirai rien qui ne s'écrive de soi-même, de façon non systématique, spontanée... rien qui ne se puisse écrire de la main droite sans que la main gauche le sache. J'ai 46 ans et le temps est venu... de commencer à détricoter le soi social extérieur, de le quitter pour entrer dans la joie de la vacuité*¹⁰ ».

Pères du désert et Patriarches Zen

À partir de la fin des années 1950, sinon plus tôt, c'est cependant le bouddhisme Zen qui retient davantage l'attention de Merton. Cette école, connue en Chine sous le nom de Chan, porte d'ailleurs la marque de profondes influences du taoïsme.

Le voisinage de ce dernier, explique Merton, « *transforma le bouddhisme indien hautement spéculatif en ce bouddhisme humoristique, iconoclaste et totalement pratique qui devait fleurir en Chine et au Japon dans les diverses écoles du Zen* » (ZTN 149). Une rencontre se révéla décisive pour Merton. Ayant traduit et introduit un choix de sentences (« apophtegmes ») des Pères du désert, il note une « *ressemblance remarquable* » avec des anecdotes et des bouts de dialogue véhiculés par la tradition du Chan ou Zen. Il décide alors — nous sommes au printemps 1959 — d'envoyer une sélection de ces petits textes à D.T. Suzuki, un bouddhiste

⁸ Th. MERTON (éd.), *Gandhi on Non-Violence*, New York, New Directions, 1965, p. 6.

⁹ Th. MERTON, *Mystique et Zen*, Paris, Cerf, 1972, p. 71.

¹⁰ ID., *The Hidden Ground of Love*, New York, Farrar, Straus, Giroux, 1985, p. 132.

laïc japonais dont les livres ont beaucoup contribué à la découverte du Zen par l'Occident et dont un essai récent esquissait un parallèle avec Maître Eckhart.

La lettre de Thomas manifeste déjà une belle connaissance et fort probablement une pratique assidue de la méditation dans l'esprit du Zen, bien qu'il ne puisse vraiment s'expliquer là-dessus : « *Tout ce que je sais, c'est que... je ressens un accord profond et intime. À chaque fois, à la lecture de vos pages, quelque chose en moi dit "C'est cela !" Ne me demandez pas ce que c'est. Je ne ressens aucun désir de l'expliquer à personne, ni de le justifier aux yeux de quiconque, ni de l'analyser pour moi-même. J'ai ma propre façon de marcher et, pour une raison ou une autre, où que j'aille, le Zen est là, en plein milieu. [...] Je dirai simplement qu'il me semble que le Zen est l'atmosphère même des évangiles : les évangiles en sont pleins. C'est le climat qui convient à un moine, peu importe quelle sorte de moine. Si je ne pouvais respirer le Zen, je mourrais probablement d'asphyxie spirituelle. Mais je ne sais toujours pas ce que c'est. Peu importe. L'air non plus, je ne sais pas ce que c'est¹¹.* »

Si Thomas contacte Suzuki, alors âgé de 88 ans, c'est pour lui demander une préface à son recueil des *Pères du désert*. Le projet n'aboutira pas, les supérieurs de Merton estimant qu'il ne convient pas qu'un tel livre soit préfacé par un auteur non chrétien. Mais les deux hommes échangeront une correspondance qui contient des réflexions approfondies sur Zen et Christianisme : sous le titre « Sagesse et vacuité », elle paraîtra dans *Zen, Tao et Nirvâna* (p. 105-145). Il ne saurait être question de suivre ici le fil d'un échange dense, intense et parfois technique¹². Sur quelques points, il apparaît que les correspondants ne se comprennent pas parfaitement ; sur d'autres, ils expriment des réserves ou des nuances. Dans l'ensemble cependant, par-delà les différences de culture et de doctrine, ils reconnaissent avec joie des convergences.

Vacuité bouddhique et pauvreté évangélique

Ainsi Suzuki esquisse-t-il un parallèle entre la vacuité bouddhique et la pauvreté évangélique, tel que celle-ci est interprétée en particulier dans le commentaire de Maître Eckhart sur la béatitude des pauvres en esprit : *l'homme vraiment pauvre n'a besoin de rien, ne sait rien, n'a rien*. S'émerveillant de ce qu'Eckhart définisse la pauvreté par le non-savoir, Suzuki s'interroge : comment faire entendre ce message à l'homme de la modernité industrielle, l'homme de l'accumulation des avoirs et des savoirs ? En d'autres termes, repris également par Merton, comment retrouver l'Innocence, le Paradis, « l'état dans lequel l'homme fut originellement créé pour vivre sur terre » ?

Merton, tout en évoquant à ce propos le thème patristique de la pureté du cœur, se demande cependant si la vacuité bouddhique est compatible avec le sens chrétien de la personne. Le Royaume, la résurrection, la nouvelle création : voilà ce qui lui semble manquer dans le bouddhisme. Dans sa réponse, Suzuki estime que « la vacuité du Père Merton, quand il emploie ce terme, ne va pas assez loin ni assez profond, je le crains ». Thomas conclut de son côté : « *Il y a bien des différences de doctrine entre les deux religions, mais je suis profondément heureux de voir, dans ce dialogue avec D. Suzuki, que, grâce à ses intuitions pénétrantes de la pensée mystique occidentale, nous pouvons si aisément et si agréablement communiquer l'un avec*

¹¹ *Ibid.*, p. 561.

¹² Un examen plus précis de ces textes et de quelques autres fait l'objet du petit livre de J. Scheuer aux éditions Lessius 2015 : *Thomas Merton : un veilleur à l'écoute de l'Orient*.

l'autre au niveau le plus profond et le plus important. J'éprouve, en lui parlant, le sentiment de parler à un "concitoyen", à quelqu'un qui... vit dans un climat spirituel commun » (ZTN 145).

En dépit de la richesse de cet échange, Merton se reprochera, une dizaine d'années plus tard, d'avoir trop sacrifié à une discussion théorique : « *Toute tentative de traiter le Zen dans un langage théologique ne peut que faire passer à côté de la question. Si je laisse ces remarques à leur place, c'est à titre d'exemple, de façon à montrer comment il ne faut pas approcher le Zen » (ZTN 170). Dans sa préface à un livre de son ami chinois John Wu, Merton ira jusqu'à écrire : « *On ne peut guère mettre le christianisme et le Zen côte à côte pour les comparer. Ce serait à peu près comme de vouloir comparer les mathématiques et le tennis » (ZTN 56). Deux registres distincts donc, entre lesquels il ne saurait y avoir de conflit. C'est que le Zen « n'enseigne rien », mais renvoie sans cesse à l'expérience directe du réel, de la vie. L'Occidental, le théologien chrétien, risquent de dériver de l'expérience vers l'explication, vers le commentaire bavard. Dans la mesure où une comparaison est possible, elle devrait porter sur deux expériences plutôt que deux théologies. Mais peut-on dissocier ces deux versants ? Un demi-siècle plus tard, le débat est toujours en cours...**

Du point de vue du cheminement spirituel et des critères de son authenticité, Merton entend surtout rappeler « *le paradoxe qui veut que, dès qu'il y a quelqu'un là pour avoir une expérience transcendante, l'"expérience" est faussée et devient en fait impossible » (ZTN 94). Le Zen est, « *en un certain sens, "vide". Mais il peut briller dans tel ou tel système, religieux ou irréligieux, tout comme la lumière peut briller dans un verre qui est bleu, vert, rouge ou jaune. Si le Zen a une préférence, ce serait pour un verre pur, sans couleur, du "simple verre" » (ZTN 26). Cette insistance sur la pratique et l'expérience, nous la retrouverons dans le voyage que Thomas entreprendra en Asie, sans que disparaissent pour autant les questionnements de nature plus doctrinale.[...]**

Apprendre de l'Asie, en Asie

À chaque étape (du voyage en Asie de 1968), la réputation de Merton lui permet de rencontrer des personnalités significatives du monde culturel et religieux. Il s'efforce cependant d'échapper aux pièges du périple touristique ou du voyage de l'écrivain préoccupé de ramener la matière d'un bon livre. Conscient que ses hôtes risquent de ne pas percevoir clairement son véritable objectif, il se montre soucieux d'établir les échanges au niveau proprement spirituel qu'il souhaite.

Après une brève escale à Bangkok, Merton se rend à Calcutta pour le congrès interreligieux organisé par le *Temple of Under-standing*. Intitulée « L'expérience monastique et le dialogue entre l'Orient et l'Occident », sa communication exprime bien l'esprit dans lequel il aborde son séjour asiatique. Entre traditions contemplatives, un « *contact profond est réellement possible* », un « *dialogue en profondeur, à la racine même de l'expérience humaine et monastique* ». S'il a quitté son monastère en Occident, ce n'est pas, précise Merton, « *en tant qu'universitaire ni même en tant qu'écrivain (il se trouve que je suis les deux)...*, mais comme un pèlerin désireux de boire à d'anciennes sources de sagesse et d'expérience monastiques. Je ne cherche pas seulement à en savoir davantage, ... je cherche à devenir moi-même un meilleur moine, un moine plus illuminé » (JA 258-9).

L'objectif commande aussi la méthode. De tels échanges spirituels doivent se dérouler dans un contexte et un climat monastiques : « *tranquillité, sobriété, pondération, respect, méditation et paix monacale. Je suis convaincu qu'une atmosphère "orientale" de patience et d'attente*

sans hâte doit prendre le pas sur la passion occidentale impatiente d'obtenir des résultats immédiats et visibles. C'est la raison pour laquelle je crois qu'il est primordial que des Occidentaux comme moi apprennent ce qu'ils peuvent de l'Asie, en Asie » (JA 259).

Au-delà du partage de connaissances et de pratiques, au-delà même des différences doctrinales, une véritable communion peut s'établir « *dans le silence d'une expérience ultime* » que favorisent la rencontre et l'échange de paroles. Une telle communion ne représente pas un « *syncrétisme facile* ». Il faut au contraire « *un respect scrupuleux des grandes divergences* » : « *À partir du moment où on ne se comprend plus ou que l'on n'est plus d'accord, il faut en prendre acte et s'arrêter là, sans entrer dans un débat inutile. Il existe des différences dont on ne peut discuter, et c'est une tentation inutile et insensée que d'essayer d'en débattre. Laissons-les telles quelles jusqu'à ce que la compréhension se soit élargie* » (JA 263).

Tel est du moins le texte que Merton avait préparé. Sur place, improvisant peut-être, il ouvre des perspectives moins convenues. Devant cette assemblée monastique interreligieuse, il élargit considérablement la définition du « moine » : « *Je parle d'une catégorie très étrange de personnes, qui se trouvent en marge de la société, parce que le moine dans le monde moderne n'est plus quelqu'un de bien établi, ayant une place reconnue dans la société. [...] C'est un marginal qui se retire délibérément de la société dans l'intention d'approfondir l'expérience humaine fondamentale... Me voici donc parmi vous comme le porte-parole des hippies, des poètes, et de tous ceux qui explorent toutes sortes de voies* » (JA, app. II, 251-252).

Nous sommes en 1968. Merton, toujours prompt à humer l'air du temps, se contente-t-il de surfer sur la vague contestataire ? Sa réflexion porte bien plus loin et demeure actuelle : « *Le marginal, le moine, le réfugié, le prisonnier, vivent tous dans la présence de la mort, qui questionne le sens de la vie. [...] La tâche du moine, du marginal, du méditant ou du poète est d'aller au-delà de la mort dans cette vie même... afin de devenir un témoin de la vie* » (JA 252).

Revenant alors sur le thème de la communion, il conclut : « *Non que nous découvrons une nouvelle unité. Nous découvrons une unité antérieure, très ancienne. Mes chers frères, nous ne faisons déjà qu'un, même si nous imaginons qu'il en va autrement. Ce qu'il nous faut recouvrer, c'est notre unité originelle. Il nous faut devenir ce que nous sommes déjà* » (JA 254). [...]

II – Extraits de livres de Thomas Merton

1) Extraits de *Réflexions d'un spectateur coupable* (journal de T M).

La "religion" – dans le sens d'une chose qui émane de la nature humaine et tend vers Dieu – ne transforme ni ne sauve vraiment l'homme, mais le place dans des relations fausses avec la Divinité ; car une religion qui naît de l'homme n'est rien que ce que désire celui-ci. L'homme veut [par une sorte de pouvoir magique] devenir pieux, saint, doux, pur, etc. C'est en lui, non en Dieu que viennent aboutir ses désirs. Cette religion n'est rien de plus que celle des hommes qui veulent vivre en s'approuvant, car ils sentent que, s'ils sont en paix avec eux-mêmes, Dieu l'est également. Combien de chrétiens croient que le christianisme n'est rien de plus ?

a) La parole de Dieu

Toute parole qui vient de Dieu est nouvelle ! Mais notre conception de la nouveauté, celle des journaux, pourrait nous inciter à croire que toute parole *sauf* celle qui vient de Dieu est nouvelle. Comme si ce qui vient de Dieu doit être tellement invariable, déterminé, rigide dans sa forme immuable que ce ne peut jamais être une chose neuve, imprévisible, étonnante, effrayante. Si la révélation ne comporte ni danger, ni peur, ni provocation, si ce n'est pas une Parole qui crée des univers et des êtres nouveaux, si elle n'engendre pas une nouvelle créature, notre moi nouveau, alors la religion est morte et Dieu est mort... Ceux qui prêchent l'Évangile comme s'il n'était pas, ne pouvait pas être, ne serait jamais plus une « nouvelle », proclament à leur façon, d'une façon beaucoup plus terrible que Nietzsche, que « Dieu est mort ».

b) "Le paradis nous entoure" (p. 149-150)

La vallée s'éveille... À deux heures quinze du matin, on n'entend pas un bruit sauf au monastère : la cloche sonne, l'office commence. Au-dehors, rien, sauf peut-être le "Om" d'une grenouille dans la crique ou la mare de l'hôtellerie. Certaines nuits, elle est absente ; son "Om" ne trouble pas le silence. Le cri mystérieux et ininterrompu de l'engoulevent commence vers trois heures ces matins-là. [...]

Les premiers pépiements des oiseaux de jour marquent le "point vierge" de l'aube sous un ciel qui n'a encore aucune véritable lumière, un moment de crainte et d'inexprimable innocence, quand le Père, dans un silence parfait, ouvre leurs yeux. [...]

L'instant le plus merveilleux du jour se produit lorsque la création, en son innocence, demande la permission d'"être" comme au premier matin. Toute sagesse cherche à se retrouver et à se manifester en cet instant doux et aveugle. La sagesse humaine n'y parvient pas, car nous sommes tombés dans une autonomie qui nous empêche de demander la permission de qui que ce soit. Nous faisons face à nos matins en hommes ayant un but indomptable [...]

Les oiseaux ne chantent pas l'heure, mais le point vierge entre les ténèbres et la lumière, le non-être et l'être. [...] C'est un secret inexplicable : le paradis nous entoure et nous ne le comprenons pas. Il est grand ouvert. Il n'y a plus d'épée menaçante, mais nous l'ignorons [...] Le diacre de l'aube [l'oiseau] crie "Sagesse !" mais nous ne faisons pas attention à lui. »

c) Le point vierge. Expérience à Louisville (p. 178-179)¹³

T. Merton emprunte l'expression "le point vierge" à Louis Massignon, et à travers lui, à Al-Hallâj. Il avait rencontré cette expression dans l'article de L. Massignon intitulé "Foucauld au désert : devant le Dieu d'Abraham, Agar et Ismaël"¹⁴, article que celui-ci lui avait envoyé. Dans la lettre du 20 juillet 1960 à L. Massignon, T. Merton en parle : « Louis, un point me frappe et me touche par-dessus tout. C'est l'idée du "*point vierge où le désespoir cerne le cœur de l'étranger*". Quelle fine analyse et combien vraie. À notre tour, nous devons atteindre ce même point vierge dans une sorte de désespoir quant à l'hypocrisie de notre propre monde » (*Witness of Freedom*, p. 278)

Ensuite T. Merton utilise cette expression dans plusieurs passages de son journal [*voir au a) précédent*], surtout en 1966 où il reparle de l'expérience vécue le 18 mars 1958, lorsqu'au coin d'une rue de Louisville, il réalisa qu'il aimait tous les gens autour de lui.

¹³ Sur http://www.invalumen.org/uploads/3/7/5/4/37541063/thomas_merton_fourth_and_walnut.pdf le passage mis ici figure en anglais, la traduction n'est pas en tous points celle du livre paru en français en 1970. Une plaque commémorative de cette événement a été mise à Louisville.

¹⁴ Louis Massignon, 1963. *Opera minora*, Beyrouth, Dar-el-Maaref, t. 3, pp. 772-784

À Louisville, au coin de Fourth et de Walnut Streets, au centre du quartier commercial, j'ai été tout à coup écrasé par le sentiment que j'aimais tous ces gens, qu'ils m'appartenaient comme je leur appartenais et que, bien que nous fussions totalement étrangers, nous étions proches les uns des autres. C'est comme si je m'étais réveillé après un rêve d'isolement, isolement faux dans un monde spécial, celui du renoncement et de la prétendue sainteté. L'illusion d'une vie simple et séparée n'est qu'un rêve. Non que je doute de la réalité de ma vocation ; mais l'idée de "séparation du monde" que nous entretenons au monastère se présente trop facilement comme une illusion totale : celle que nos vœux nous transforment en une autre espèce d'êtres, de pseudo-anges, des "hommes spirituels", "intérieurs", etc.

Ces valeurs traditionnelles sont certainement très réelles, mais leur réalité n'appartient pas à un ordre étranger à la vie quotidienne dans un monde contingent et ne permet pas aux religieux de mépriser ceux qui vivent dans le monde ; bien qu'en dehors du monde, nous sommes dans le même univers que les autres, celui de la bombe atomique, de la haine raciale, de la technologie, de la publicité, des grosses affaires, de la révolution et du reste. Notre attitude envers toutes ces choses est différente parce que nous appartenons à Dieu. Mais tous les autres aussi. Il se trouve seulement que nous en sommes conscients, et que nous avons transformé cette conscience en profession. Mais que cela nous permette de nous juger différents ou même meilleurs que les autres est une idée absurde.

Cette impression d'être délivré d'une différence illusoire me fut un tel soulagement et une telle joie que j'éclatais presque de rire tout haut. Je suppose que mon bonheur aurait pu s'exprimer ainsi : « Dieu merci, Dieu merci, je suis comme les autres, je ne suis qu'un homme parmi d'autres... » Penser que depuis seize ou dix-sept ans j'avais pris au sérieux cette pure illusion qui est implicite dans tant de nos conceptions monastiques. [...]

C'était comme si soudain je voyais la beauté secrète de tous ces murs, la profondeur de ces cœurs où ni le péché ni le désir ni l'auto-conscience ne peuvent atteindre, le noyau de leur réalité, la personne que chacun est aux yeux de Dieu.

Si seulement ils pouvaient tous se voir eux-mêmes comme ils *sont* réellement. Si seulement nous pouvions nous voir les uns les autres constamment de cette façon. Il n'y aurait plus de guerre, ni de haine, ni de cruauté, ni de cupidité... Mais cela ne peut être vu, seulement cru et "saisi" par un don particulier.

De nouveau l'expression "*point vierge*" (intraduisible¹⁵) revient sous ma plume.

Au centre de notre être il y a un point de néant qui n'est pas touché par le péché ni par l'illusion, un point de vérité pure, un point ou une étincelle qui appartient totalement à Dieu, qui n'est jamais à notre disposition, d'où Dieu dispose de nos vies, qui est inaccessible aux fantaisies de notre propre mental ou aux brutalités de notre volonté. Ce petit point de néant et de pauvreté absolue est la gloire pure de Dieu en nous. C'est pour ainsi dire son nom écrit en nous, en tant que notre pauvreté, notre indigence, notre dépendance, notre filiation. C'est comme un diamant pur, brillant de la lumière invisible du ciel.

Il est en chacune et chacun et si nous pouvions le voir, nous verrions ces milliards de points se rassembler dans la brillance d'un soleil qui ferait complètement disparaître les ténèbres et la cruauté de la vie [...] Cette vision est seulement donnée. Mais la porte du ciel est partout.

¹⁵ Dans le texte original anglais, l'expression est en français : «Again, that expression, *le point vierge*, (I cannot translate it) comes in here.»

2) Trois extraits de *Zen, Tao et Nirvâna*, Éd. Fayard, 1970,

- **Laisser tomber le concept de religion (p. 23-28)**

Plus le zen est considéré comme bouddhiste, plus il peut être compris comme étant une expression de l'élan culturel et religieux de l'homme. [...] Étudié de cette manière, le zen se trouve placé dans le contexte de l'histoire chinoise et japonaise. On y voit le produit de la rencontre du bouddhisme indien spéculatif avec le taoïsme chinois pratique et même avec le confucianisme. On le voit sous le jour de la culture de la dynastie T'ang et de la doctrine de diverses "maisons". On le relie à d'autres mouvements culturels. On l'étudie dans son passage au Japon et dans son intégration à la civilisation japonaise. Et alors une grande quantité d'éléments concernant le zen en arrivent à paraître importants, voire essentiels. Le *zendô* ou salle de méditation. Les séances de *zazen*. L'étude des *kôans*. Le costume. La position du lotus. Les saluts. Les visites au *rôshi* et la technique de celui-ci pour déterminer si l'on a atteint le *kenshô* ou le *satori*, et pour vous aider à le faire.

Vu sous ce jour, le zen peut être mis en parallèle avec d'autres structures religieuses – celles, par exemple, du catholicisme, avec ses sacrements, sa liturgie, sa prière mentale (que bien des gens ne pratiquent plus), ses dévotions, ses lois, sa théologie, sa Bible ; ses cathédrales et ses couvents ; son clergé et son organisation hiérarchique ; ses conciles et ses encycliques.

Les examinant tous deux, on peut conclure qu'ils ont quelques points communs. Ils partagent certains traits culturels et religieux. Ce sont des "religions". [...] Mais si l'on examine la question d'un peu plus près, on trouve des pratiquants du zen très sérieux et compétents qui lui refusent d'abord la qualité de "religion", puis celle de secte ou d'école, pour nier en fin de compte qu'il se limite au bouddhisme et à sa structure. [...] Le zen est en dehors de toutes structures particulières et de toutes formes distinctes, et il ne leur est ni opposé ni non opposé. Il ne les nie pas plus qu'il ne les affirme ; il ne les aime pas plus qu'il ne les déteste ; il ne les rejette pas plus qu'il ne les désire. [...] Considérer le zen *simplement* et *exclusivement* sous le jour du bouddhisme zen, c'est le fausser et montrer sans nul doute qu'on ne le comprend pas le moins du monde. [...]

La raison en est, naturellement, que le bouddhisme lui-même (plus qu'aucun système religieux) est orienté au-delà de tout "isme" théologique ou philosophique. Il exige de n'être pas un système (tout en offrant, comme d'autres religions, une tentation particulière aux systématisateurs). Le véritable courant du bouddhisme va en direction d'une illumination qui est précisément une percée dans ce qui se trouve au-delà du système, au-delà des structures culturelles et sociales, et au-delà des croyances et des rites religieux (même là où il admet maintes sortes de superstructures religieuses et culturelles systématiques) – tibétaines, birmanes, japonaises, etc.).

Or, si nous réfléchissons un moment, nous nous rendons compte que, dans le christianisme aussi, tout comme dans l'islam, nous avons diverses personnes, de l'aveu général, exceptionnelles¹⁶, qui voient au-delà de l'aspect "religieux" de leur foi. Karl Barth, par

¹⁶ Divers chrétiens aujourd'hui élèvent la voix pour dire que le christianisme a fait son temps et qu'il faudrait penser que "la Voie du Christ" n'est pas une religion. Par exemple Claude Geffré, dominicain, dans un entretien : « G Jarczyk : Comment comprenez-vous l'universalité du christianisme ? C Geffré : Il s'agit de s'entendre. Là, je ferai un petit clin d'œil à Panikkar, car ce sont des choses que j'aime assez chez lui. Il y a bien des manières de parler du christianisme ; on peut parler du christianisme comme d'une religion qui a commencé il y a vingt siècles, une religion historique. À l'intérieur de cette histoire du christianisme, il y a eu une époque que l'on a appelée la chrétienté ; elle s'ouvre au début du IV^e siècle ; c'est là un certain type de christianisme, une modalité du

exemple, a protesté – dans la plus pure tradition du protestantisme – contre le fait d'appeler le christianisme une "religion", et il a nié avec véhémence que la foi chrétienne puisse être comprise tant qu'on la voit noyée dans des structures sociales et culturelles. Ces structures étaient, selon lui, complètement étrangères au christianisme, dont elles n'étaient qu'un travestissement. Dans l'islam aussi, les soufis cherchent le *fana*, extinction du moi social et culturel qui était déterminé par les formes structurales des coutumes religieuses. Cette distinction est une percée dans un royaume de liberté mystique, où le moi est perdu, puis reconstitué dans le *baga* – quelque chose comme le "nouvel homme" des mystiques chrétiens. « *Ce n'est pas moi qui vis, mais Christ qui vit en moi* », dit Paul.

Et, dans l'illumination zen, la découverte du "visage original d'avant votre naissance" est la découverte non de ce que l'on voit le Bouddha mais que l'on *est* Bouddha et que Bouddha n'est pas ce que les représentations des temples l'auraient fait supposer : car il n'y a plus d'image, et partant, rien à voir, personne pour le voir, et un Vide dans lequel aucune image n'est même concevable. [...]

Les structures de réforme culturelle existent, bien sûr. Il est impossible de s'en passer ou de les traiter comme si elles n'étaient pas. Mais il y a finalement un temps où, tel Moïse¹⁷, on voit que le buisson des formes culturelles et religieuses est soudain en feu, et nous sommes appelés à l'approcher sans sandales – et probablement aussi sans pieds. Le feu est-il autre que le Buisson ? Plus que le Buisson ? Où est-il davantage encore le Buisson que le Buisson même ?

- **La nouvelle conscience d'après T. Merton (p. 44-47)**

Dans notre évaluation de la conscience moderne, il nous faut tenir compte de l'importance toujours écrasante du *cogito* cartésien. L'homme moderne, dans la mesure où il est encore cartésien – il va naturellement beaucoup plus loin que Descartes à bien des égards – est un sujet pour qui sa propre conscience de soi en tant que "moi" qui pense, observe, mesure et estime, est absolument primordiale. C'est pour lui la seule "réalité" indubitable, et toute vérité part de là. Plus il est apte à développer sa conscience comme sujet vis-à-vis des objets, plus il peut comprendre les choses dans nos rapports avec lui et entre elles ; plus il peut manipuler ces objets à ses propres fins, mais, en même temps, plus il a tendance à s'isoler dans sa propre prison subjective, pour devenir un observateur détaché, coupé de tout dans une sorte de bulle impénétrable, séparée et transparente, qui contient la totalité de la réalité sous la forme d'une expérience purement subjective. La conscience moderne tend donc à créer cette bulle de conscience solipsiste, c'est-à-dire un moi emprisonné dans sa propre conscience, isolé et sans contact avec d'autres moi(s), dans la mesure où ceux-ci sont des "choses" plutôt que des personnes. [...]

christianisme historique qui est révolue, et il a fallu attendre pratiquement le XXe siècle pour qu'elle se termine. Et puis, il y a ce que j'appellerais volontiers, à la suite de Panikkar et aussi de certains théologiens américains, la "christianité"» (Dominique COLLIN et Claude GEFFRÉ parlent de "christianité". [Comment chacun entend-il ce mot ?](#)). Jean-Marie Martin, ancien professeur de théologie dogmatique à l'Institut Catholique de Paris parlait de "christité" et en parle encore (cf. www.lachristite.eu). Et Bernard Durel disait il y a quelques années : « Lorsque R. Panikkar propose d'aller, non pas vers un Vatican III, mais plutôt vers un Jérusalem II, n'est-ce pas une manière de suggérer que "l'heure est venue" pour l'Église de se tourner vers un autre non-méditerranéen ? »

¹⁷ « L'ange de YHWH lui apparut dans une flamme de feu, au milieu d'un buisson. Moïse regarda; et voici, le buisson était tout en feu, et le buisson ne se consumait point. Moïse dit: "Je veux me détourner pour voir quelle est cette grande vision, et pourquoi le buisson ne se consume point." YHWH vit qu'il se détournait pour voir; et Dieu l'appela du milieu du buisson, et dit: "Moïse! Moïse!" Et il répondit: "Me voici!" Dieu dit: "N'approche pas d'ici, ôte tes souliers de tes pieds, car le lieu sur lequel tu te tiens est une terre sainte." » (Exode 3, 2-5)

Le grand problème est que, pour la conscience cartésienne, l'autre est objet. Point n'est besoin de rapporter ici l'effort moderne extrêmement important pour redonner à la conscience qu'à l'homme de son prochain, un statut de "Moi-Toi". [...]

Rappelons-nous, cependant, qu'une autre conscience... est encore accessible à l'homme moderne. Elle ne procède pas du sujet pensant et conscient de soi, mais de l'Être, vu ontologiquement comme au-delà de la division sujet/objet et antérieure à elle. Sous-jacent à l'expérience subjective du moi individuel, il y a une expérience immédiate de l'Être. Celle-ci est totalement différente d'une expérience de conscience de soi. Elle est complètement inobjective. Il n'y a rien en elle de cette division et de cette aliénation qui se produisent quand le sujet prend conscience de soi comme d'un quasi-objet. La conscience de l'Être – qu'elle soit considérée positivement ou négativement, en apophase, comme dans le bouddhisme – est une expérience immédiate qui dépasse la conscience réfléchie. Ce n'est pas la "conscience de", mais la conscience pure, par laquelle le sujet en tant que tel "disparaît".

Postérieurement à cette expérience immédiate d'un fond qui dépasse l'expérience apparaît le sujet avec sa conscience de soi. Mais, comme l'ont souligné les religions orientales et le mysticisme chrétien, ce sujet conscient de soi n'est pas final ou absolu ; c'est une construction (de soi) provisoire qui n'existe, à des fins pratiques, que dans une sphère de relativité. Son existence n'a de sens que dans la mesure où elle ne devient pas fixée ou centrée sur elle-même comme but final, où elle apprend à fonctionner non comme son propre centre, mais "de Dieu" et "pour autrui". Le terme chrétien "de Dieu" implique ce que les philosophies religieuses non-théistes conçoivent comme un Centre unique hypothétique de tous les êtres, ce que T. S. Eliot nommait « le point immobile du monde tournant », mais que le bouddhisme, par exemple, ne se représente pas comme un point mais comme le Vide (et le Vide ne se représente pas du tout, bien sûr).

Bref, cette forme de conscience affecte un genre de conscience de soi totalement différent du moi pensant cartésien, qui est sa propre justification et son propre centre. Ici, l'individu a conscience de lui-même comme d'un moi-à-dissoudre dans le don de soi, dans l'amour, dans l'« abandon », dans l'ex-tase, en Dieu (il y a bien des façons de l'exprimer).

Le moi n'est pas son propre centre, et il ne décrit pas d'orbite autour de lui-même ; il est centré sur Dieu, unique centre de tous, qui est « partout et nulle part », en lequel tous se rencontrent, de qui tous procèdent. Ainsi, dès le départ, cette conscience est ordonnée pour rencontrer l'« autre », auquel elle est déjà unie de toute façon « en Dieu ».

L'intuition métaphysique de l'Être est une intuition d'un *terrain d'ouverture* ; en fait, d'une sorte d'ouverture ontologique, et une générosité infinie qui se communique à tout ce qui est. « Le bien est diffusif de lui-même », ou « Dieu est amour ». L'ouverture n'est pas une chose qui s'acquiert, mais un don radical qui a été perdu et qui doit être recouvré (bien qu'il soit toujours "là" en principe dans les racines de notre être créé). C'est là un langage plus ou moins métaphysique, mais il y a aussi une façon non métaphysique d'exposer la chose. Dieu n'est pas considéré comme Immanent ou Transcendant, mais comme une grâce et une présence, et ainsi ni comme un "Centre" imaginé quelque part "là dehors" ni "à l'intérieur de nous-mêmes". Il n'est pas rencontré en tant qu'Être, mais en tant que Liberté et Amour. Je dirais dès l'abord que l'important n'est pas d'opposer cette conception gracieuse et prophétique à l'idée métaphysique et mystique d'union avec Dieu, mais de montrer en quoi les deux idées cherchent vraiment à exprimer le même genre de conscience, ou au moins à l'approcher de façon différente.

- **La pauvreté et le don, c'est D. T. Suzuki qui écrit ici (p. 114 et 118):**

Le concept métaphysique de la Vacuité peut se traduire en termes d'économie par la pauvreté ; être pauvre, ne rien posséder : « Heureux les pauvres en esprit. » Eckhart donne la définition suivante : « C'est un homme pauvre qui n'a besoin de rien, qui ne sait rien et qui n'a rien » (cf. Blakney, p. 227). Cela est possible quand un homme est vide de « soi-même et de toutes choses », quand l'esprit est totalement purifié de la Connaissance ou de l'Ignorance que nous possédons après la perte de l'Innocence. Autrement dit, recouvrer l'Innocence est être pauvre. Il est frappant et assez étrange qu'Eckhart représente un homme pauvre comme ne sachant rien. Cette assertion est d'une grande portée. La Connaissance commence quand l'esprit est rempli de toutes sortes de pensées entachées, dont la pire est celle du « moi ». Car tous les maux, toutes les pollutions partent de notre attachement à ce moi. Comme diraient les bouddhistes, la réalisation de la Vacuité n'est ni plus ni moins que de se pénétrer de la non-existence d'un moi substantiel.

C'est la plus grande pierre d'achoppement de notre discipline spirituelle, qui, en réalité, consiste non pas à se débarrasser du moi, mais à bien se rendre compte qu'il n'y a pas, dès le départ, de semblable existence. Cette prise de conscience signifie être "pauvre" en esprit. "Être pauvre" ne signifie pas "devenir pauvre" ; "être pauvre" signifie n'être, dès le début, en possession de rien et non pas se démunir de ce que l'on a. Rien à gagner, rien à perdre ; rien à donner, rien à prendre ; être simplement tel quel, et pourtant être riche de possibilités inépuisables — c'est là être "pauvre" au sens le plus propre et le plus caractéristique du mot, et c'est ce que nous disent toutes les expériences religieuses. N'être absolument rien, c'est être tout. Quand on est en possession de quelque chose, ce quelque chose empêchera toutes autres choses d'entrer. [...]

Dâna, le don ne signifie pas donner simplement par charité ou autrement quelque chose de matériel que l'on possède, comme on l'entend généralement quand on parle de "donner". Il signifie tout ce qui sort de soi : disséminer la connaissance, aider les gens qui ont des difficultés de tout ordre, créer des arts, promouvoir l'industrie ou le bien-être social, sacrifier sa vie pour une bonne cause, etc. Mais cela, si noble que ce soit, diront les philosophes bouddhistes, ne suffit pas tant qu'un homme conserve l'idée de donner en un sens ou un autre. Le don authentique consiste à ne nourrir aucunement la pensée que quelque chose sort de vos mains pour être reçu par quelqu'un d'autre ; c'est-à-dire que dans le don il ne doit y avoir aucune pensée d'une personne qui donne ou d'une personne qui reçoit, non plus que de quelque chose qui fait l'objet de cette opération.

3) Nous formons tous un seul homme (*Semences de contemplation*, Ed. du Seuil, 1963, p.54-56)

L'un des paradoxes de la vie mystique est qu'un homme ne peut pénétrer au plus profond de lui-même, et de là, en Dieu, s'il ne sort pas entièrement de lui en se dépouillant pour se donner aux autres dans la pureté d'un amour désintéressé.

Aussi l'une des pires illusions de la vie contemplative serait-elle d'essayer de trouver Dieu en se repliant sur soi-même, en écartant toutes les réalités extérieures à force de concentration et d'efforts de volonté, pour se séparer du monde et des autres en rentrant en soi-même comme une tortue.

Heureusement, la plupart de ceux qui s'y efforcent ne réussissent pas. Car l'autosuggestion est exactement le contraire de la contemplation. Nous entrons en possession de Dieu lorsqu'Il imprègne de Sa lumière et de Son feu infinis toutes nos facultés. Nous ne Le « possédons » que lorsqu'Il prend entièrement possession de nous. Mais anesthésier notre esprit et le couper de tout ce qui vit ne fait que nous engourdir. Or, comment le feu pourrait-il enflammer ce qui est gelé ?

Plus je m'identifie à Dieu, plus je m'identifierai à tous ceux qui se sont identifiés à Lui. Son amour vivra en nous tous. Son Esprit sera notre Vie, notre seule Vie à tous en même temps que la Vie de Dieu.

Et nous nous aimerons les uns les autres, et nous aimerons Dieu de l'amour même dont Il S'aime, et dont Il nous aime. Cet amour, c'est Dieu Lui-même.

Le Christ a prié afin que tous les hommes fussent unis comme Il l'est avec Son Père, dans l'unité du Saint-Esprit. Aussi lorsque nous devenons ce que nous sommes destinés à être, nous nous apercevons non seulement que nous aimons parfaitement notre prochain, mais que nous vivons tous dans le Christ et le Christ en nous, formant tous Un seul Christ. Nous voyons que c'est Lui qui aime en nous.

La vie contemplative parfaite n'est pas un paradis d'individus séparés dont chacun possède sa vision personnelle de Dieu ; c'est un océan d'amour qui déferle à travers le Corps Unique de tous les élus, des anges et des saints. Leur contemplation serait incomplète si elle n'était pas partagée, ou si elle ne l'était pas avec toutes les âmes, avec des esprits moins capables de vision et de joie... [...]

Il en est d'ailleurs ainsi sur terre, mais obscurément, nous ne pouvons ici-bas comprendre cette unité et en jouir, sinon dans la nuit de la foi.

Mais sur terre même, plus nous sommes unis à Dieu, plus nous sommes unis les uns aux autres, et plus nous profitons, dans le silence de la contemplation, de la présence profonde, enrichissante et infinie non seulement de Dieu mais des hommes. Le contemplatif n'est pas seul avec lui-même ; il est seulement délivré de son moi extérieur et égoïste par l'humilité et la pureté de cœur – aussi rien ne l'empêche plus d'aimer ses frères avec simplicité et humilité.

Plus nous sommes seuls avec Dieu, plus nous sommes les uns avec les autres, dans l'obscurité, mais en foule. Et plus nous nous rapprochons les uns des autres dans nos travaux, nos activités et nos échanges, conformément à la volonté et à l'amour de Dieu, plus nous sommes multipliés en lui, sans cesser d'être seuls.

Plus nous sommes seuls, plus nous sommes ensemble. [...]

L'amour vient de Dieu et nous ramène à Dieu pour retourner à Lui pour nous et nous porter tous vers Lui sur le flot de Sa miséricorde infinie.

4) La vraie catholicité. (Extrait d'une lettre à un professeur d'humanités)

(Semences de destruction, Albin Michel, 1965, p. 129-130)

Il est, certes, très important de comprendre que la culture chrétienne pose une question et constitue un problème. Nous sommes trop souvent convaincus que tout est évident, que nous savons toutes les réponses, que les autres sont méchants ou ignorants, et qu'il suffit qu'on nous écoute et qu'on soit de notre avis sur tout, depuis la foi jusqu'à la manière de se tenir à table et aux questions artistiques, pour que le monde soit en paix.

Je sens... que cette attitude est la pire et la plus absurde que nous puissions assumer. Elle suppose que la "chrétienté" est, de nos jours, aussi réelle qu'elle l'était au XIII^e siècle ou après le Concile de Trente, et que la culture catholique est l'apanage de ceux qui sont manifestement et agressivement catholiques dans le sens américain du terme. Nous ne voyons pas que nous en sommes arrivés à mener une vie remplie de contradictions. Le catholique qui est le spécimen agressif d'une culture de ghetto catholique, borné, rigide, rempli de préjugés, négatif, est justement un non-catholique, au moins du point de vue de la culture. Il peut même être inconsciemment anti-catholique du point de vue religieux, à certains égards. [...]

J'admets, naturellement, ce que tous ceux qui ont des yeux et des oreilles ne peuvent s'empêcher d'admettre : que la chrétienté médiévale a cessé d'exister et que nous vivons *bel et bien* dans l'ère post-chrétienne. Il faut absolument le comprendre pour attacher un sens à notre situation et à ses exigences. Et il n'est pas raisonnable d'espérer que les malheurs du monde disparaîtront subitement par une miraculeuse conversion générale à ce que nous possédons de vie et de culture chrétienne *en plus de notre foi*... Nous ne méritons pas cela, et il ne serait pas bon que Dieu nous l'accordât. Au contraire, je suis persuadé que lui, notre *Paidagogos*, veut nous enseigner beaucoup de choses, et nous former précisément par les exigences de la situation critique dans laquelle nous nous trouvons.

5) Éléments essentiels de la contemplation mystique (*L'expérience intérieure*, Cerf 2010, p135-145)

Nous voici à présent en mesure de résumer les éléments essentiels de la contemplation mystique :

1) C'est une intuition qui, à son niveau inférieur, transcende les sens. À son niveau supérieur, elle transcende l'intellect lui-même.

2) De ce fait, elle se caractérise par l'existence d'une certaine lumière dans l'obscurité, d'une certaine connaissance dans l'inconnaissance. *Elle est au-delà de la sensibilité, au-delà même des concepts.*

3) Dans ce contact avec Dieu dans la ténèbre, il doit y avoir, des deux côtés, une certaine activité de l'amour. Du côté de l'âme, il doit y avoir une cessation de l'attachement aux choses sensibles ; une libération, au niveau de l'esprit et de l'imagination, de toute forte adhérence, affective et passionnée, aux réalités sensibles. Penser dans le feu de la passion déforme notre vision intellectuelle, nous empêche de voir les choses telles qu'elles sont. Mais de plus, il faut impérativement dépasser l'intelligence elle-même et ne pas s'attacher même à des "pensées simples" (intuitives). [...] Ainsi le contemplatif doit nécessairement rester en éveil et détaché de tout ce qui est attachement sensible et même spirituel. Il doit, nous dit saint Jean de la Croix, se détourner même des visions apparemment surnaturelles de Dieu et des saints afin de rester dans la ténèbre de l'inconnaissance. De toutes manières, la contemplation présuppose une ascèse généreuse de tout soi-même, de tout renoncement à soi. Mais le mouvement *extatique final* par lequel le contemplatif passe outre à toutes choses est passif et au-delà de son vouloir.

4) La contemplation est l'œuvre de l'amour, et le contemplatif donne la preuve de son amour en quittant tout, y compris les choses les plus spirituelles, pour Dieu, et en vivant dans le néant, le détachement, et "la nuit". Mais le facteur décisif dans la contemplation, c'est l'action gratuite et imprévisible de Dieu. Lui seul peut accorder le don de la grâce mystique et se faire connaître

dans le contact ineffable et secret qui révèle sa présence dans les profondeurs de l'âme. Ce qui compte, ce n'est pas l'amour de l'âme pour Dieu, mais l'amour de Dieu pour l'âme.

5) Cette connaissance de Dieu dans l'inconnaissance n'est pas intellectuelle, ni même, au sens strict, affective. Elle n'est pas l'œuvre de telle ou telle faculté unissant l'âme à quelque objet extérieur. Elle est œuvre d'union intérieure et d'identification dans la charité divine : on connaît Dieu en devenant un avec Lui. On l'appréhende en devenant l'objet de ses miséricordes infinies.

6) LA CONTEMPLATION, C'EST UN AMOUR ET UNE CONNAISSANCE SURNATURELS DE DIEU, À LA FOIS SIMPLES ET OBSCURS, INFUSÉS PAR LUI AU SOMMET DE L'ÂME, ET DONNANT À L'ÂME UN CONTACT DIRECT ET EXPÉRIMENTAL AVEC LUI.

La contemplation mystique, c'est l'intuition de Dieu procédant d'un amour pur. C'est un don de Dieu qui transcende absolument toutes les capacités naturelles de l'âme et que nul ne peut acquérir par un quelconque effort de sa part. Mais Dieu le donne à l'âme pour autant qu'elle soit pure et vidée de toute affection pour les choses extérieures à Lui. Autrement dit, elle est Dieu se manifestant lui-même, selon la promesse du Christ, à ceux qui l'aiment. Et pourtant l'amour dont ils l'aiment est également un don de Lui ; nous ne l'aimons que parce que lui-même nous a aimés le premier. Nous le cherchons parce que Lui nous a déjà trouvés.

Mais ce qu'il faut souligner, c'est que *la contemplation est elle-même le fruit et la perfection de la charité pure*. Celui qui aime Dieu a conscience que la joie la plus grande, la perfection de la béatitude est d'aimer Dieu et de renoncer à tout pour l'amour de Dieu seul... ou pour l'amour de l'amour seul, puisque Dieu Lui-même est amour. [...]

7). Saint Bernard fait remarquer que l'amour se suffit à lui-même, qu'il est sa propre fin, son propre mérite, sa propre récompense. Il ne cherche point de cause au-delà de lui-même, ni de fruit en dehors de lui [...]: « L'Amour n'a pas d'autre cause que lui-même ni de fruit autre que lui-même : son fruit c'est sa pratique. » Et il s'exclame : « J'aime parce que j'aime ; j'aime pour aimer » (Sermon 83 dans *Cantica*)

8) L'expérience de la prière contemplative, et les états successifs de contemplation par lesquels on passe, sont tous affectés par le fait que l'âme est passive ou en partie passive, sous la conduite de Dieu. C'est une consolation singulière que de percevoir soudain, et éprouver la profonde conviction expérientielle, qu'on est emporté ou entraîné par l'amour de Dieu. Mais c'est également une angoisse singulière que d'avoir le sentiment aigu de son impuissance et de sa déréliction lorsqu'on se trouve incapable de rien faire par soi-même. Quand les facultés ne peuvent plus assurer leur service comme à l'ordinaire, on passe forcément par des périodes d'incapacité étrange, d'amertume, et même de quasi désespoir. [...] La foi, la patience, et l'obéissance sont les guides qui doivent nous aider à avancer paisiblement dans l'obscurité sans regard sur nous-mêmes...

Le "rai de ténèbres" par lequel Dieu éclaire notre âme dans la contemplation passive a ceci de singulier qu'il nous rend indifférents à nous-mêmes, à nos ambitions spirituelles, et à notre "état". Si nous laissons la lumière divine jouer comme elle l'entend sur la profondeur de notre âme, et nous abstenons de trop curieusement nous examiner, nous cesserons progressivement de nous inquiéter de nous-mêmes, et oublierons ces questions sans intérêt. Ce mélange d'indifférence et de confiance est lui-même une grâce mystique, un don divin de sagesse, qui laisse toutes les décisions à Dieu dans le non-dit, d'un présent qui ne connaît aucune

explication, aucun projet, ni aucun plan. *Comme le dit Eckhart, l'amour mystique de Dieu est un amour qui ne pose pas de questions.*

9) La contemplation, c'est la lumière divine jouant directement sur l'âme. Mais toutes les âmes sont affaiblies et aveuglées par leur attachement aux choses créées [...]. Par suite, la lumière divine affecte l'âme à la façon dont la lumière du soleil affecte un œil malade : elle est cause de *souffrance*. L'amour de Dieu est trop pur. L'âme, impure et malade, *affaiblie par son propre égoïsme*, est heurtée, rebutée, rebutée par cette pureté divine précisément. Elle n'arrive pas à comprendre la souffrance que provoque cette lumière. Elle s'est formé ses propres idées de Dieu, idées qui sont fondées sur la connaissance naturelle et qui, inconsciemment, flattent son amour propre. Or Dieu contredit ces idées. Sa lumière rejette et pulvérise toutes les notions naturelles que l'âme s'était formées à son endroit. L'expérience de Dieu dans la contemplation infuse contredit purement et simplement tout ce qu'elle avait imaginé le concernant. Le feu de son Amour infus attaque impitoyablement l'amour-propre de l'âme attachée aux consolations humaines et aux lumières et sentiments dont elle avait besoin comme débutante, mais qu'elle s'imaginait à tort être les grâces suprêmes de la prière

10) La contemplation infuse entraîne donc avec elle tôt ou tard, une terrifiante révolution intérieure. C'est fini de la douceur de la prière. La méditation devient impossible, voire odieuse. Les cérémonies liturgiques lui pèsent comme un fardeau insupportable. L'esprit n'arrive pas à penser. La volonté a l'air incapable d'aimer. La vie intérieure n'est qu'obscurité, sécheresse, souffrance. L'âme est tentée de croire que tout est fini et que, en punition de ses infidélités, toute vie spirituelle est terminée.

On est ici à un point crucial de la vie de prière. C'est ici très souvent que des âmes, pourtant appelées par Dieu à la contemplation, sont rebutées par tant de "dureté" – Cf. Jn 6, 30-67 : « elle est dure, cette parole » – font demi-tour, et “ne marchent plus avec lui”. Dieu a illuminé leur cœur d'un rai de sa lumière. Mais elles, aveuglées qu'elles sont par son intensité ne voient plus en lui qu'un rai d'obscurité. Elles s'insurgent là contre. Elles ne veulent pas croire et rester dans l'obscurité, elles veulent voir. Elles ne veulent pas cheminer dans le vide avec une confiance aveugle : elles veulent savoir où elles vont. Elles veulent pouvoir dépendre d'elles-mêmes. Elles veulent pouvoir se fier à leur intelligence et à leur volonté, leur jugement et leurs décisions à elles. Elles veulent être leurs propres guides. Ce sont par conséquent des êtres sensuels qui « ne perçoivent pas ce qui est de l'Esprit de Dieu ». Cette obscurité et cette impuissance c'est folie pure à leurs yeux. Le Christ leur a donné sa Croix, et cette croix, en fin de compte, est une pierre d'achoppement. Elles ne peuvent pas aller plus loin. Elles restent en général fidèles à Dieu et font leur possible pour le servir. Mais elles tournent le dos à ce qui est intérieur et s'acquittent de leur service par des activités extérieures. [...]

11) Cette mise à l'épreuve de l'individu peut à l'occasion être intensifiée par les conditions institutionnelles. L'angoisse et la peur qui le font renoncer à sa précaire fidélité à des aspirations purement intérieures procède d'un conflit intime de valeurs. Être appelé à entrer dans l'obscurité de la contemplation, c'est être appelé à renoncer aux schèmes familiers et conventionnels de pensée et d'action pour juger en fonction d'un critère totalement nouveau et caché : la lumière invisible de l'Esprit Saint. Ce qui évidemment, d'un certain point de vue, est lourd de danger. Comment savoir qu'on est guidé par Dieu et non par le diable ? Comment faire la distinction entre grâce et illusion ?

Ce conflit est particulièrement délicat. Puisque d'un côté il est certain que Dieu guide le contemplatif par des inspirations personnelles (au moins en ce qui concerne la prière

intérieure), l'appel à la contemplation ne peut qu'être une invite directe à quitter les voies ordinaires et familières de la vie intérieure pour vivre (ou du moins prier) suivant d'autres règles : non pas celles des livres et manuels de piété, mais les inspirations concrètes de Dieu ici et maintenant. Mais de l'autre côté, on n'est pas toujours sous la conduite directe de Dieu et en même temps on reste membre d'un groupe social plus ou moins institutionnalisé, avec ses normes objectives de vie auxquelles on est tenu de se conformer. [...]

Même lorsque le contemplatif ne voit pas expressément interdire de suivre ce qu'il croit profondément être l'inspiration divine (et le cas n'est pas si rare que cela) il peut très bien se sentir continuellement et totalement en désaccord avec les idéaux admis par son entourage. Leurs exercices spirituels peuvent lui paraître ennuyeux et n'être qu'une perte de temps ; leurs sermons et leurs conversations, le laisser accablé par un sentiment de vanité, comme bombardé de mots vides de sens ; leurs offices solennels, leur enthousiasme par rapport au plein chant et au cérémonial liturgique, lui voler le goût délicat d'une manne intérieure qui ne se trouve pas dans les prières préparées et les rites extérieurs. [...]

S'il est possible de trouver un directeur sage (et de le suivre), on doit prendre en compte les grâces divines autant que possible, et ne pas craindre de les suivre si l'occasion s'en présente, même si cela signifie qu'on va contre les idées communément reçues. Mais en même temps, il faut éviter l'excentricité, l'entêtement, et la vaine ostentation. Si une personne est vraiment guidée par l'Esprit Saint, la grâce elle-même fera le nécessaire. [...]

6) Le dialogue avec les autres traditions.

(Extrait d'une causerie informelle donnée à Calcutta en octobre 1968, appendice du *Journal d'Asie*, 2^{ème} partie de *Mystique et zen*, Albin-Michel 1995, p. 484-485)

Un dialogue en profondeur, à la racine même de l'expérience humaine et monastique, n'est pas simplement une question de recherche universitaire. Ce n'est pas quelque chose pour lequel on peut récolter des fonds. C'est peut-être un aspect de la réalité, mais ce n'est pas là où je veux en venir. Un tel dialogue ne peut se contenter d'être un sujet de recherche, de conférences académiques ou d'ateliers d'étude, ni même l'objet d'une nouvelle institution qui produirait un corpus de données qui viendraient s'ajouter à toutes les nouvelles informations qui s'accroissent sans cesse sur l'homme, la société, la culture et la religion.

Je parle en ma qualité de moine occidental centré prioritairement sur sa vocation et son propre engagement monastique. J'ai quitté mon monastère pour venir ici non pas en tant qu'universitaire ni même en tant qu'écrivain (il se trouve que je suis les deux). Je ne suis pas venu simplement comme un chercheur pour recueillir des informations, des "faits" sur les autres traditions monastiques, mais comme un pèlerin désireux de boire à d'anciennes sources de sagesse et d'expérience monastiques. Je ne cherche pas seulement à en savoir davantage (quantitativement) sur la religion et la vie monastique, je cherche à devenir moi-même un meilleur moine, un moine plus illuminé (qualitativement).

Je suis convaincu que la communication en profondeur, par-delà les frontières qui ont divisé les traditions religieuses monastiques, est non seulement possible et désirable, mais d'une importance vitale pour la destinée future de l'homme du vingtième siècle.

Je ne prétends pas que cette démarche aboutira à des résultats visibles extraordinaires, ni même qu'une quelconque publicité soit désirable. Au contraire, je suis convaincu que cet échange doit avoir lieu dans des conditions réellement monastiques : tranquillité, sobriété,

pondération, respect, méditation et paix monacale. Je suis convaincu qu'une atmosphère « orientale » de patience et d'attente sans hâte doit prendre le pas sur la passion occidentale impatiente d'obtenir des résultats immédiats et visibles. C'est la raison pour laquelle je crois qu'il est primordial que des Occidentaux comme moi apprennent ce qu'ils peuvent de l'Asie, *en Asie*. Je pense que nous ne devons pas seulement chercher à faire des reportages superficiels sur les traditions orientales, mais à vivre et partager sa tradition, pour autant que nous le pouvons, en les vivant dans leur milieu traditionnel.

7) Notre visage originel (*Mystique et zen*, Albin Michel, 1995, p. 34-36)

L'intuition du zen, comme le montre Bodhidharma consiste en une saisie directe de notre "esprit" ou de notre "visage originel". Cette saisie directe implique le rejet de tous moyens ou méthodes conceptuels, en sorte que l'on parvient à l'esprit en "n'ayant pas d'esprit" (*wou h'sin*), en fait en "étant" esprit au lieu de "l'avoir". L'illumination zen est une intuition de l'être dans toute sa réalité et son actualisation existentielles. C'est un *acte* pleinement éveillé et superconscient, cet acte est un *acte d'être*, qui transcende le temps et l'espace. C'est ainsi que l'on parvient à "l'esprit du Bouddha" ou à "l'état du Bouddha".

On peut établir une comparaison avec les expressions chrétiennes "avoir la pensée du Christ" (1 Cor 2, 16), "être un seul esprit avec le Christ", "celui qui s'unit au Seigneur n'est avec lui qu'un seul Esprit" (1 Cor 6, 17), bien que la notion bouddhique ne fasse pas état d'un ordre surnaturel au sens thomiste du mot.

L'intuition du zen est la conscience d'une pleine réalité spirituelle et donc la perception du vide de toutes les réalités limitées et singulières. Aussi n'est-il pas exact de dire que l'illumination du zen est une perception de notre nature spirituelle individuelle personnelle ou, comme dirait Zaehner, de notre "unité pré-biologique".

On peut se demander si notre habituelle impuissance à distinguer notre "ego empirique" de "la personne" ne nous a pas amenés à simplifier à l'excès et à falsifier toute notre interprétation du bouddhisme. Il y a dans le zen des vues qui laissent supposer un personnalisme plus profond et plus spirituel qu'on ne s'y attendrait à première vue. L'intuition du zen est tout ensemble une libération des limitations de l'ego individuel et une découverte de notre "nature originelle" et de notre "véritable visage" en "esprit" qui n'est plus limité au moi empirique mais se trouve en tout et au-dessus de tout. L'intuition du zen [...] n'est pas une plongée panthéiste, ni une perte du moi dans la "nature" ou dans "l'Un". Ce n'est pas un repliement dans notre essence spirituelle et une négation de la matière et du monde. Au contraire, c'est reconnaître que le monde entier a conscience de lui-même en moi et que je ne suis plus mon moi individuel et limité, encore moins une âme désincarnée, mais que je dois chercher mon "identité" non pas dans la *séparation*, mais dans la convergence avec tout ce qui est. Cette identité n'est pas la négation de ma réalité personnelle propre, mais sa plus haute affirmation.

7) Aller au-delà des religions ?

(*Mystique et zen*, Appendice VI du Journal d'Asie, discours prononcé à Bangkok le 10 décembre 1968, Albin Michel, 1995, p. 511-515)

Dans le zen, il existe un aphorisme sous forme de question... "Que faites-vous une fois que vous êtes parvenu au sommet d'un grand mât ?" Vous voyez ? Notre situation ressemble à cela.

Où allez-vous après que vous êtes parvenu tout en haut du mât ? C'est là-haut que nous sommes tous. Je pense qu'il serait utile pour la conférence de ne pas oublier que c'est dans cette situation que nous nous trouvons tous. [...]

Il est évident qu'il nous faut organiser l'avenir. Imaginons le pire. Supposons que nous soyons totalement détruits en tant qu'institution. Pouvons-nous continuer ? C'est la même question : où faut-il aller, une fois qu'on est arrivé au sommet du mât ?

L'essentiel de la vie monastique ne se trouve pas dans les murs, ni dans un habit, ni même obligatoirement dans une règle. Cet élément essentiel est plus profond que la règle. Il a quelque chose à voir avec cette grande affaire de transformation intérieure totale. Tout le reste n'est là que pour parvenir à cette fin. Exprimée différemment, vous trouverez la même chose dans la première conférence de Cassien sur *puritas cordis*, la pureté du cœur : c'est dans ce but que toutes les règles monastiques ont été instituées.

Je voudrais également faire remarquer que le monachisme chrétien en Asie ne doit pas se contenter d'y "jouer un rôle". Nous n'avons pas besoin de ressembler à des Orientaux, il ne s'agit pas pour nous de construire une image orientale. Trop souvent la question semble se résumer à cela. Je pense que nous devons aller beaucoup plus profondément que cela. La vie d'un chrétien, de même que celle d'un bouddhiste je crois, est essentiellement orientée vers un objectif qui dépasse telle ou telle société, telle ou telle culture, ou même telle ou telle religion. Je crois que saint Paul pesait très sérieusement ses mots lorsqu'il s'attaquait à l'aliénation religieuse et qu'il disait : « il n'y a plus de Juifs ou de Grecs, il n'y a plus de juifs ou de gentils. » Il n'y a plus d'asiatiques ou d'européens pour le chrétien. Donc, tout en étant ouverts aux valeurs culturelles asiatiques et en les utilisant le mieux possible, nous ne devons pas oublier que le christianisme ainsi que le bouddhisme dans leur pureté originelle, montrent une voie située au-delà de toute division entre ceci et cela.

Respectez la pluralité du monde mais ne prenez pas tous ces éléments pour des buts en soi. [...] Nous acceptons la division, nous collaborons avec la division et nous dépassons la division.

Je terminerai par une remarque sur l'iconographie bouddhiste. L'une des représentations traditionnelles du Bouddha le montre assis en lotus avec une main pointant vers le sol et l'autre tenant un bol de mendiant. C'est une sorte de résumé du bouddhisme, mais l'image peut parfaitement s'appliquer au monachisme.

Le Bouddha fait le geste de montrer la terre pour répondre à une accusation de la part du démon, Mara. Mara n'est pas exactement le démon, mais le tentateur, celui qui représente toutes les illusions, etc. Mara arrive à l'endroit où le Bouddha est assis après avoir atteint l'illumination et dit : « Tu n'as rien à faire sur ce petit morceau de terre où tu es assis car il m'appartient. » Le Bouddha montre la terre et l'appelle à témoigner que cet endroit n'appartient pas à Mara, parce qu'il vient d'y accéder à l'illumination.

Voilà une excellente façon de voir la relation entre le monde et le moine. Le moine appartient au monde, mais le monde lui appartient dans la mesure où il se consacre totalement à se libérer du monde, de façon à le libérer. Impossible de plonger dans le monde et de se laisser emporter par lui. Ce n'est pas le salut. Si vous voulez tirer hors de l'eau un homme qui se noie, il vous faut un appui. Supposons que quelqu'un se noie et que vous vous êtes accroché à un rocher, très

bien, vous pouvez le sauver ; ou que vous savez bien nager, vous pouvez aussi. Il ne servirait à rien de se jeter à l'eau pour se noyer avec lui.

Le bol de mendiant que tient le Bouddha [...] représente la plus haute conviction théologique que non seulement le moine a le droit de mendier, mais surtout qu'il est ouvert, réceptif au don de tous les êtres, et que cette disponibilité exprime l'interdépendance de tous les êtres. C'est le concept le plus central du bouddhisme, surtout du bouddhisme Mahâyâna.

L'idée de compassion, qui est essentielle dans le bouddhisme Mahâyâna, se fonde sur la conscience aigüe de l'interdépendance de tous les êtres vivants, qui sont tous une partie les uns des autres et qui sont tous imbriqués les uns dans les autres. Donc, lorsque le moine mendie et reçoit un don de l'homme laïc, ce n'est pas un égoïste qui obtient quelque chose de quelqu'un d'autre. Au contraire il est simplement ouvert à cette interdépendance, à cette interdépendance mutuelle, dans laquelle il reconnaît que nous sommes tous ensemble plongés dans l'illusion, mais que l'illusion est aussi une réalité empirique qui doit être pleinement acceptée, et que dans cette illusion, pourtant empiriquement réelle, le nirvâna est présent partout, si vous pouviez seulement le voir.

En guise de conclusion, je pense que cette conception de la réalité est véritablement très proche de celle du moine chrétien. Vous avez acquis la certitude que si, grâce au détachement de la pureté du cœur, vous pénétrez ne serait-ce qu'une seule fois au cœur de la partie la plus secrète de votre expérience ordinaire, vous accédez à une liberté que personne ne pourra plus vous aliéner, que personne, ni aucun changement politique ne pourra plus détruire. Je conçois que cela paraisse un peu idéaliste. Je n'ai pas essayé de voir comment cela fonctionnait dans un camp de concentration et j'espère que je n'en aurai jamais l'occasion. Je dis simplement que quelque part au fond de notre engagement monastique, comme au fond de l'engagement monastique bouddhiste, se trouve la croyance que ce type de liberté et de transcendance est accessible.

Les principales dates de Thomas Merton

1915 : naissance le 31 janvier à Prades (Pyrénées-Orientales).

1921 : décès de sa mère Ruth Jenkins, Américaine.

1931 : décès de son père Owen Merton, Néo-Zélandais.

1933-1934 : études à Cambridge (Angleterre).

1935 : études à l'université Columbia (New York), préparant une thèse de doctorat es lettres sur "La nature et l'art chez William Blake".

1938 : conversion au catholicisme ; professeur d'anglais dans un College de l'État de New York.

1941 : entrée le 10 décembre à l'abbaye trappiste de Gethsémani dans le Kentucky (États-Unis).

1947 : profession solennelle.

1948 : publication de *La Nuit privée d'étoiles*.

1949 : ordination comme prêtre.

1951-1955 : fonction de maître des étudiants (en vue de la prêtrise).

1955-1965 : fonction de maître des novices.

1958 : conversion à la compassion à Louisville (Kentucky).

1965 : autorisation par son abbé de vivre en ermite sur le terrain du monastère.

1968 : voyage en Asie : colloque interreligieux à Calcutta puis congrès inter-monastique à Bangkok où il décède accidentellement le 10 décembre.

Tables des matières de ce dossier sur Thomas Merton
publié sur www.voiesdassise.eu

Quelques citations de Thomas Merton.....	1
I – Approches de Thomas Merton	4
1) Claire Lesegretain. Extraits de "Thomas Merton, un ermite ouvert sur le monde" (La Croix du 25/10/2015)	4
2) Bernard Durel, O.P. : "Le P. Louis (Thomas) Merton", site de l'AIM	5
3) John Dunne. Extrait de "Relation entre contemplation et vie de justice, de paix, et de sollicitude pour la création" (Bulletin UISG, n°144, 2010)	7
5) Jacques Scheuer. Extraits de "Un moine rencontre les spiritualités de l'Asie"	9
II – Extraits de livres de Thomas Merton	13
1) Extraits de <i>Réflexions d'un spectateur coupable</i> (journal de T M).....	13
2) Trois extraits de <i>Zen, Tao et Nirvâna</i> , Éd. Fayard, 1970,.....	16
3) Nous formons tous un seul homme (<i>Semences de contemplation</i>).....	19
4) La vraie catholicité. (Extrait d'une lettre à un professeur d'humanités).....	20
5) Éléments essentiels de la contemplation mystique (<i>L'expérience intérieure</i> ,).....	21
6) Le dialogue avec les autres traditions.	24
7) Notre visage originel (<i>Mystique et zen</i>)	25
7) Aller au-delà des religions ?	25

Prière de Thomas Merton lue le 1er janvier 2005 à St-Gervais lors de la session "Naître".

Seigneur mon Dieu,
Je ne sais pas où je vais,
Je ne vois pas la route devant moi,
Je ne peux pas prévoir avec certitude où elle aboutira.
Je ne me connais pas vraiment moi-même.
Et si je crois sincèrement suivre ta volonté,
cela ne veut pas dire qu'en fait je m'y conforme.
Je crois cependant que mon désir de te plaire te plaît.
J'espère avoir ce désir au cœur en tout ce que je fais,
et ne jamais rien faire à l'avenir sans ce désir.
En agissant ainsi,
je sais que tu me conduiras sur la bonne route,
même si je ne la connais pas moi-même.
Je te ferai donc toujours confiance,
même quand j'aurai l'impression que je me suis perdu
et que je marche à l'ombre de la mort.
Je n'aurai aucune crainte car tu es toujours avec moi
jamais tu ne me laisseras seul dans le péril.

