



HAL
open science

Thomas Merton et les catholiques français à travers sa correspondance (1941-1968) et ses écrits spirituels

Jean-François Mechinaud

► To cite this version:

Jean-François Mechinaud. Thomas Merton et les catholiques français à travers sa correspondance (1941-1968) et ses écrits spirituels. Sciences de l'Homme et Société. 2019. dumas-03180665

HAL Id: dumas-03180665

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03180665>

Submitted on 25 Mar 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

LE MANS UNIVERSITÉ
DEPARTEMENT HISTOIRE

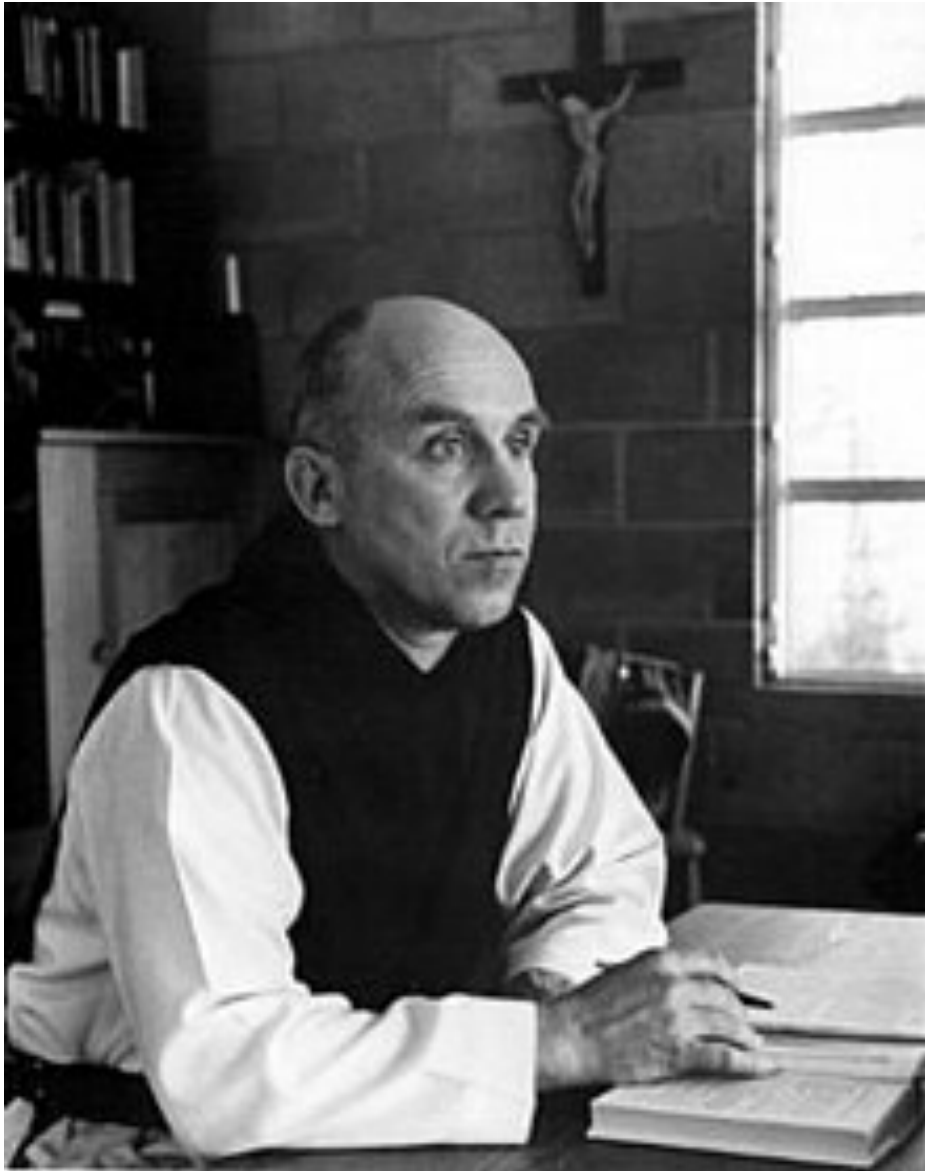
**EAD MASTER 2, HISTOIRE, CIVILISATION ET
PATRIMOINE
PARCOURS SOCIÉTÉ, POLITIQUE ET RELIGIONS**

**THOMAS MERTON ET
LES CATHOLIQUES FRANÇAIS**

**à travers sa correspondance (1941 – 1968)
et ses écrits spirituels**

Présenté par
Monsieur Jean-François MECHINAUD

Directeur de recherches
Monsieur Vincent VILMAIN



Thomas MERTON à 50 ans.

- Remerciements à Monsieur Florian MICHEL, maître de conférences, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, pour l'idée de ce mémoire.
- Remerciements à Monsieur Jean-Luc GRASSET, bibliothécaire de l'ARCCIS.
- Remerciements à ma sœur Marie-Christine pour la relecture de ce mémoire.
- Remerciements à ma famille pour sa patience et son soutien.

Sommaire

Introduction	6
Un religieux entre deux rives : la France et les États-Unis.....	7
Une biographie orientée vers la France	11
Naissance et particularités de son évolution spirituelle (1915-1938).....	11
Les années d'études (1933-1938).....	13
L'enracinement catholique et monastique (1938 - 1968)	14
Un réseau catholique	15
I - LES ANNEES DE FORMATION.....	18
Introduction de la première partie.....	19
1. Une influence des philosophes néo-thomistes.....	20
Une philosophie néo-thomiste	20
Les thomistes.....	21
Merton et Maritain à travers un article de Dom Jean Leclercq : <i>The coincidence of opposites</i> dans la revue <i>Cistercian Studies Quaterly</i>	24
2. Les débuts de la vie monastique, la voie cistercienne de la Stricte Observance.....	25
Merton et Saint Bernard de Clairvaux	25
Merton et l'histoire de l'Ordre.....	28
L'abbaye Notre-Dame de Melleray : la maison-mère	30
3. Une charge importante : Maître des scolastiques, Maître des novices.....	31
Maître des scolastiques (1951 - 1955).....	31
Maître des novices (1955 - 1956).....	34
Conclusion de la première partie.....	35
II. IMMATURITÉ SPIRITUELLE ?	37
Introduction de la deuxième partie	38
1. Ecriture voulue ou infligée ?	38
Le charisme de l'écriture	38
La censure	42
Difficultés avec la hiérarchie religieuse (1).....	42
Difficultés avec la hiérarchie religieuse (2).....	51
2. Voie monastique et solitude	55
3. Du cénobitisme à l'érémisme (1965 - 1968).....	58
4. A nouveau Jacques Maritain	63
Conclusion de la deuxième partie	72
III. LES DERNIERES ANNEES	73
Introduction de la troisième partie	74
1. Thomas Merton et le cercle français des amis de Gandhi	75
2. Thomas Merton et la revue <i>Frères du monde</i>	77
3. Autres expériences monastiques	84
4. 68, fin ou début ?.....	90
Conclusion de la troisième partie	94
CONCLUSION GENERALE	95
SOURCES.....	98
BIBLIOGRAPHIE.....	101
ANNEXES	109
INDEX DES PRINCIPAUX CORRESPONDANTS	112

Biographie chronologique d'après l'autobiographie *La nuit privée d'étoiles*¹

1915	Naissance à Prades (Pyrénées-Orientales, France)
1916	Déménagement aux Etats-Unis à Douglaston Naissance de son frère Jean-Paul
1921	Décès de sa mère
1931	Décès de son père
1933 – 1934	Etudes à l'université de Cambridge
1935	Université de Columbia
1938	Conversion au catholicisme
1940	Enseigne l'anglais au collège Saint-Bonaventure
1941	Entre dans l'abbaye de Notre-Dame de Gethsemani cistercienne dans le Kentucky (Etats-Unis)
1943	Mort de son frère Jean-Paul à la guerre
1944	Vœux simples
1947	Vœux solennels
1948	Publication de l'autobiographie <i>The seven storey mountain</i> Sous-diaconat
1949	Ordonné prêtre
1951 - 1955	Maître des scolastiques
1953	Livre <i>Le signe de Jonas</i>
1955 – 1956	Maître des novices
1959	Livre <i>Journal d'un laïc</i>
1961	Livre <i>Le nouvel homme</i>
1965 – 1968	Vit comme un ermite à Notre-Dame de Gethsemani
1967	Livre <i>Mystiques et maîtres zen</i>
1968	10 décembre, décède accidentellement à Bangkok en Thaïlande après une conférence internationale monastique de bénédictins et de cisterciens

¹ MERTON Thomas, *La nuit privée d'étoiles*, Paris, Albin Michel, 1951, 1994, 392p.

Introduction

Dans un discours du jeudi 24 septembre 2015¹ au congrès américain, le pape François cite en exemple quatre figures historiques états-uniennes : Abraham Lincoln, Dorothy Day, Martin Luther King et Thomas Merton. Il observe à travers ce dernier : « une capacité de dialogue et d'ouverture à Dieu ». Pour lui : « il demeure la source d'une inspiration spirituelle et un guide pour beaucoup de personnes ». L'image médiatique de Thomas Merton réapparaît aujourd'hui depuis la commémoration du centenaire de sa naissance. De nombreuses manifestations eurent lieu à travers le monde, notamment en Amérique du Nord² et en France par l'ARCCIS³ et le CERCISS⁴.

Un religieux entre deux rives : la France et les États-Unis

Si le frère Louis⁵ a quitté volontairement le siècle (c'est le terme que l'on emploie lorsqu'un individu entre dans un ordre monastique), il n'en n'est pas exactement le cas pour l'homme Thomas Merton. Tout en essayant de comprendre ce phénomène de métamorphose, on observera plus généralement dans ce mémoire la bipolarisation théologique du moine-écrivain partagé entre deux nations : la France et les États-Unis, le croisement autobiographique de l'acte conversionnel et l'écriture épistolaire entre Thomas Merton, un philosophe, des moines, des écrivains catholiques français durant les années 1941 (date de son entrée à l'abbaye Notre-Dame de Gethsemani dans le Kentucky (E.U.)) Jusqu'à la fin des années 1960 (1968 date du décès accidentel de l'auteur). Nous sommes en effet les témoins d'un quart de siècle de la vie d'un homme dont nous découvrons qu'il fut « le fil conducteur » d'une génération monastique (mais pas seulement) qui exista après le concile de Vatican II (1962-1965).

¹ L'article est paru dans le journal *La Croix* du 24 septembre 2015.

² Plusieurs lieux emblématiques dont le Thomas Merton, Bellarmine University, Louisville, États-Unis.

³ ARCCIS, Association pour le Rayonnement de la Culture Cistercienne.

⁴ CERCCIS, Centre Européen pour le Rayonnement de la Culture Cistercienne.

⁵ Frère Louis, surnom religieux de Thomas Merton depuis son ordination à l'abbaye de Gethsemani en l'honneur de Saint Louis.

Nous présenterons brièvement l'état intellectuel du catholicisme français puis celui du catholicisme américain au XXème siècle pour mieux circonscrire la réalité spirituelle de la période dans laquelle le religieux évolue.

Du côté français, au début du siècle, juste avant la naissance de Thomas Merton, un bouleversement radical se produit : la séparation de l'Eglise et de l'Etat en 1905. Le gouvernement de la Troisième République et le franc-maçon Emile Combes expulsent de nombreuses congrégations catholiques. Les relations diplomatiques entre l'Etat français et le Vatican ne sont rétablies que le 18 mai 1921. Curieusement, dans ce vide religieux, après la Première Guerre mondiale, les conversions au catholicisme se font nombreuses. Parmi les exemples d'intellectuels célèbres qui jalonnent cette période : Jacques et Raïssa Maritain, Gabriel Marcel qui incarna l'existentialisme chrétien, Henri Bergson auteur de l'ouvrage *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) traitant de l'idée philosophique du christianisme, Simone Weil qui mena une vie quasiment christique. Vont apparaître les jésuites Teilhard de Chardin, de Lubac, Valensin, les dominicains Congar et Chenu, les laïcs Blondel, Jean Guitton, Emmanuel Mounier, le poète et romancier Paul Claudel, Bernanos, Mauriac. Ce dernier reçoit le prix Nobel en 1952, consécration pour un certain catholicisme français.

Du côté américain¹, au début du XXème siècle, un sixième de la population est catholique.² John F. Kennedy (29 mai 1917 - 22 novembre 1963) fut le premier président représentant les catholiques des Etats-Unis. Mais dépassant ce clivage, il est le président de tous les Américains, dans une nation majoritairement protestante. Il institue, dans le paysage spirituel américain, une division entre des principes catholiques personnels et la croyance prépondérante de la population.

John F. Kennedy certifiait que son catholicisme ne sortirait pas du domaine intime de sa vie privée. Le 12 septembre 1960 dans son discours³ à l'Association Greater Howston ministérielle, il promet qu'il n'y aura pas de conflits entre sa réflexion catholique et l'action de la charge de l'Etat. Selon lui, le catholicisme est

¹ Voir pour élargir la réflexion : RAYS Marie-Marie-Christine, *Les catholiques aux États-Unis*, Paris, Cerf, 1996, 128 p.

LAUNAY Marcel, *Les catholiques des États-Unis*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, 202 p.

² Aujourd'hui, selon les enquêtes du Pew Research Center en 2006, 25,2% des Américains sont déclarés membres de l'Église catholique.

³ KENNEDY John F., *Discours*, Paris, Club du livre, 1967, 190 p.

une conviction personnelle, elle doit rester minoritaire et ne pas s'extérioriser. Dans un autre discours prononcé précédemment en 1950 à l'université Notre-Dame (établissement protestant), il soumet un argument soulignant la ressemblance des idées et des principes catholiques avec la philosophie des pères fondateurs des Etats-Unis. En fait, cette idée exposait que le catholicisme était « soluble » dans une société à majorité protestante.

Immigrés comme les Irlandais, socialement, les Français sont attirés par le travail industriel et notamment par celui de l'entreprise cotonnière. Ils s'installent par milliers dans le Massachussetts, le Vermont, le New Hampshire et le Maine. Ils se situent parmi les Américains pauvres et forment des petites familles nucléiques. Ils se regroupent entre eux linguistiquement. Le clergé vient en grande partie de diocèses bretons. Ces Franco-américains fondent des écoles, des paroisses et ont une vie pastorale discrète.

L'après-guerre (1945) voit une transformation de la société américaine et du catholicisme¹. Les catholiques s'installent dans les banlieues aisées. Durant les années 1960-1970, les conversions se multiplient : 146 000 personnes de plus en 1960. L'Eglise contient le nombre élevé de 52 000 prêtres. En conséquence, pour ce qui concerne les ordres religieux, le catholicisme américain connaît un renouveau monastique. C'est le cas de Notre-Dame de Gethsemani, située dans le Kentucky et qui sera le lieu d'exercices monastiques de Thomas Merton. En 1946, le monastère comptait 170 moines, il sera fortement augmenté dans les années 1970. Merton décrit amplement dans *Le signe de Jonas*² cette nouvelle situation. L'abbaye crée même à Atlanta en Géorgie une nouvelle fondation Notre-Dame du Saint-Esprit, puis Notre-Dame de la Sainte Trinité dans l'Utah. Ce renouveau monastique est initié par les Français qui portent haut le cénobitisme cistercien attirant ainsi les jeunes catholiques américains épris de la spiritualité la plus ascétique.

¹ O. TOOLE, James, *The faithful history of catholics in America*, E.U., Belknap Press, 2010.

² MERTON Thomas, *Le signe de Jonas*, Paris, Albin Michel, 1955, 380 p.

Il existe donc un échange culturel et spirituel, un renouveau religieux monastique français et américain initié par Thomas Merton. Malgré tout, en France, il semble y avoir un vide historiographique, résultat peut-être de la notoriété populaire de l'auteur. Sa biographie est largement connue, mais l'analyse globale sur la relation qu'il a eue vis-à-vis de la France n'existe pas. Nous ferons appel à deux livres qui nous serviront de repères historiographiques et d'axes à notre recherche, ceux de deux universitaires dont la réflexion porte sur l'histoire du catholicisme au XX^{ème} siècle, l'un de Florian Michel qui est l'aboutissement d'une thèse : *La pensée catholique en Amérique du Nord, réseaux intellectuels et échanges culturels entre l'Europe, le Canada et les Etats-Unis (années 1820-1960)*¹, le second de Frédéric Gugelot : *La conversion des intellectuels au catholicisme en France (1880-1935)*². Le premier ouvrage démontre le caractère vigoureux de la pensée catholique de la France vers les Etats-Unis, la rencontre enrichissante entre catholiques français et américains. L'autre expose le caractère et le travail de la conversion de nombreux écrivains français du XX^{ème} siècle. Ces deux démarches, au premier abord séparées par l'océan Atlantique, forment une conjugaison de réflexions synthétiques sur l'histoire du catholicisme outre-Atlantique et français.

¹ MICHEL Florian, *La pensée catholique en Amérique du Nord, réseaux intellectuels et échanges culturels entre l'Europe, le Canada et les États-Unis (années 1820-1960)*, Paris, Desclée de Brouwer, 2010, 629 p.

L'auteur décrit l'histoire des intellectuels thomistes français en exil aux États-Unis : Etienne Gilson, Jacques Maritain, Marie-Dominique Chenu. Il montre la place déterminante qu'ils ont occupée dans l'espace culturel de cette nation. Merton a au moins connu les deux premiers.

² Frédéric GUGELOT, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France (1880-1935)*, Paris, CNRS Editions, 2007, 2010, 560 p.

Une biographie orientée vers la France

Pour comprendre le caractère franco-américain de Thomas Merton, un court élément de biographie s'impose. Elle est scindée entre une légende noire et une légende dorée. Nous souscrivons à ce schéma en la déclinant en trois parties : les particularités de l'évolution spirituelle, les années d'études et l'enracinement dans une tradition monastique.

Naissance et particularités de son évolution spirituelle (1915-1938)

Écoutons Thomas Merton lui-même narrer la genèse de sa vie en France : « Je naquis le 31 janvier 1915, à l'ombre des Pyrénées, libre, à l'image de Dieu, et prisonnier de ma nature violente et égoïste, à l'image du monde, de ce monde de ténèbres peuplé d'hommes qui aiment et haïssent Dieu ; qui, mis sur terre pour l'aimer, vivent dans la peur, en proie à leurs désirs incohérents et désespérés »¹.

Le moine écrivain naît donc dans un pays catholique, à l'image de ces montagnes.

Ses parents sont des artistes. Il est le fils d'Owen Merton, peintre néo-zélandais, et de Ruth Jenkins, artiste elle aussi. Quand il a un an, ses parents partent pour les États-Unis. Il vit alors chez son grand-père, personnage tutélaire, franc-maçon. Sa mère décède lorsqu'il a six ans, son père lorsqu'il a quinze ans. De là vient peut-être son déséquilibre affectif. En 1925, il retourne vers sa terre natale : « En arrivant en France, en 1925, je revenais aux sources mêmes de la vie intellectuelle et spirituelle, sources si puissamment purifiées par la grâce, que la corruption et la décadence des Français contemporains n'ont pu les polluer ».

C'est en France qu'on trouve les plus authentiques manifestations de délicatesse, de grâce, d'intelligence, d'esprit, de compréhension, d'équilibre et de goût. Les basses collines, les grasses prairies et les vergers de Normandie les montagnes nettement découpées, lumineuses et arides de Provence, les vastes vignes rouges du Languedoc, toute la terre de France semble avoir été modelée

¹ MERTON Thomas, *La nuit privée d'étoiles*, Paris, Albin Michel, 1951, 1994, p. 11.

avec une spéciale perfection, pour servir de cadre aux plus belles cathédrales, aux villes les plus intéressantes, aux monastères les plus fervents, aux universités les plus célèbres. [...] Je suis heureux d'être né sur votre sol, Ô France ; je suis aussi heureux que Dieu m'ait ramené à vous avant qu'il fût trop tard »¹.

Pourtant, Thomas Merton jugera moralement que la spiritualité y est devenue : « cynisme et légèreté ; l'intelligence, l'art du sophisme ; la dignité et le raffinement, un étalage de mesquine vanité ; la charité, concupiscence charnelle ; la foi, sentimentalité ou athéisme pur² ». Sa relation avec l'esprit catholique français est donc ambivalente.

Il est baptisé au sein de l'Eglise anglicane, selon le choix de son père. Mais la famille Merton n'est pas « pratiquante ». Cela n'aura pas d'incidence sur son choix pour le catholicisme.

Son frère John Paul va vivre avec ses grands-parents aux États-Unis. Thomas les rejoint. Il s'opère alors une transformation : « A l'âge de 9 ans, je devins de plus en plus hostile à la religion³ ».

Thomas Merton est âgé de dix ans quand il revint en France. Il traverse Londres et Calais jusqu'à Paris pour le sud de la France.

Durant l'été 1925, Owen et Thomas habitent à Saint-Antonin. Thomas opère un revirement complet. Dans ce village, il y découvre une Église qu'il compare plus tard dans *La nuit privée d'étoiles* avec le monastère de Gethsemani. Il découvre la perfection et la beauté de la nature. Il fréquente des immigrants catholiques qui viennent des États-Unis. « The old world » le fascine, les églises, les châteaux et la qualité de la vie de la France. La France devient pour lui un idéal, il rejette la civilisation américaine.

¹ *Ibid.*, pp. 27-28.

² *Ibid.*, p. 36.

³ *Ibid.*, p. 25.

Owen Merton décide de construire une maison à Saint-Antonin. Owen et Thomas Merton visitent les villages, les abbayes qui lui servent de modèles pour ses peintures. Thomas Merton se passionne pour l'histoire médiévale. A Orléans, son père lui parle de Jeanne d'Arc et des figures tutélaires du catholicisme français. Elève au lycée de Montauban, il rencontre un couple catholique, les Privat :

« Ils étaient saints, tout en menant une vie ordinaire complètement surnaturelle par l'union habituelle avec Dieu, en profonde foi et charité. Dieu seul sait ce que je dois à ces admirables personnes. Connaissant leur charité, je suis moralement certain que je dois maintes grâces à leurs prières et peut-être la grâce ultime de ma conversion et même de ma vocation religieuse¹ ».

Durant les années 1926-1927-1928, Thomas Merton écrit, il cherche le sens de la vie. Il visite encore églises, monastères et ermitages. Il va pourtant quitter cette région qui restera toute sa vie dans son esprit.

En 1931, décès de son père. Merton est rempli de révoltes. Il écrit que c'est à cette période qu'il devient un homme du vingtième siècle. Pourtant parallèlement, il se met à lire Saint Augustin : *Les Confessions* et *la Cité de Dieu*.

Thomas Merton visite Rome, le mont Aventin, l'église Santa Sabina. Il visite un monastère trappiste, l'idée vague de devenir moine est en train de naître, malgré la disparition de son père qui lui semble un non sens.

Les années d'études (1933-1938)

Thomas Merton étudie à l'université de Cambridge entre 1933 et 1934. Il y mène une vie dissolue : « Je muris tout à coup comme une mauvaise graine² ». Son parrain et tuteur le renvoie aux Etats-Unis où il intègre l'université de Columbia en 1935. Il obtient en 1938 une maîtrise de littérature médiévale.

¹ *Ibid.*, p. 39.

² *Ibid.*, p. 68.

L'enracinement catholique et monastique (1938 – 1968)

Il découvre dans une librairie par hasard l'ouvrage *L'esprit de la philosophie médiévale* d'Etienne Gilson alors qu'il se promène dans les rues de New-York. Il s'intéresse alors au thomisme. Il découvre la théologie systématique de Saint Thomas, explorateur intellectuel, rationnel et continue à lire les ouvrages de Saint Augustin, père de l'Église à la sensibilité autobiographique. Il devient professeur d'anglais au Saint Bonaventure College et se convertit en 1938 à la religion catholique. Thomas Merton est baptisé en 1939 et désire devenir moine franciscain, mais on lui refuse d'entrer dans cet ordre, à cause de ses frasques de jeunesse. Il prépare une thèse de doctorat sur le poète William Blake. Il parvient à faire une retraite dans un monastère trappiste, en 1941 à l'abbaye de Gethsemani, dans le Kentucky, qui devient désormais le lieu de son existence de moine cistercien. C'est à ce moment qu'il milite contre la guerre du Vietnam, contre la violence endémique envers les Afro-Américains et le racisme. Entre 1951 et 1955, il devient maître des étudiants qui se préparent à obtenir la prêtrise. Entre 1955 et 1965, Thomas Merton est maître des novices. Dans le même temps, il écrit son autobiographie *The seven storey mountain* et une série d'ouvrages spirituels sur l'état monastique que le père abbé Fox¹ lui avait suggéré de rédiger pour propager la foi et faire connaître l'ordre cistercien. Le moine-écrivain est invité par le bénédictin Dom Jean Leclercq² à une rencontre inter-monastique en Asie à Bangkok en Thaïlande, en 1968. Après le concile Vatican II, Thomas Merton s'engage dans le dialogue interreligieux, ce qui explique ce voyage en Asie. Sa fin tragique est connue : accidentellement, il mit le pied sur un fil électrique dénudé et décéda dans sa chambre d'hôtel à 53 ans, laissant un vide spirituel après une conversion évolutive et inspiratrice.

Chez Thomas Merton, rien ne prédispose à une conscience religieuse ou même à une conversion au catholicisme car il n'eut aucune éducation spirituelle. Il est vrai que l'immense majorité de sa génération se situe dans l'agnosticisme voire dans

¹ Père abbé de l'abbaye de Gethsemani.

² Dom Jean LECLERCQ (1911-1993), moine de l'abbaye de Clairvaux, spécialiste de Saint Bernard de Clairvaux. Il enseigna à l'université Grégorienne de Rome.

l'athéisme. Tout cela est très bien décrit dans *Le drame de l'humanisme athée*¹ du cardinal Henri de Lubac où l'auteur décrit la situation d'une génération qui a perdu la foi catholique. Ce n'est pas la négation de la croyance chrétienne, c'est une forme de nihilisme qui domine dans la jeunesse de Merton.

D'où vient, alors, ce subit revirement ? L'évènement fondateur est le dégoût de soi qu'il exprime si bien dans son autobiographie, puis la lumière d'une vie plus simple et organisée comme celles des franciscains que le moine a désiré embrasser en 1939. La nouveauté d'une connaissance de Dieu est d'autant plus symbolique que, dans sa jeunesse, il l'a ignorée. On voit naître l'émergence d'un *Milieu Divin*², tout d'abord par la rencontre de Jacques Maritain et du thomisme puis par l'accompagnement de moines cisterciens formant un réseau diversifié.

Un réseau catholique

« L'étude des journaux intimes et des correspondances représente un courant historiographique bien vivant, qu'il s'agisse d'histoire de famille, des sociabilités, d'histoire intellectuelle qui ne se coupe pas du social³. »⁴

En effet, il faut analyser les réseaux personnels pour comprendre les changements majeurs dans la correspondance selon les âges de la vie. Ce qui est une communication à distance, spatiale, se construit dans la correspondance en une évolution historique du langage. Si la correspondance est forcément duelle, elle se constitue particulièrement dans la singularisation (le fait de distinguer une personne par rapport à d'autres). Pour Merton, les lettres se définissent dans une écriture dynamique avec le temps. Ces écrits fondent les traces spirituelles de sa foi. Elles remplissent un vaste réseau d'un esprit qui se « connecte » à tout ce qui compte spirituellement dans le monde. A travers la lettre, la matrice, on discerne un cercle de foi. On saisit la dynamique d'un ensemble de réseaux, sa fluidité, sa

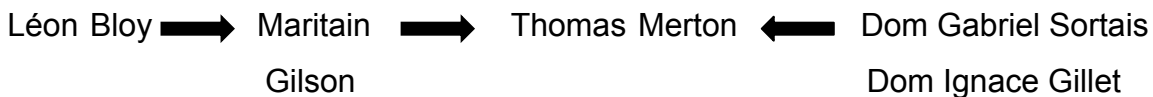
¹ de LUBAC Henri (Cardinal), *Le drame de l'humanisme athée*, œuvres complètes II, Paris, Cerf, 2000, 441 p.

² Titre d'un livre de Teilhard de Chardin : *Le Milieu divin*, Paris, Seuil, 1957, 206 p.

³ LEMERCIER Claire, « Analyse de réseaux et histoire », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 52-2, CNRS/ENS, 2005, p. 15.

⁴ *Ibid.*, pp. 88-102.

mutabilité en deux cercles concentriques : 1^{er} cercle, le thomisme ; 2^{ième} cercle, l'ordre cistercien. Ce sont des liens forts, intenses :



Ce sont des liens fluides qui forment un micro-réseau. Le réseau d'amitié se définit par le terme d'homophilie (tendance à entretenir des relations avec des personnes similaires au moins sur un certain plan). Malgré les contraintes d'ordre hiérarchique, celles de Dom Gabriel Sortais et celles d'Ignace Gillet, le réseau est d'ordre idéal (la religion chrétienne qu'ils partagent ensemble), parfois structurelles, parfois institutionnelles. Merton avait-il conscience de construire un réseau personnel ? C'est parce qu'il en était le sujet central que nous posons cette question. Force est de constater que ce réseau avait une grande densité. Et cette densité était due à la multiplicité des locuteurs. D'ailleurs, l'écriture lui donnait par rapport à ces pairs et à la hiérarchie ecclésiastique un ascendant avec lequel il jouait habilement. L'écriture lui permet d'échapper à son destin de simple moine (voir le chapitre : le charisme de l'écriture et le problème existentiel qu'elle pose).

Il faut également insister sur la distance et la temporalité. Thomas Merton n'est pas retourné en France depuis sa prime jeunesse. Pourtant, cela n'a pas empêché la pérennité des rapports intellectuels et culturels. Merton apprécie les amitiés longues, par exemple celle de Jacques Maritain (1948-1968), celle de Dom Jean Leclercq (1950-1968).

Pour le lecteur de cette correspondance, le réseau de lettres de Merton, tout à la fin de sa vie, est plus riche que celui de son âge médian. Cela peut s'expliquer par le fait que l'auteur soit mort relativement jeune, laissant ainsi un potentiel de rencontres et de liens fictifs. Le réseau se déforme après le décès de Thomas Merton, laissant place à une postérité, à son œuvre littéraire multiple. Le réseau historique devient composite et pluriel.

Cependant, il existe une ambiguïté vis-à-vis de l'étude de ce réseau. En effet, Merton quitte le siècle en devenant moine. Pourtant il se situe dans un temps précis à travers une correspondance et un réseau d'amitiés très fournis. Conjointement, il construit donc une perspective a-historique et historique qu'il nous faudra démêler. Pourquoi quitter le siècle et en même temps y prendre part ?

Notre objectif est de traduire dans un premier temps des lettres de l'américain au français 350 lettres environ et parallèlement d'étudier l'évolution religieuse et théologique de Merton mais également de partager la lecture de deux revues archivées inédites. La première *Collectanea Cisterciensa*, publiée et administrée par les moines de l'ordre des cisterciens de la Stricte Observance comportant des écrits de Thomas Merton publiés de 1948 à 1978, revue de spiritualité monastique, la seconde *Cistercian Studies Quarterly* de 1966 à 2018, revue internationale de l'Ordre. Pour cela, nous nous sommes rapprochés des moines de l'abbaye de Cîteaux et de l'ARCCCIS qui ont bien voulu nous envoyer des textes inédits, notamment celui de Jean Leclercq ayant pour sujet Thomas Merton et Jacques Maritain.

A travers « un réseau catholique » français et, dans un sens plus large, monastique, Thomas Merton ouvre la porte à un agrandissement de la vie spirituelle, il s'expose au feu brûlant du monachisme cistercien de la Stricte Observance. Mais cela semble ne pas lui suffire, il se détourne du cénobitisme pour l'érémisme. En témoignent ces de nombreuses lettres à ses contemporains qui reflètent cet état d'esprit. Sous quelle forme Merton construit-il un réseau d'amitié au fil des années et quel changement s'opère-t-il en lui ?

Nous étudierons la correspondance des années 1941 à 1968 : la conversion, le réseau thomiste, puis cistercien avec les questionnements théologiques qu'y s'y réfèrent dans les différents temps de sa biographie.

Première partie

I - LES ANNEES DE FORMATION

Introduction de la première partie

La conversion est un élément essentiel de la vie chrétienne. Celle de Thomas Merton eut lieu fin des années 1930¹. Sa conversion est-elle franco-américaine ? Certes, Merton se définissait comme américain mais il ne quittera guère l'abbaye de Notre-Dame de Gethsemani dans le Kentucky de 1941 à 1968. On peut supposer que sa culture littéraire et monastique est française. Le thomisme maritainien et l'ordre cistercien sont la base et le sommet de sa religiosité. En entrant à l'abbaye de Gethsemani, en 1941, il semble se défaire du « monde états-unien » pour intégrer un ordre monastique français : les cisterciens de la Stricte Observance. La vie monastique américaine est alors calquée à cette époque sur le modèle européen avec une austérité toute médiévale. Merton se détourne du monde contemporain pour fuir un modèle social qui ne le convainc pas. Il se rallie à la théologie médiévale de Saint Thomas d'Aquin (1224 – 1274) puis de Saint Bernard de Clairvaux (1090 – 1153).

On connaît aujourd'hui, par la correspondance, l'influence du philosophe Jacques Maritain sur la pensée de Thomas Merton, comment il a été essentiel dans le processus de la vocation conversionnelle de l'écrivain. Maritain, lui-même, dans une lettre à Jean Cocteau pose cette question qui pourrait être validée par Merton : « Qui suis-je ? Un converti, un homme que Dieu a retourné comme un gant² ». C'est exactement ce qui se produit pour chaque converti historique. C'est ce qui se déroulera semble-t-il dans l'esprit de Thomas Merton : pour le comprendre il faut examiner la genèse : la rencontre du thomisme et du mouvement cistercien.

¹ On ne peut exactement fixer une date du début de la conversion, 1937, 1938 ? Merton ne la situe pas précisément.

² BROSSOLETTE Michel (sous la direction de), *Correspondance de Jean COCTEAU – Jacques MARITAIN, 1923-1963*, Paris, Gallimard, 1993, p. 364.

1. Une influence des philosophes néo-thomistes

Une philosophie néo-thomiste

Le terme néo-thomisme est composé du préfixe néo- et du substantif thomisme pour définir qu'il dépend d'un phénomène religieux antérieur mais qu'il est à nouveau contemporain. Il est plus exactement une doctrine qui s'inspire de Saint Thomas d'Aquin, renouvelant celle-ci. Elle est due à l'influence de l'encyclique *Aeterni patris* (1879) dans laquelle Léon XIII recommandait la convergence du catholicisme moderne avec la pensée de Saint Thomas. Son représentant principal est Jacques Maritain, ami de intime de Merton. A travers la « philosophie théologique » de Maritain se répand le thomisme dans l'ensemble des domaines politique, moral, métaphysique, épistémologique du catholicisme. Aux origines, le thomisme de Maritain devait rétablir l'unité de la culture chrétienne et l'unité ecclésiale, réconcilier la société, lutter contre le nationalisme ambiant. Cette tentative de rénovation de la scolastique médiévale, Thomas Merton la partagea¹. Pour notre auteur, l'homme se situe dans l'intemporalité. Il doit se diriger vers la contemplation. Il possède un libre arbitre. Cela constitue la base de son être.

La crise de civilisation que Maritain et Merton perçoivent se situe durant la Révolution Française, les penseurs des Lumières, Voltaire, Rousseau, Condorcet ont la volonté de faire table rase de cette spiritualité médiévale embarrassante pour eux. Au XXème siècle, le thomisme nous reviendra des Etats-Unis pour l'entremise de Jacques Maritain et Etienne Gilson, hors du modèle ecclésial. C'est l'université, la philosophie (Maritain) et l'histoire médiévale (Etienne Gilson) qui la remettent au goût du jour en France.

Il faut souligner que la pensée de Saint Thomas d'Aquin répondait à un besoin intérieur de l'Église catholique française et états-unienne. Elle est l'apanage des intellectuels et elle s'institutionnalise au cours du XXème siècle. La spiritualité aquinienne présente l'avantage d'un rapprochement du clergé américain avec l'Église de Rome. Elle est, en outre, une alternative au pragmatisme américain et

¹ Lire MERTON Thomas, *L'expérience intérieure*, Paris, Cerf, 272 p.

L'auteur aborde la question de la contemplation à partir de la somme théologique de Saint Thomas d'Aquin et de sa vie personnelle. Il se détourne volontairement de « l'homme extérieur » pour atteindre sa véritable personnalité et autrui.

au positivisme français. L'exigence rationnelle, la rigueur du docteur de l'Église à l'intérieur de la foi catholique sont présentes chez Maritain et Gilson puis par le fait même ont une influence dans la conversion de Merton. Dans une lettre de Maritain à Yves Simon¹ du 9 février 1936. Celui-ci expose avec enthousiasme la réussite de ses activités : « Je crois que l'on fait du bon travail ici [en Amérique], et il ne faut pas récuser ce travail de défrichage. Dans cent ans, on verra peut-être fleurir un thomisme américain². » Américanisation de Maritain et Simon ? « Francisation » de Merton ? Ou synthèse philosophique du thomisme dans la pensée de nos trois auteurs ?

Les thomistes

Dans la deuxième partie, chapitre premier de *La nuit privée d'étoiles*³, Merton décrit sa rencontre livresque avec le catholicisme et le thomisme :

« En février 1937, je me promenai un jour sur la Cinquième Avenue avec cinq ou six dollars en poche, lorsque je fus attiré par la vitrine de la librairie Scribner, remplie de brillants livres neufs. Je suivais, cette année-là, un cours de littérature française médiévale, et mes pensées se tournaient vers mes souvenirs de Saint-Antonin ; la simplicité profonde, candide, riche des XIIème et XIIIème siècles, recommençait à m'attirer. J'avais écrit un essai sur *La légende du Jongleur de Notre-Dame*, comparée à une histoire tirée des Pères du Désert dans *La Patrologia latina* de Migne.

Dans la vitrine de Scribner, je vis un livre intitulé *L'esprit de la philosophie médiévale*, par Etienne Gilson. J'entrai, feuilletai le livre, parcourus la table des matières et la première page, qui était trompeuse, car on y expliquait que le livre était composé d'une série de conférences à l'université d'Aberdeen, ce qui pour moi n'était pas une référence.

¹ Yves SIMON (1903-1961), professeur de philosophie à Notre-Dame University de South Bend dans l'Indiana aux Etats-Unis. Yves Simon s'intègre dans la société américaine au point de prendre la citoyenneté états-unienne en 1946. Il devient ainsi « un passeur intellectuel » entre les deux continents. Il développe une théorie du gouvernement démocratique sur les bases de la philosophie de Saint Thomas d'Aquin.

² MARITAIN Jacques, SIMON Yves, *Les années françaises, 1927-1940*, C.L.D., Tours, 2018, p. 54.

³ MERTON Thomas, *Une nuit privée d'étoiles*, Paris, Albin Michel, 1951, 1994, pp. 139-140.

J'achetai en même temps un autre livre, dont j'ai complètement oublié le titre, et je défis le paquet dans le train. C'est alors seulement que j'aperçus, sur la première page de *L'esprit de la philosophie médiévale*, en petits caractères : Nihil Obstat... Imprimatur.

Je fus déçu et dégoûté comme si j'avais reçu un coup dans l'estomac... on m'ait trompé ! Si on m'avait dit que c'était un livre catholique, je ne l'aurais pas acheté ! Je fus tenté de le jeter par la portière sur les toits de Woodside, de m'en débarrasser comme d'une chose dangereuse et malpropre, tant est grande la terreur engendrée dans un esprit moderne éclairé par quelques innocents mots latins et la signature d'un prêtre...il est impossible de faire comprendre à un catholique les associations d'idées nombreuses, complexes et horribles que l'*imprimatur* évoque. D'abord, c'est en latin, langue difficile, obscure et ancienne... qui implique pour un esprit de souche protestante, tous les sinistres secrets que les prêtres détiennent et dissimulent au commun des mortels dans ce langage inconnu. Puis, le seul fait qu'ils se permettent de juger de la valeur d'un livre, et d'en autoriser la lecture, est horrifiant, et fait penser à tous les excès de l'Inquisition. C'est ce que je sentis confusément en ouvrant le livre de Gilson ; car tout en admirant sa culture, j'avais toujours eu puer de l'Église catholique. D'ailleurs, je n'avais pas acheté un livre sur la philosophie médiévale sans réaliser qu'il y serait question de la philosophie catholique, mais l'Imprimatur en m'apprenant que tout y serait conforme à cette chose mystérieuse et terrifiante, le Dogme Catholique, me causa une chose contre lequel je réagis par de la répugnance et de la crainte. A la lumière de ces faits, je considère comme une vraie grâce d'avoir lu le livre au lieu de m'en être débarrassé. »

Le 16 novembre 1938, Thomas Merton est baptisé après le cheminement d'une année de recherche spirituelle. Dans une lettre à l'abbé Frédéric Dune qui fut son premier abbé, il lui écrit : « A la suite d'études et de lectures et la familiarité des œuvres d'Étienne Gilson et de Jacques Maritain, mais particulièrement grâce à Dieu, je commençai à m'émouvoir [...] et je fus baptisé¹ ».

¹ MERTON Thomas, *A life in letters*, New York, Farrar, Strauss, Giroux, 2008, p. 5.

Dans une autre lettre un peu plus tardive du 12 avril 1951¹, il démontre une nouvelle fois son admiration, presque sa dévotion, pour Étienne Gilson et Jacques Maritain :

« Profondément touché par votre belle lettre, je veux enfin faire ce que j'aurais dû faire depuis longtemps – vous écrire un mot afin de vous assurer de ma reconnaissance pour la dette spirituelle que j'ai contractée à votre égard et que j'ai esquissée dans quelques pages de *La nuit privée d'étoiles* – dans un chapitre plutôt mal construit de l'ouvrage au reste. A vous et à Jacques Maritain, parmi d'autres, je dois ma foi catholique. C'est-à-dire que je vous dois ma vie. Ce n'est pas une petite dette. »

C'est le professeur de philosophie Dan Walsh de l'université de Columbia et du collège du Sacré-Cœur de Manhattanville, élève et collaborateur de Gilson et ami de Maritain, qui inspira Merton à se tourner vers la théologie thomiste. C'est aussi à cette période que l'on observe l'émergence d'un renouveau du catholicisme thomiste en France. Jacques et Raïssa Maritain forment un réseau qui perdurera jusqu'aux Etats-Unis. Jacques Maritain et Étienne Gilson seront les deux fondateurs de cette spiritualité dans les grandes universités américaines comme Harvard ou au Canada dans la ville de Toronto².

Pour résumer la pensée de Maritain : les bases intellectuelles sont celles d'Aristote en ce qui concerne le concept de raison et Saint Thomas pour la foi. Merton est proche de Maritain parce qu'il partage la même vision chrétienne de l'être, la même vision de l'art et de la poésie, de l'inspiration du verbe créateur.

La réflexion de Jacques Maritain se développe sur trois champs : la philosophie chrétienne ; une éthique, il considère que les normes morales sont enracinées dans la nature humaine, que la liberté de l'homme est de se confronter à cette réalité. Maritain pense qu'il faut obéir aux rites et aux dogmes de l'Église, l'action pour le temporel et les organisations appartiennent aux laïcs.

¹ MERTON Thomas, *Revue NUNC* (traduction Florian MICHEL), n°6, Lettre du 12 novembre 1950, p. 31.

² Le Pontifical Institute of Medieval Studies.

Dans un article publié dans *Cistercian Studies Quaterly*¹, Jean Leclercq définit qui était Merton et la relation profonde de celui-ci avec Jacques Maritain. Nous allons nous y attarder.

Merton et Maritain à travers un article de Dom Jean Leclercq² : *The coincidence of opposites* dans la revue *Cistercian Studies Quaterly*

Ce texte (traduit par mes soins) de Jean Leclercq ayant pour sujet Thomas Merton et Jacques Maritain témoigne de leur proximité spirituelle mais également de leur dissemblance de caractère et de point de vue sur la religion.

« Ce n'était pas un philosophe (Merton), mais il avait toujours été un meneur et un activiste. C'est pour ces deux raisons qu'il avait quelque chose en commun avec Maritain ; c'est pour cela qu'il est venu à sa rencontre ».

« Je connaissais Merton et Maritain, les points communs que j'ai remarqués chez eux étaient : la contemplation et l'action sociale, leur engagement parfois radical ; tous les deux étaient des hommes marginaux, libres. Il n'y avait aucune aliénation chez l'un comme l'autre. Au contraire, ils étaient constamment en communion avec ce monde ».

« Ce qui était commun à Maritain et à Merton ce n'était pas la recherche de la vérité. Ils avaient la vérité – et ils le savaient. C'était leur quête pour insérer la vérité dans la vie qui leur était commune, non seulement dans leur vie privée, mais dans la vie publique de leurs pays, du christianisme, de l'Eglise, du monde. Une observation similaire pourrait être faite à propos d'autres grands hommes de cette génération que je connaissais et qui connaissaient aussi Maritain, comme de mes très chers maîtres et amis, Erik Peterson et Etienne Gilson. C'est après des années de lutte pour insérer la vérité dans la vie que Maritain est devenu un pauvre ermite

¹ LECLERCQ Jean, « The coincidence of opposite », *Cistercian Studies Quaterly*, vol. 19-4, 1984, pp. 362-70.

² Extrait d'un article publié dans *Cistercian Studies Quaterly : Merton et Maritain : The coincidence of opposites* de Jean Leclercq ce témoignage sincère de Jean Leclercq et post-mortem est écrit sous le sceau de l'amitié que partageaient ces trois hommes. Nous possédons 59 lettres de Thomas Merton à Jacques Maritain entre 1948 et 1968 et 40 lettres de Jacques Maritain à Thomas Merton entre 1949 et 1967. Une amitié stable existait entre les deux hommes, l'un laïc et l'autre religieux.

contemplatif et que Merton est mort en tant que missionnaire errant du monachisme.

2. Les débuts de la vie monastique, la voie cistercienne de la Stricte Observance

Merton et Saint Bernard de Clairvaux

Le thomisme maritainien prépare Thomas Merton à la pensée et à la vie monastiques. Dans l'introduction du volume *Survival or Prophecy ?*¹, Patrick Hart déclare : « Quand l'histoire du monachisme du vingtième siècle sera écrite, il sera difficile de ne pas penser que deux moines dominent son histoire ». Ce recueil comprend cinquante lettres de Merton et quarante-sept de Jean Leclercq², durant près de trois décennies. Merton et Leclercq échangent des informations sur des manuscrits médiévaux monastiques, et s'encouragent mutuellement à propos de leurs travaux d'érudition sur Saint Bernard de Clairvaux. Thomas Merton est lui-même l'auteur d'un *Saint Bernard dernier père de l'Eglise*³. Ce livre, très court et peu connu, parut en 1954 et a été inspiré par l'Encyclique du pape Pie XII. Il présente un portrait de réformateur de l'ordre cistercien mais il est également une méditation sur l'état de sainteté vers lequel l'homme doit parvenir. Les supérieurs de Merton lui demandent de commenter cette encyclique qui rappelle, à l'occasion du 8^{ème} centenaire de Saint Bernard, la profondeur spirituelle du monachisme médiéval. Merton s'exécute.

¹ HART Patrick (sous la direction de), *Survival or Prophecy ? The correspondance of Jean Leclercq and thomas Merton*, Etats-Unis, Cistercia publica, 2008, 184 p.

² LECLERCQ Jean : né à Avesnes (France), mort à l'abbaye de Clervaux au Luxembourg. Il était un moine érudit, spécialiste de l'ère médiévale. Dès l'âge de dix-sept ans à la fin de ses études secondaires, il entre dans l'ordre bénédictin. La Seconde Guerre mondiale l'oblige à venir poursuivre ses études à l'Institut catholique de Paris, puis à l'Ecole Pratique des hautes Etudes (IVème section). Sa formation lui est donnée par l'historien médiéviste Etienne Gilson et par Mgr Arquillière, spécialiste de l'histoire médiévale ecclésiastique. Il entame une brillante carrière de chercheur. Il enseigne à l'université grégorienne de Rome. Dom Jean Leclercq obtient l'honneur d'être docteur *honoris causa* de plusieurs universités catholiques, celles de Milan (1950), Louvain (1962), l'Institut pontifical de Toronto (1990) où Etienne Gilson était lui-même professeur. Dom Jean Leclercq fut chargé par l'ordre cistercien de publier les œuvres de Saint Bernard. Il mit trente ans pour mener à bien cette édition. Jean Leclercq est l'auteur de plusieurs monographies sur Saint Bernard de Clairvaux : *Saint Bernard mystique*, Paris, vol. 1 et 2, Desclée de Brouwer, 1948. *Saint Bernard et l'esprit cistercien*, Paris, Seuil, 1966. *Nouveau visage de Bernard de Clairvaux, Approches psycho-historiques*, Paris, Cerf, 1957.

³ MERTON Thomas, *Saint Bernard dernier père de l'Eglise*, Paris, Salvator, 2014, 137 p.

Dans une lettre du 22 avril 1950¹, Thomas Merton ne cache pas son admiration pour l'œuvre de Jean Leclercq. Tous deux composent sur le docteur de l'Eglise : « Votre St Bernard Mystique est tout à fait admirable car, tout en étant simple et fluide, il communique au lecteur une réelle appréciation de la spiritualité de St Bernard. Vous avez tort de considérer votre traitement de St Bernard comme superficiel. Il est en effet adressé à un lecteur moyen, et beaucoup plus précieux que l'étude plutôt technique que j'ai entreprise pour les *Collectanea* et qui, comme vous le verrez en le lisant, était au-delà de mes capacités de théologien. Certains chapitres, dans mon étude, contiennent beaucoup d'erreurs et certaines choses sont très mal exprimées. Si j'écris un livre à nouveau sur le saint, j'essayerai de me racheter sans entrer dans les discussions techniques qui occupent M. Gilson dans son étude plutôt brillante : *Théologie mystique de Saint Bernard*². Mais là encore, un livre comme le vôtre est beaucoup plus utile. ».

Le 9 octobre 1950³, Thomas Merton désapprouve l'opinion de Jean Leclercq pour lequel Saint Bernard serait un « pragmatique ». Merton soutient qu'il est un exégète et un théologien (ce que, lui, désire être). Encore une fois, il reconnaît la science du destinataire : « Vos remarques sur les idées bibliques de Saint Bernard sont extrêmement importantes pour moi. J'ai médité vos écrits sur Saint Bernard mystique et j'ai aussi parlé aux étudiants à ce sujet. Je suis d'accord avec vos conclusions et pourtant je me demande s'il ne serait pas possible de dire qu'il se considérait comme un exégète et moins comme un théologien, dans son exposé du cantique (...). Je pense que c'est essentiellement ce que vous disiez quand vous avez fait ressortir qu'il cherchait moins à nourrir sa vie intérieure qu'à l'exercer. »

Merton pense peut-être à lui-même et au maître des scolastiques qu'il sera plus tard en mai 1951. Il écrit : « Mais ne croyez-vous pas qu'en donnant le fruit de ses paroles à travers les écritures, il introduisait en quelque sorte à ses « moines » une certaine « attitude » mystique, non pas une méthode, mais une « atmosphère » ?

¹ MERTON Thomas, *The School of Charity, Letters*, New York, Farrar, Strauss, Giroux, 1990, p. 19.

² GILSON Etienne, *Théologie mystique de Saint Bernard*, Paris, J. Vrin, 1934, 240 p.

³ MERTON Thomas, *The School of Charity, Letters*, New York, Farrar, Strauss, Giroux, 1990, p. 23.

Dans laquelle l'écriture pourrait devenir le lieu de rencontre de l'Âme et de la parole, par l'action du Saint-Esprit ? »

Merton évoque ce qui le fascine chez St Bernard le moine français¹ : « Sans doute la sainteté demeure toujours quelque chose de transcendant. Pourtant, il y a en saint Bernard quelque chose qui n'aurait jamais été ce qu'il fut hors du vignoble de Bourgogne. Il y a en lui un alliage d'ardeur et de douceur, de rigueur et de gentillesse, de sérieux et d'ironie, d'amour et d'intelligence de modestie et d'héroïsme, qui est comme l'incarnation de tout ce qu'il y a de meilleur en France. Français par sa générosité, son génie, sa sainteté même, Bernard est le père spirituel du plus français des ordres monastiques : Cîteaux. Mais sur ce point encore, Bernard est une sorte de paradoxe. Il est trop évident que ses labours apostoliques et politiques sont juste le contraire de ce qu'on devrait prévoir et désirer en entrant dans un monastère cistercien. Mais peut-être aujourd'hui sommes-nous trop enclins à définir l'esprit d'un ordre religieux uniquement d'après les œuvres extérieures dont ses membres s'acquittent ».

Merton résume en quelques lignes très éclairantes la structure théologique de la spiritualité de Saint Bernard² :

« Sa théologie de la grâce suppose sa conception néo-platonicienne de l'âme créée à l'image de Dieu et destinée par Dieu à une parfaite union de ressemblance avec lui-même. Cependant cette conception est beaucoup plus qu'un néo-platonisme. La soif de l'âme pour Dieu, aux yeux de Saint-Bernard, ne fait qu'un avec sa liberté, elle doit être assurée par la grâce et élevée par elle bien au-delà d'une simple velléité qui, par elle-même, serait frustrée. La liberté humaine, secondée par la force de l'Esprit Saint, peut aspirer à bien plus haut qu'une contemplation purement intellectuelle des idées éternelles : celle-ci, pour saint Bernard, serait à peine plus qu'une privation (...). Ce travail n'est qu'une mise en ordre de la charité, *ordinatio caritatis* : la charité assume toutes les capacités d'amour inhérentes à l'âme, pour les épanouir, les orchestrer, les orienter à nouveau dans leur direction foncière sous l'impulsion toujours active de l'esprit de

¹ MERTON Thomas, *Saint Bernard dernier père de l'Eglise*, Paris, Salvator, 2014, p. 47.

² *Ibid*, p. 56.

Dieu. Le centre et, pour ainsi dire, le moteur de tout ce travail est le *Christ*, en qui tout s'accomplit ».

Le 18 mai 1953¹, Merton revient sur la figure tutélaire de Saint Bernard. Il envoie cette lettre, qui semble plutôt étonnante, à Jean Leclercq : « Je ne travaille pas sur un livre à propos de Saint Bernard et il n'y a eu aucune annonce d'un tel livre, par conséquent, je ne pense pas qu'il soit en concurrence avec votre *Saint Bernard mystique*. Si cela est terminé – ou commencé – avant 1955, je serais surpris. Le plan existe toujours, mais je n'ai pas le temps de travailler dessus. ». Cet essai paraîtra en 1954. Les deux moines sont-ils en concurrence comme Merton semble le suggérer sans l'explicitement vraiment ?

Le 27 avril 1954², Thomas Merton annonce à Dom Jean Leclercq la publication de son ouvrage sur saint Bernard :

« J'ai écrit un petit volume sur St Bernard et qui va bientôt paraître. C'est très léger, pas une vie formelle, simplement une brève introduction à la vie du saint et à la récente encyclique du pape. Il comporte trois parties : un croquis de sa vie et son caractère, un aperçu de ses œuvres, de son enseignement, un commentaire sur l'encyclique – suivi au texte du document papal lui-même. Je n'avais pas l'idée de publier ce livre en France. Quand vous le verrez, vous conviendrez probablement qu'il n'ajoute rien aux nombreuses études excellentes de St Bernard, y compris les vôtres. »

Saint Bernard de Clairvaux, fondateur de l'abbaye de Cîteaux et de l'ordre cistercien, n'est que le premier d'une longue chaîne spirituelle.

Merton et l'histoire de l'Ordre

Après avoir décrit l'influence de la pensée de Saint Bernard sur celle de Thomas Merton via Jean Leclercq, il faut pour mieux cerner son attirance pour l'ordre religieux construit par saint Bernard de Clairvaux, en découvrir son origine, ou tout au moins en saisir dans son historicité le clivage entre l'ordre cistercien et l'ordre

¹ MERTON Thomas, *The School of Charity*, Lettre du 18 mai 1953, p. 59.

² *Ibid.*, Lettre du 27 avril 1954, p. 76.

cistercien de la Stricte Observance. Egalement signaler la relation existante entre l'abbaye de Gethsemani et la maison-mère, l'abbaye de Melleray (France).

Thomas Merton est l'auteur d'un ouvrage *Aux sources du silence*¹ qui évoque l'histoire de l'ordre cistercien. James Fox, alors abbé de Gethsemani, lui avait conseillé d'écrire un livre d'édification religieuse. Dans une lettre datée du 9 octobre 1950, citée précédemment, Merton évoque la figure tutélaire de l'abbé de Rancé (1626-1700) qui fut le rénovateur de l'ordre cistercien de la stricte observance. Châteaubriand lui consacra son dernier ouvrage *La vie de Rancé*². Pour résumer, en 1660 Rancé visite l'abbaye de la Trappe qui tombe en ruine, spirituellement mais aussi matériellement. Il décide de la « relever » avec force. Il demande aux moines de suivre une nouvelle réforme. Il s'agit de revenir à la fidélité de la règle de Saint Benoît. Le souhait de Rancé est de se tourner vers la spiritualité des premiers cisterciens. Il présente ces changements envers l'Ordre dans les *Déclarations in regulam beati benedeiti ad usum Dei Beatae Mariae de Trappa* et dans un autre ouvrage *De la sainteté et des devoirs de la vie monastique* (1683). La réforme rancéenne est approuvée par Rome. Des règlements particuliers régissent la vie des cisterciens de la Stricte Observance à Cîteaux. Celle-ci est aussi la continuité de la volonté des pères du désert d'un idéal monastique et d'une ascèse parfois plus difficile que celle des autres ordres. Merton évoque également la figure d'Augustin de Lestrange (1754-1827) moine cistercien qui, face à la Révolution française, comprit rapidement la menace pour l'ordre et obtint la permission de ses supérieurs d'émigrer avec 24 moines dans le canton de Fribourg en Suisse. Les trappistes continuèrent à fuir jusqu'en Russie. A la chute de Napoléon en 1814, de Lestrange rentra en France et décida de s'installer à la Trappe. Très attaché à l'austérité, il a grandement contribué à la pérennité de la vie monastique cistercienne. Thomas Merton, dans la lettre suivante³, compare les deux moines Rancé et de Lestrange : « Je suis d'accord avec ce que vous dites sur l'abbé de Rancé et je sens que son évocation dans *Aux sources du silence* était quelque peu caricaturale. Il est vrai que l'abbé de Lestrange était beaucoup plus austère que Rancé. A mon avis, la chose la plus regrettable était une certaine forme

¹ MERTON Thomas, *Aux sources du silence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, 290 p.

² CHATEAUBRIAND François-René de, *La vie de Rancé*, Paris, Gallimard, Folio classique, 1986, 379 p.

³ MERTON Thomas, *The School of Charity*, lettre du 27 avril 1954, p. 76.

d'exagération (...). Néanmoins, c'est peut-être un signe de ma propre tiédeur. Il est vrai que la vie monastique exige l'observation fidèle à de nombreux points extérieurs de la règle. Ceux-ci ne peuvent certainement pas être négligés (dans leur ensemble) sans dommage spirituel. Mais on a parfois l'impression que pour les vieux trappistes, ils sont absolument tout. »

Le nouvel ordre continue de se rattacher au tronc historique de l'ordre cistercien. Canoniquement créée en 1892, la Stricte Observance perdure encore aujourd'hui dans plusieurs monastères français.

L'abbaye Notre-Dame de Melleray : la maison-mère

Force est de constater que si Thomas Merton est devenu moine de l'abbaye de Gethsemani, c'est parce qu'elle a été créée par des moines de l'abbaye Notre-Dame de Melleray¹, cistercienne de la Stricte Observance.

A partir de 1815, la France devient à nouveau un lieu sûr pour les moines. Augustin de LeStrange s'y réinstalle. En effet, l'ordre cistercien se rétablit après la chute de l'Empire. A la mort de Dom Augustin, une communauté, celle de la Melleray, près de Nantes, prospère. La vie contemplative, le chant liturgique, la vigueur tiennent une place centrale dans ce monastère. Cette communauté contient cent soixante-quinze membres. Le père abbé se nomme Dom Antoine de Beaugard.

En 1847, l'abbaye ne pouvait plus contenir l'afflux des moines, ce qui décida l'abbé Dom Maxime à construire une fondation hors de France. L'évêque Mgr Flaget de Louisville accorde l'installation. Un monastère fut bâti dans le Kentucky, celui de Gethsemani. En octobre 1848, la future colonie quitte l'abbaye de Melleray, forte de quarante-quatre hommes. Ils traversent la France et s'embarquent pour l'Amérique. Merton évoque dans *Aux sources du silence*² l'héroïsme des moines : « C'est ainsi que le monastère de Notre-Dame de

¹ L'édifice religieux est situé sur le territoire de la commune de La Melleray-de-Bretagne, dans le département de la Loire-Atlantique. En 2015, les moines trappistes sont remplacés par la communauté du Chemin Neuf, congrégation issue du renouveau charismatique catholique.

² MERTON Thomas, *Aux sources du silence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, 290 p.

Gethsemani reçut la vie. Ce matin-là voyait naître ce qui, au sens le plus réel, constituait « la fondation », car cette nouvelle communauté avait commencé d'exister et d'agir en tant qu'unité propre, dès le moment de son départ de Melleray. Mais elle aurait encore des milliers de kilomètres à parcourir avant de toucher au lieu de sa destinée (...) ».

L'abbaye de Gethsemani tient ses racines de la France. Thomas Merton est donc en « pays conquis ». Mais le renouveau monastique se fera aux Etats-Unis, en l'occurrence à Gethsemani. Il partage sa joie avec Jean Leclercq¹ : « Imaginez que nous avons maintenant cent cinquante novices à Gethsemani. C'est fantastique. Beaucoup d'entre eux dorment dans une tente ou sous un préau (...). La maison a un air très vivant et enthousiaste (dans le bon sens) et juvénile, comme le camp d'une armée se préparant à une guerre facile et victorieuse. Ceux d'entre nous qui ont été vieillis par plusieurs années de vie monastique se trouvent tour à tour réconfortés et déprimés par la multitude de nos jeunes compagnons, debout : réconfortés par leur ferveur, leur joie et leur simplicité, et déprimés par le nombre. Le cloître est bondé comme une rue de Paris. »

3. Une charge importante : Maître des scolastiques, Maître des novices

Maître des scolastiques (1951 - 1955)

Après avoir choisi l'Ordre de la Stricte Observance, le 26 mai 1949, Thomas Merton est ordonné prêtre. En mai 1951, il est nommé maître des scolastiques, charge qu'il aura jusqu'en 1955. Cet événement est un pivot spirituel dans sa biographie. Le 21 mai 1951² : « J'ai été nommé maître des étudiants – une nouveauté ici. Je dois former tout le scolasticat, pour qu'ils s'élèvent ».

¹ Ibid., lettre du 27 avril 1951, p. 77.

² MERTON Thomas, *The School of Charity*, lettre du 21 mai 1951, p. 29.

5 juin 1951¹ :

« Le travail (Maître des étudiants) est une nécessité. C'est presque entièrement une direction spirituelle (...). Je prie sincèrement et je découvre mes insuffisances pour ce travail ».

Le 12 août 1952², il a même le projet idéalisé d'ouvrir un centre de formation pour les scolastiques, extérieur à l'abbaye de Gethsemani. Il écrit à Dom Gabriel Sortais :

« Très Révérend Père, j'ai beaucoup prié, et j'ai même essayé à plusieurs reprises de faire disparaître cette idée, qui paraissait parfois un peu fantastique, mais plus je pense à la situation concrète de nos étudiants à Gethsemani, plus je vois qu'ils ont besoin temporairement d'une formation très spéciale qu'ils n'obtiendront jamais dans l'état actuel des choses à Gethsemani. Pourquoi ne pas profiter de ce domaine au Colorado pour y envoyer tout un scolasticat, tout en amenant de très bons professeurs de nos maisons en Europe ? Nous avons tout le reste : bibliothèque, équipement, etc. Il ne nous manque que le supérieur, à part peut-être le père maître. Mais nous n'avons pas de véritable supérieur pour une telle maison. C'est ce dont nous avons le plus besoin.

Quoi qu'il en soit, voici les des deux questions que je vous pose. Je ne sais pas si vous jugerez utile de les soumettre au chapitre général et aux définiteurs.

1) Serait-il possible de faire un tel scolasticat, *ad experimentum*, en empruntant des enseignants et un supérieur d'Europe ?

2) Si cela n'est pas possible, serions-nous autorisés à le faire nous-même avec nos propres ressources ? C'est-à-dire, le chapitre général permettrait-il en principe la formation temporaire d'un scolasticat séparé que plusieurs maisons utiliseraient en Amérique ?

(...) Une telle formation devrait provenir du chapitre général lui-même. Je pense que Dom James ne voudrait pas prendre la responsabilité seul. Mais si vous lui parliez, en supposant que vous approuviez vous-même le projet, il en verrait peut-être l'opportunité. Il n'est pas contre le projet, mais il n'est pas non plus tout à fait d'accord. »

¹ *Ibid.*, Lettre du 5 juin 1951, p 31.

² *Ibid.*, Lettre du 12 août 1952, p. 36.

Le 3 septembre 1952¹, Merton finit par se rallier à une autre solution : envoyer les postulants en France. La visite de Mgr Larraona à Gethsemani clarifie la situation :

« Il a dit à Dom James que tout devait être fait pour assurer un milieu calme aux étudiants pour les libérer le plus tôt possible de divers services afin que les étudiants dans les fondations poursuivent leurs études dans un scolasticat où il y aurait de bons enseignants dans un milieu favorable à leurs études, par exemple à la maison mère. »

Dans l'Ordre plusieurs fois sont évoqués le travail et le volontarisme de Merton. Dom Eudes Bomberger, futur abbé de l'abbaye de Gethsemani dans l'Etat de New York (abbé jusqu'en 2001), décrit le caractère de Merton et témoigne de sa valeur comme maître des scolastiques² :

« Merton fut un maître à l'époque où j'étais jeune profès ; il était mon enseignant et mon directeur spirituel. Durant cette période je me sentais au diapason, en empathie avec lui. Malgré ses nombreuses inconséquences, je pensais de façon plus instinctive qu'analytique. Plus tard, beaucoup plus tard en fait, après sa mort, la dynamique naturelle de la vie m'a poussé à analyser plus à fond.

J'ai toujours pensé qu'il s'y prenait de façon très simple et honnête avec les frères. C'était un homme extraordinairement doué, très intelligent, très vif d'esprit. Il y a beaucoup de gens intelligents, mais ils ne vous donnent pas tous l'impression de penser avec leur peau. Lui le faisait. Son corps entier vibrait d'intelligence. Il réagissait énergiquement et rapidement, à toutes sortes de stimuli. Son esprit fourmillait d'idées nouvelles.

¹ *Ibid.*, Lettre du 3 septembre 1952, p. 37-38.

² HIGGINS Michael W., *La voie spirituelle d'un hérétique*, Bellarmine, 1998, p. 157.

Maître des novices (1955 – 1956)

Thomas Merton doute de lui-même, lorsqu'il devient maître des novices¹. Il suggère le 18 octobre 1955², à Dom Gabriel Sortais l'ambiguïté et le danger de sa nouvelle charge auprès des novices :

« Peut-être direz-vous que Dom James est assez imprudent de faire ce choix. Pour le protéger et pour protéger la maison et les novices, j'ai fait ce vœu (ce n'est que le troisième vœu privé que j'ai fait !) de ne rien leur dire qui diminuerait leur respect pour la vie cénobitique cistercienne et s'orienterait vers quelque chose d'autre. S'il m'arrive de violer cette promesse, je devrais prévenir le père abbé. Je vais essayer de faire tout ce qui est possible pour leur donner une vie vraiment cistercienne, cénobitique et liturgique. Priez pour moi. Priez surtout que je ne sois pas un mauvais exemple. »

Dans cette lettre du 6 février 1956³ à Dom Jean Leclercq, il traverse des phases d'exaltation et de doute :

« Ma nouvelle vie de maître des novices progresse de jour en jour. C'est une existence inconnue à laquelle j'ai souvent du mal à m'adapter. Parfois, je me sens dépassé par l'horreur d'avoir à parler autant et à apparaître devant les autres comme un exemple. Je crois que Dieu teste la qualité de mon désir de solitude dans lequel peut-être il y avait un élément d'évasion et d'irresponsabilité. Mais pourtant le désir est le même, le conflit est là, mais je ne peux rien faire d'autre que de l'ignorer et d'avancer pour accomplir ce qui est évidemment la volonté de Dieu... »

Maître des novices, Thomas Merton est considéré très positivement par les postulants, de nombreux témoignages l'étayent. Timothy Kelly⁴ se souvient de lui et raconte un entretien haut en couleurs qu'il convient de citer ici :

« Quand j'ai eu mon premier entretien avec le maître des novices, je le connaissais simplement comme tel. Je ne savais pas que je parlais à Thomas Merton ou au père Louis, comme on l'appelait au monastère. La coutume de

¹ Il sera maître des novices de 1955 à 1965.

² MERTON Thomas, *The School of Charity*, lettre du 18 octobre 1955, pp.92-93.

³ MERTON Thomas, *A life in letters*, lettre du 6 février 1956.

⁴ Higgins W. Michael, *La voie spirituelle d'un hérétique*, Bellarmine, 1998, 2001, p. 43.

l'époque voulait qu'on nous donne un nouveau nom – un nom religieux si vous voulez – et Merton a été nommé Louis, d'après Saint Louis, roi de France. Donc, me voilà avec un moine que je connaissais simplement comme maître des novices.

A la fin de notre entretien, il m'a demandé ce que je savais de la vie d'un trappiste. Je lui ai dit que j'avais lu tous les livres de Thomas Merton, ainsi que ceux du père Raymond, un autre écrivain de Gethsemani qui comptait de nombreux lecteurs. Il m'a demandé mon opinion des deux auteurs ; j'ai dit que je pensais que tous deux étaient des romantiques, chacun d'un point de vue différent. Je lui ai confié que je préférais de loin le style de Merton à celui de Raymond. Il a simplement répondu qu'il fallait toujours faire preuve de prudence dans ses lectures et dans leur interprétation. Sur ce, l'entretien s'était terminé.

C'est seulement le lendemain matin que j'ai découvert que le moine avec qui j'avais parlé, mon maître des novices, était Thomas Merton ».

Conclusion de la première partie

Son état de maître des novices clôt cette première partie. La formation des moines de l'abbaye de Gethsemani et plus généralement chez les trappistes de l'ordre cistercien de la Stricte Observance de la Melleray en France a pour fin de restaurer le caractère du postulant. La prière incessante, la solitude, la chasteté, le travail manuel sont les vecteurs essentiels du renouveau de l'être. L'enseignement et l'expérience d'un maître des novices sont obligatoires pour soutenir dans la constance les épreuves spirituelles du futur moine. Les personnes en formation étudient à plusieurs niveaux : humain, doctrinal et spirituel. Un programme de formation, le *Ratio Institutionis*, est établi. Quant au maître des novices, il est choisi en fonction de son aptitude à discerner le caractère bénéfique des jeunes vocations pour la vie monastique. Il aide les débutants à s'intégrer dans le monastère. Il les initie à la prière, à la *lectio divina* et au travail manuel. Les novices vivent à part dans le monastère. Ils ont des locaux particuliers. Le noviciat dure deux ans. Entre l'abbé et le maître des novices, il doit exister une unité d'esprit quant à l'orientation de ces derniers.

Thomas Merton semble avoir atteint dans cette charge un équilibre spirituel, pourtant nous évoquerons dans la seconde partie qu'il n'est qu'aléatoire pour des raisons de caractère du moine-écrivain.

Deuxième partie

II. IMMATURITÉ SPIRITUELLE ?

Du charisme de l'écriture au refus
du cénobitisme

Introduction de la deuxième partie

La correspondance de Thomas Merton est indissociable de sa vie de moine et d'écrivain. Il semble que l'écriture épistolaire fut pour Merton « un appel d'air » dans sa « prison monastique ».

La curiosité intellectuelle du moine reste la même durant toutes les époques de sa biographie. Merton, à travers ses lettres, s'ouvre non seulement au monde contemporain autant qu'aux grands événements sociaux et mondiaux. L'écriture épistolaire marque un ancrage spirituel, elle est le témoignage de sa profonde solitude intérieure. Il faut maintenant en dégager les grandes étapes et le processus psycho-spirituel le sous-tendant.

1. Écriture voulue ou infligée ?

Le charisme de l'écriture

Ecrivain, Thomas Merton l'est tout autant que moine. Pourtant, dans sa correspondance, il existe un partage entre l'écrit voulu et donné par Dieu (selon l'auteur) et le bâillon séculaire de la littérature. Il faut préciser que la hiérarchie cistercienne met en place un double jeu entre acceptation et refus, les dignitaires de l'Ordre censurant le travail de Merton.

Ce goût de la littérature, il le manifeste très tôt. C'est alors qu'il est au lycée de Montauban¹ qu'il écrit plusieurs romans qui resteront sans suite. En 1934, il s'inscrit à l'université de Columbia, il y soutient l'équivalent d'une maîtrise en littérature, qu'il consacre à l'étude de la nature et de l'art chez William Blake. Il écrit des recensions d'ouvrages pour le *Herald Tribune* et le *New York Times*. Il commence à écrire un journal intime qu'il continuera toute sa vie. Il compose également des poèmes, entame un premier roman. Après de nombreux livres de spiritualité et la publication de *La nuit privée d'étoiles* en 1948, Merton démontre au lecteur sa capacité de

¹ Voir *La nuit privée d'étoiles*, chap. premier.

réflexivité et d'auto-analyse marquée par la pensée augustinienne¹ et aquinienne comme suggérée précédemment.

Merton semble réfléchir sur deux points : celui de l'écrivain, celui du moine. Dans une lettre du 10 février 1946² à Jacques Maritain, il écrit :

« Je suis débordé de travail. J'essaie, avec beaucoup de volonté, d'écrire un livre sur la vie contemplative (le titre était *The Cloud and the Fire*, et il a été publié sous le titre *The Ascent to truth*). C'est le premier essai de théologie soutenue, et je trouve que les marches sont difficiles à escalader, à côté de quoi je suis constamment interrompu. Je pense plutôt que notre Seigneur bloque le livre pour le moment parce qu'il pense que ce sera peut-être mieux plus tard. Mais comme le dit Sertillanges la vie d'un écrivain peut être très exténuante, et je n'hésite pas à dire que les pénitences que j'ai vécues sont en relation avec l'idée d'écrire. Etre théologien exige un ascétisme intérieur sévère, et quand je me surprends à soupirer pour une vie de solitude, d'obscurité, je me demande si, après tout, je ne suis pas seulement en train de chercher le luxe (...). Par la suite, j'ai été forcé d'admettre que pour moi la sainteté est très probablement liée aux livres, à l'écriture et à la corvée intellectuelle. Dans l'ensemble, il est probablement plus facile d'être un clochard qu'un érudit ».

Un peu plus loin dans cette lettre, il évoque : « *I am locked up in the book vault* », phrase que l'on peut traduire par : « Je suis enfermé dans la voûte du livre ». On retiendra le caractère sacré du mot voûte. Thomas Merton semble considérer le texte littéraire comme une église ou un monastère. L'écriture spirituelle est un chemin de conversion, un lieu où il peut se reposer et rencontrer Dieu mais, paradoxalement, c'est aussi le lieu pour lui de la célébrité, peut-être du péché.

Pour Thomas Merton, écrivain et poète, l'écriture est prophétique comme l'histoire biblique. Il déploie sa quête spirituelle a-historique, c'est-à-dire en dehors du monde.

¹ Saint Augustin, *Les confessions*, Paris, Flammarion Philosophie, 1993, 380 p.

² *The School of Charity*, Lettre du 10 février 1946.

Penchons-nous maintenant sur le journal de Thomas Merton : *Le signe de Jonas*¹. Ce charisme de l'écriture se révèle inquiétant et source d'angoisse :

« Je continue à écrire ce journal pour obéir à Dom Gildas², malgré l'aversion que je ressens. Il suffit que la question soit tranchée par un directeur. S'il est fastidieux de tenir un journal, il est encore plus fastidieux de se demander continuellement s'il vaut mieux, ou non, cesser de le faire. J'ignore s'il contribuera à la gloire de Dieu : mais il aura en tout cas été purifié par l'obéissance. Je n'ai plus besoin de m'excuser auprès de Dieu ou de moi-même à tenir un journal³ ».

Il s'en remet à l'autorité du père abbé James Fox⁴ :

« Je suis allé voir le père abbé hier. Je lui ai demandé de nouveau si je pouvais cesser d'écrire des vers, et il a refusé que j'abandonne complètement la poésie. Dès le début de l'entretien, j'avais abordé la question d'interrompre une trop grande activité, de jouir d'une plus grande solitude et il a dit « non » à tout. Maintenant, je dois comprendre que le père abbé veut que j'écrive. C'est certain ».

Le 21 mars 1947⁵, il parle de son désarroi devant les tâches d'écriture que ses supérieurs cisterciens lui imposent :

« Aujourd'hui, j'ai reçu deux nouvelles tâches. Le père abbé m'a donné les notes auxquelles travaillait le père Albéric⁶ pour l'édition révisée de son histoire de l'ordre, et il m'a demandé d'écrire un nouveau guide pour les postulants. C'est-à-dire que j'ai maintenant au moins douze ouvrages commencés à différents stades d'achèvement, sans compter les livres d'auteurs étrangers au monastère que je suis chargé de piloter jusqu'à l'éditeur, parce qu'ils favorisent vaguement les intérêts de l'ordre. Il y a *La vie de mère Berchmans*, *La nuit privée d'étoiles*, la biographie de Sainte Lutgarde qui est, je crois, entre les mains des censeurs diocésains, bien que je ne sache jamais où vont les manuscrits lorsqu'ils me quittent. J'ai terminé trois chapitres de *Aux sources du silence*. L'archevêque a sans doute encore la traduction et le commentaire de *L'esprit de simplicité*, que j'ai terminé en toute hâte à la fin de 1945 parce que le père abbé voulait qu'il parût « le

¹ *Le signe de Jonas*, 8 mars 1947, p. 34.

² Moine de la communauté de Gethsemani.

³ *Le signe de Jonas*, 8 mars 1947.

⁴ *Ibid.*, 16 mars 1947, p. 38.

⁵ *Ibid.*, 21 mars 1947.

⁶ Moine de la communauté de Gethsemani.

mois suivant ». Je ne suis pas très sûr de ce que sont devenus les quelques six à sept cents pages des vies de saints cisterciens que j'ai écrites pendant mon noviciat, mort de froid dans la bibliothèque glacée. « New Directions » va publier *Images pour une Apocalypse*. Le chapitre général veut que nous sortions quelque chose sur Saint Bernard pour son huitième centenaire, en 1953 (...). (...) Parce qu'une croix est une croix, s'ensuit-il que c'est la croix que Dieu vous destine ?

Parce qu'une tâche est assommante, vous est-elle forcément salutaire ?

Est-ce un acte de vertu pour un contemplatif que de se laisser écraser de besognes ?

Que suis-je en train de faire : est-ce que j'accumule du combustible pour le purgatoire ? (...) Les ordres du père abbé sont heureusement assez accommandants pour permettre une certaine souplesse. Il lui vient une idée, il me la communique et je l'accepte avec joie, mais il est entendu que si je ne peux la mener à bien, je le lui dirais et qu'il n'en sera plus question ».

Merton échange une correspondance avec Dom Jean-Baptiste Porion¹, à la date du 9 février 1952² : « Pour ma part comme vous le savez, la trahison de notre moi profond qui a parfois lieu dans notre effort de communiquer extérieurement avec les autres a longtemps été un problème. Il n'est pas facile pour un écrivain d'apprendre à vivre, intérieurement, sans témoin, sans lecteur potentiel. Mais une fois cet intrus expulsé, nous nous trouvons vraiment, nous trouvons Dieu et trouvons d'autres hommes en Dieu. »

¹ Dom Jean-Baptiste Porion est né en 1899 dans le Pas-de-Calais (France), décédé en 1987 à la chartreuse de la Valsainte en Suisse. Il y fait sa profession de foi en 1925 à l'âge de vingt-six ans. Il devient procureur général de l'Ordre des chartreux à Rome, de 1946 à 1981. Il fut ami de Jacques et Raïssa Maritain, avec lesquels il correspond. Il est connu pour des ouvrages comme *Amour et silence* (1951), *Lettres et écrits spirituels* (2001), *Heidegger et les Mystiques* (2006). A sa mort en 1987, ses documents sont brûlés selon l'usage cartusien. Ceci est une perte pour la spiritualité monastique.

² *The School of Charity*, lettre du 9 février 1952, pp. 32-33-34.

La censure

Malgré un talent indéniable, que la hiérarchie lui reconnaît, Merton est soumis, du fait même qu'il est moine, à une censure de l'Eglise catholique et de l'ordre cistercien. La parution par le pape Jean XXIII de l'encyclique *Pacem in terris*¹ (1963) n'empêche pas le refus de la publication d'un livre de Merton sur la paix. Déjà quelques années auparavant, *Le signe de Jonas* suscite la désapprobation d'un censeur de l'ordre : Dom Albert Duzelle. Jacques Maritain écrit à Dom Gabriel Sortais alors abbé général de l'ordre, soutenant ainsi son ami. En résumé, Maritain définit *Le signe de Jonas* comme une réussite au point de vue spirituel et la possibilité de faire naître des conversions nouvelles.

Merton ne connaîtra pas une censure *post-mortem*. En effet, ses lettres sont publiées de 1985 à 1994, son journal écrit de 1995 à 1998 paraît aux Etats-Unis.

Difficultés avec la hiérarchie religieuse (1)

Fort justement, la relation épistolaire entre Thomas Merton et Dom Gabriel Sortais² porte sur des questions de censure. Merton devait, auprès de l'ordre cistercien, consulter deux censeurs qui déclaraient qu'il n'y avait pas dans une œuvre d'erreurs concernant la morale et la doctrine. Ensuite, il fallait obtenir la déclaration de l'abbé général. On appelait cette suite d'évènements *Imprimipotest*, puis lorsque cela pouvait être imprimé, on passait au processus d'*Imprimatur*. A l'époque, c'était Dom Gabriel Sortais le décisionnaire.

¹ Cette encyclique est fortement influencée par l'histoire des nations. Au cours du mois d'octobre 1962, la crise des missiles de Cuba conduit le monde au bord d'un troisième conflit mondial. La guerre froide oppose le bloc de l'Est (l'URSS) et les Etats-Unis. *Pacem in terris* est un texte « souche » qui transforme la façon dont l'Eglise se situe vis-à-vis des relations internationales.

² Voir la biographie de Guy-Marie Oury, *Dom Gabriel Sortais, Abbé général des réformés cisterciens (1902-1963)*, Paris, Abbaye de Solesmes, Sablé-sur-Sarthe, 1975, 338 p.

Dom Gabriel Sortais est né en 1902 à Paris dans une famille bourgeoise. Son père Louis était architecte. Comme lui, il réussit avec succès l'examen d'entrée à l'école des Beaux Arts. Il s'engage politiquement dans l'Action Française. En 1924, il décide après son service militaire d'entrer à l'abbaye trappiste de Bellefontaine. De 1936 à 1952, il en devient le prieur. A partir de 1940, il obtient la charge d'aumônier. Il est blessé et fait prisonnier. Dom Gabriel est détenu dans le camp d'officiers Oflag II à la frontière polonaise. En mars 1941, libéré, il retourne à l'abbaye de Bellefontaine. Elu le 7 novembre 1951 abbé général des trappistes (il en est le sixième abbé), il participe au concile Vatican II. Il meurt subitement le 13 novembre 1963 dans la ville romaine. Il est enterré au monastère Tre Fontane à Rome.

En 1952, son zèle est remarqué par la hiérarchie ecclésiastique, on pense à lui comme abbé, mais Merton ne désire pas cette charge qu'il juge trop écrasante pour lui. Malgré ses difficultés d'autorité avec l'abbé James Fox, il est pressenti¹ :

« Je suis totalement incapable d'être abbé, d'abord parce que je n'ai aucun jugement dans l'administration ou dans les affaires temporelles et je n'ai pas le don d'un vrai chef. Bien au contraire ! Bien que je sente parfois la tentation de vouloir être abbé, ma conscience me dit que c'est une pure folie. Dom James accepte, et il me dit que Dieu veut quelque chose de tout à fait particulier pour moi. »

Il insiste à nouveau sur ses problèmes existentiels et son rapport à l'écriture. Un point important dans cette correspondance et que nous évoquons plusieurs fois dans ce mémoire est la relation de Thomas Merton à l'écriture et à la célébrité qui en est son corolaire :

« Mais il reste quelque chose que je veux vous demander. Je ne le saisis pas très clairement dans votre lettre, et je me demande si cela m'interdit d'être écrivain :

1) Est-ce votre volonté que je n'écrive plus un seul livre ?

2) Où voulez-vous que je n'écrive pas un livre pendant la charge de maître des étudiants ?

3) Autorisez-vous la publication éventuelle des conférences données aux étudiants ?

Je dois tout de même les écrire pour les étudiants, et je les fais photocopier. C'est donc un travail plus ou moins inévitable. »

Thomas Merton saisit la contradiction entre la vie du moine et celle de l'écrivain :

« (...) Je suis convaincu de la véracité de ce que vous dites sur les dangers de la vie d'un écrivain. On peut penser que l'on a des intentions très pures, mais la publicité est une chose tout à fait néfaste qui nous séduit malgré nous : les préoccupations du succès de la diffusion du livre, etc. Je leur ai résisté de toutes mes forces, mais je suis sûr que je n'ai pas évité d'être blessé plusieurs fois. ».

¹ *The School of Charity*, lettre du 3 septembre 1952, pp. 37-38.

Thomas Merton comprend qu'en faisant participer Dom Gabriel Sortais à son œuvre d'écrivain, la censure sera peut-être moins forte. Merton écrit le 17 février 1954¹ qu'il publiera une biographie de mère Berchmans², abbesse de Notre-Dame des Anges au Japon. Cet ouvrage est préfacé par Dom Gabriel Sortais, le titre français est *L'exil s'achève dans la gloire*³. Ce récit se veut hagiographique. Thomas Merton pense : « que la sainteté a beaucoup à voir avec l'expansion de l'Ordre au Japon, en ce qui concerne les femmes religieuses ».

Dans cette lettre, il demande au supérieur général de préfacier son ouvrage : « J'ose donc vous demander une fois de plus une petite lettre préliminaire pour ce livre, traduit de l'anglais et qui paraît maintenant en France. Ce n'est pas seulement pour moi, mais pour les trappistes au Japon et pour ceux qui aiment mère Berchmans que j'ose faire cette demande. ».

Le 18 octobre 1955⁴, il suggère dans un autre registre à Dom Gabriel Sortais l'ambiguïté et le danger de sa nouvelle charge auprès des novices :

« Peut-être direz-vous que Dom James est assez imprudent de faire ce choix. Pour le protéger et pour protéger la maison et les novices, j'ai fait ce vœu (ce n'est que le troisième vœu privé que j'ai fait !) de ne rien leur dire qui diminuerait leur respect pour la vie cénobitique cistercienne et s'orienterait vers quelque chose d'autre. S'il m'arrive de violer cette promesse, je devrais prévenir le père abbé. Je vais essayer de faire tout ce qui est possible pour leur donner une vie vraiment cistercienne, cénobitique et liturgique. Priez pour moi. Priez surtout que je ne sois pas un mauvais exemple. »

Une nouvelle source de mésentente naît de la volonté de Thomas Merton de publier *The cuban journal* ou le *Journal d'un laïc* en français : « La publication de ce travail précoce (pré-monastique) qui inquiète tant le révérend père »⁵.

¹ *The School of Charity*, lettre du 17 février 1954, p. 73.

² Mère Berchmans, cistercienne et trappiste (1869-1908). A l'âge de 8 ans, elle est confiée aux sœurs auxiliaires dans le pensionnat de la rue Maubeuge à Paris. Elle devient enseignante et part au Japon fonder un monastère.

³ MERTON Thomas, *L'exil s'achève dans la gloire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, 218 p.

⁴ *The School of Charity*, lettre du 18 octobre 1955, pp.92-93.

⁵ *The School of Charity*, Lettre du 30 décembre 1957, p. 106.

Un mois plus tard, le 27 janvier 1958, Merton se bat avec les censeurs et Dom Gabriel Sortais, refusant la publication de ce livre, jugeant ce texte trop profane pour un moine cistercien. Les droits d'auteur devaient parvenir à Catherine de Hueck¹ qui en avait le plus grand besoin :

« Catherine de Hueck accepte votre décision, elle s'abandonne à la volonté de Dieu. Je vois que cela lui coûte beaucoup, mais qu'elle le fait avec une générosité tout entière et admirable. Ils auraient pu acheter une nouvelle voiture pour transporter les infirmières dans le pays abandonné où il y a des paysans pauvres, faire un petit bâtiment pour ceux qui viennent rejoindre leur institut. Avec cet argent, ils auraient pu aider des familles en détresse. Finalement, en plus d'elles, certains prêtres sont également attristés par notre décision. »

Après plusieurs tergiversations, Thomas Merton obtient gain de cause. Il est publié aux Etats-Unis, en France en 1964². Dans la préface, il écrit :

« C'est en pensant à tout cela que mes supérieurs ont permis la publication de cet ouvrage, à condition qu'il soit examiné et approuvé par les Censeurs de l'Ordre et que le lecteur soit clairement averti qu'il a été écrit il y a vingt ans, avant que j'entre à l'abbaye de Gethsemani. »

Entre temps, en 1959, Thomas Merton ressent un désir de changement. C'est vers le Mexique, plus précisément à Cuernavaca, où se déroulent de nouvelles expériences monastiques, qu'il se dirige vers monastère bénédictin sous la direction de Dom Gregorio Lemercier. Thomas Merton s'adresse au département concerné au Vatican et demande une exclaustation. Dom James Fox est-il intervenu ? La décision est défavorable. Dans sa lettre du 5 décembre 1959³, il demande au père Daniélou⁴ d'interagir en sa faveur à la curie romaine mais sans espoir.

¹ Catherine de Hueck s'enfuit de Russie lors de la révolution en 1917. Elle fonda les œuvres caritatives dans le quartier de Harlem (la Maison de l'amitié) auxquelles Merton participa lorsqu'il enseignait à l'université de Columbia puis à l'université Saint-Bonaventure.

² MERTON Thomas, *Journal d'un laïc*, Paris, Albin Michel, 1964, p15.

³ MERTON Thomas, *Witness to freedom, letters in times of crisis*, lettre du 5 décembre 1959, p. 209.

⁴ Jean Daniélou (1905-1974) est un théologien, jésuite, académicien. En 1972, il est fait cardinal par Paul VI. Son père Charles Daniélou est un homme politique plusieurs fois ministre. Elève à Sainte-Croix de Neuilly, il poursuit des études de lettres et de philosophie à la Sorbonne. Il entre chez les jésuites en 1929. Daniélou suit des études de théologie à la faculté de Lyon et est ordonné prêtre en 1938. Fondateur de la prestigieuse collection *Sources chrétiennes* avec l'aide d'Henri de Lubac,

Dans cette missive, Merton écrit au père Jean Daniélou non sans humour et provocation : « Nous sommes en train de devenir une fabrique de fromage très prospère et notre publicité est complètement écoeurante ! »

L'esprit rebelle de Thomas Merton surgit par moments dans cette lettre :

« C'est une question de choix entre une façade bourgeoise, inerte et décadente du monachisme, et une véritable tentative vivante de renouveler l'esprit intérieur de la vie monastique. »

Il évoque à nouveau la question décidément chez lui problématique de son rapport à la littérature :

« Je suis convaincu que ce n'est que dans un cadre monastique plus primitif que je peux réellement me développer et grandir comme Dieu le veut. Dans de telles circonstances, je n'ai pas d'autre choix que de continuer, quoi qu'il arrive, à faire tous les efforts possibles pour rechercher une vie plus solitaire et primitive dans laquelle Dieu lui-même prendrait bien soin de tout élément apostolique. L'écriture ne serait pas exclue sauf pour les deux ou trois premières années. »

Doutant de lui-même et de son état mental, il déclare à Jean Daniélou l'intention d'aller consulter un psychiatre de ses amis pour régler les problèmes générés par sa hiérarchie :

« Comme je l'ai dit dans la lettre aux cardinaux, j'ai intention d'avoir des consultations avec un psychiatre de Louisville, qui est bon médecin, très fiable. Quel que soit le résultat, j'aimerais savoir s'il y a un fondement à ces déclarations préjudiciables et ce que je devrais faire à ce sujet. En tout cas, cela devrait être utile pour moi et pour mon travail. » Le 21 avril 1960¹, il mentionne son contact avec le Dr. Wygal et l'assurance qu'il a reçue de lui qu'il n'était pas « névrosé ».

il renouvelle ainsi la patristique religieuse. Il participe comme expert au Concile Vatican II initialisé par Jean XXIII. En novembre 1972, il est élu à l'Académie française au fauteuil du cardinal Tisserant. A partir de 1972, il lutte contre une crise des ordres religieux contemporains, due, lui semble-t-il, aux orientations prises par Vatican II : le rejet d'une approche séculière du catholicisme et une dépréciation des fondements de la religion.

¹ Witness to freedom, letters in times of crisis, lettre du 21 avril 1960, p. 220.

En 1960, Merton et Dom Gabriel Sortais sont à nouveau en désaccord. Pour l'abbé général des cisterciens, un moine doit garder une certaine réserve quant à ses opinions théologiques. Cependant, l'écrivain désire publier un article sur l'ouvrage de Pierre Teilhard de Chardin : *Le milieu divin*¹. Comme celui-ci, il subit la censure de ses supérieurs. En décidant d'écrire sur le jésuite, Merton lance un défi aux autorités ecclésiastiques. Sortais interdit la publication de l'article. Merton ne le publie pas, mais il écrit dans son journal *Turning toward the world*² :

« Un livre en soi « inoffensif », reconnaissent-ils. Mais il ne faut rien dire en faveur de T. de C. On doit « faire le silence » sur T. de C. »

La décision ne m'affecte guère, de toute façon, et je peux l'accepter facilement. Moins facilement l'autoritarisme pompeux de Dom Gabriel, qui ne peut s'empêcher d'être un autocrate, tout en multipliant les protestations d'amour. Ce contre quoi je m'élève, c'est d'être traité comme une « propriété », comme un « instrument » et comme une « chose » par les supérieurs de notre ordre. Il me demande avec instance de penser comme lui, car penser avec lui, c'est « penser avec l'Eglise ». (...) Je n'ai aucune obligation de conformer ma pensée ou ma conscience avec les vues rigides de Dom Gabriel (...). Il se peut fort bien que T. de C. soit un théologien excentrique. Mais je refuse de faire partie d'un chœur soulevé contre lui et je refuse même de me joindre à un aréopage tacitement désapprobateur ou hostile de vertueux critiques. Je refuse de m'écarter de lui en secouant mes vêtements. Je n'ai que sympathie pour sa tentative de parvenir à une nouvelle vision des choses (...). Son livre me paraît dans l'ensemble plus sain et plus profondément, plus réellement spirituel que ce qui a jamais pu émaner de l'esprit autoritaire de Dom Gabriel ».

Plusieurs ouvrages de Teilhard sont publiés aux Etats-Unis, et on parle de lui chez les catholiques américains. Teilhard devient un véritable maître à penser après Vatican II. Son œuvre et son message sont compris autant par les scientifiques que les marxistes. S'ils sont mystiques tous les deux, Teilhard développe l'idée d'une spiritualité de la matière. Merton, lui, voit le monde sous un autre angle non-évolutionniste et permanent, aristotélien et thomiste.

¹ TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Le milieu divin. Essai de vie intérieure*, Paris, Seuil, 1957, 200 p.

² MERTON Thomas, *Turning toward the world*, Etats-Unis, Harper One, 2009, pp. 64-65.

C'est à cette époque que Thomas Merton rentre en contact épistolaire avec Louis Massignon¹. Six lettres sont publiées dans *Witness to freedom*. Cette correspondance porte uniquement sur les années 1960. Il existe entre Massignon et Merton une grande différence d'âge : trente-deux ans. Lorsqu'ils commencent à s'écrire, Massignon a soixante-dix-sept ans, Merton quarante-cinq ans. Ces courriers sont les fruits de deux conversions différentes. Si Louis Massignon reste catholique, son attirance vers l'islam ne possède pas la même intensité que celle de Thomas Merton qui vit le catholicisme sacerdotal du moine occidental. Cela donne un relief à ce dialogue spirituel et montre les étapes successives, distinctes de ces deux religieux mystiques. Merton admirait Louis Massignon. Il eut une influence considérable sur sa pensée et sa façon de voir le monde. Il le considérait comme un père spirituel. Dans les années 1960, Merton se tourne vers le dialogue interreligieux, à l'instar de celui-ci. Ces deux convertis ont une vision pessimiste des conflits mondiaux du XX^{ème} siècle.

Le 29 octobre 1960², Merton écrit à Massignon :

« D'abord je lutte dans mon cœur avec le mystère et le besoin de paix, la paix pour le monde. En tant que prêtre et moine, je dois être un homme de paix. Je me dis qu'il doit y avoir une certaine vérité dans cette idée. Mais en fait, nous sommes entourés et nous sommes engagés dans un climat de violence. C'est pour moi un problème terrible. Priez pour que je puisse être digne face au Seigneur de miséricorde et de paix. »

¹ Louis Massignon naît à Nogent-sur-Marne, près de Paris dans une famille bourgeoise. Son père est agnostique mais sa mère est catholique. En 1893, Massignon entre au lycée Montaigne et le 26 avril et le 3 mai, ce sont la première communion et la confirmation. Par la suite, il fréquente le lycée Louis-le-Grand où il rencontre Henri Maspero (1883-1945) fils de l'égyptologue Gaston Maspero (1846-1916). En octobre 1900, il rend visite au romancier J.K. Huysmans, rencontre décisive pour sa conversion ultérieure. A partir de 1906, il perd graduellement sa foi religieuse. Pourtant, il se met en relation avec le mystique Charles de Foucauld. En 1907, il se convertit à la foi catholique. Du 20 au 23 février 1909, puis en février 1911, il rencontre Charles de Foucauld. En décembre 1912, il fait connaissance de Jacques Maritain. En 1917, Massignon apprend la mort de son ami, et participe à la biographie du célèbre René Bazin sur Charles de Foucauld. A partir de 1925, il se lie avec les Maritain, naît alors une correspondance intense. En 1931, Massignon rencontre Gandhi à Paris. En 1940, il est proche de la Résistance (Germaine Tillon, Claude Bourdet). En février 1949, Pie XII l'autorise à passer du rite latin au rite grec catholique. En 1950, il est ordonné prêtre au Caire. Massignon meurt en 1962 d'une crise cardiaque. Il est inhumé à Pordic dans les Côtes-d'Armor.

² *Witness to freedom*, lettre du 29 octobre 1960, p. 279.

Merton et Massignon sont inquiets du racisme des Français, dû à l'immigration des Nord-Africains et au conflit israélo-arabe naissant, ils partagent tous deux l'intérêt pour la pensée gandhienne¹ :

« J'étudie les deux volumes de Gandhi sur la non-violence (...). Je dois m'aligner sur les Amis de Gandhi. »

Avec Massignon, débute l'idée d'un rapprochement interreligieux. Massignon tend à s'inculturer. Merton écrit :

« Je pense aux musulmans. L'autre jour je me trouvais dans un musée à Cincinnati où il y avait beaucoup de statues perses. J'étais totalement étonné par la magnifique couverture d'un saint musulman, Iman Riza, vu par des milliers de pèlerins, maintenant ignoré par les touristes. Cette rencontre a eu un profond effet sur moi, de la même manière qu'en voyant partout des visages de saints, d'anges libérés de la France, de la Catalogne, de Perse, d'Inde, du Cambodge. ».

Thomas Merton est fasciné par l'altérité, mais il n'oublie pas ses devoirs face au catholicisme. Il est un chrétien, attiré comme Louis Massignon par l'Orient mais il ne franchit pas le gué qui le mènerait vers le monde musulman. Le 6 novembre 1960², le religieux écrit :

« Le 22 novembre, je proposerai le sacrifice sacré de la messe pour vos intentions, en particulier celles qui concernent l'Afrique. Le 25, je vais l'offrir à nouveau pour tous les amis de Gandhi et pour tous ceux qui ne sont pas violents. Je veux avec tout mon cœur et avec les larmes être en union avec tous ceux qui utilisent le chemin des pauvres, des humbles, des non violents, vraiment chrétiens avers la paix ».

Massignon, ami de Charles de Foucauld, partage ce sens de l'humilité et de l'hospitalité. Il semble que Massignon orienta Merton vers le martyr du père de Foucauld et eut un rôle décisif dans son intérêt pour l'islam à travers un catholicisme « ouvert »:

« J'ai lu votre petite brochure sur Charles de Foucauld. Cela m'occupe profondément. Je suis très triste par le manque de sérieux de ma vie par rapport à

¹ Thomas Merton écrit un livre sur Gandhi en 1964.

² *Witness to freedom*, lettre du 6 novembre 1960, p. 280.

celles qui ont vraiment écouté le mot de Dieu et l'ont conservé. Je n'ai pas combattu comme je le devais ».

Charles de Foucauld (1858-1916) est en partie un homme du XIX^{ème} siècle. Il est l'aîné de Louis Massignon (1883-1962). Charles de Foucauld a disparu durant la fin de la Première Guerre mondiale. Merton, lui, est né en 1915. Massignon connut la Seconde Guerre mondiale, la montée du communisme, le début des guerres d'Algérie. A l'image de celui-ci, Thomas Merton s'identifie à la métamorphose spirituelle de l'ermite de Tamanrasset. Comme l'indique sa correspondance avec Massignon, le catholicisme et la religion musulmane les rapprochaient.

Dans un dernier hommage à son vieil ami¹, il écrit à Abdul Aziz², le 26 décembre 1962 :

« Le décès de Louis Massignon est une perte importante et irréparable. Il était un homme qui comprenait l'essentiel, et je suis heureux d'avoir compté parmi ses amis, car cela signifiait entrer dans un monde presque prophétique, dans lequel il évoluait naturellement. Il me semble que la compréhension mutuelle entre chrétiens et musulmans est aujourd'hui d'une importance vitale et malheureusement elle est rare et incertaine, ou encore soumise aux caprices de la politique. Je suis touché du profond respect et de la compréhension que tant de musulmans avaient pour lui. En effet, ils le comprenaient peut-être mieux que beaucoup de chrétiens. »

¹ Louis Massignon est mort le 10 octobre 1962.

² Abdul Aziz, natif de Karachi, Pakistan, était l'ami de Merton et Massignon.

Difficultés avec la hiérarchie religieuse (2)

Au-delà du dialogue interreligieux, Merton reste en contradiction avec sa hiérarchie. Peut-être son esprit est-il trop novateur ?

A la mort de Dom Gabriel Sortais le 13 novembre 1963, Dom Ignace Gillet¹ est élu le 16 janvier 1964 abbé de l'Ordre des Cisterciens de la Stricte Observance. Les lettres de Thomas Merton à Dom Ignace Gillet portent (comme avec son prédécesseur) sur les questions de censure en relation avec son œuvre littéraire. Merton a besoin de l'approbation du supérieur général.

La première lettre, datée du 6 mars 1964², relate un problème : la publication d'articles concernant un ouvrage, *Seeds of Destruction*, sur la paix et la peur d'une guerre nucléaire (ces articles faisant partie d'un manuscrit de 1962 : *Peace in a Post-Christian Era* publié en 2004, posthume). Thomas Merton semble désolé que le premier rapport qu'il entretient avec l'abbé général ait lieu sous de si mauvais augures :

« Je regrette beaucoup que notre premier contact soit marqué par un malentendu dont je suis le responsable. Mais avant d'en parler, permettez-moi de vous assurer que j'accepte, très volontiers, la décision sur les trois articles, qui ne seront pas publiés. Lorsque j'ai essayé à deux reprises d'obtenir l'autorisation de Dom Gabriel pour la publication d'un livre sur la paix basé sur ces articles, c'était sous une forme nouvelle, tout étant retravaillé et explicité pour faire un livre. Que Dom Gabriel ait refusé la permission de publier ce livre, je pense, n'a pas changé le droit que je croyais avoir obtenu pour la publication des articles déjà imprimés tels quels. Mais en y repensant, je vois que l'interdiction de Dom Gabriel aurait aussi pu

¹ Dom Ignace Gillet naît à Saint-Quentin dans l'Aisne le 8 mai 1901. Il interrompt ses études secondaires à cause de la Première Guerre mondiale. Il se porte candidat à l'abbaye de Notre-Dame des Dombes le 18 octobre 1920. Il reçoit la profession temporaire le 2 juillet 1926 et la profession solennelle le 7 juillet 1929. Le 24 août 1929, il complète ses études supérieures à l'université grégorienne de Rome de 1931 à 1933. Il obtient un doctorat. A son retour à l'abbaye, il assume diverses fonctions : prieur et maître des novices. Mobilisé en 1939, il passe cinq ans de captivité en Allemagne. Il est décoré par l'Etat français de la Croix de guerre et de la Croix de la Légion d'honneur. Après la guerre, il reprend ses anciennes fonctions, jusqu'en 1953. Puis, il est nommé abbé de N.D. des Dombes, par Mgr Maisonobe, évêque de Belley, le 25 mars 1953. Après la mort de Dom Gabriel Sortais, il est élu abbé général de l'ordre. Il participe aux dernières sessions de Vatican II. Il décède le 4 décembre 1997 dans la communauté cistercienne d'Acéy dans le Jura où il résidait depuis le 25 novembre 1997. Il repose à l'abbaye de Notre-Dame de Dombes.

² *The School of Charity*, Lettre du 6 mars 1964, pp. 208-209.

viser cette forme de publication. C'est par manque de jugement et de considération que j'ai fait cette erreur que je regrette.

J'ai le cœur brisé d'entamer une relation cordiale et ouverte avec un malentendu qui pourrait créer une certaine méfiance entre l'abbé général et l'un de ses fils, mais je vous assure, mon Très Révérend Père, de la sincère loyauté et de mon obéissance. Je vous prie de me donner votre bénédiction et d'accepter l'assurance de mes sentiments les plus respectueux dans notre Seigneur. »

Ces difficultés seront récurrentes dans toute la correspondance de Thomas Merton avec Dom James Fox, Dom Gabriel Sortais puis Dom Ignace Gillet. C'est autour de problèmes sociaux et politiques que se cristalliseront tous les malentendus. Au cours des années 1960, dans la période que les Américains appellent « *Cold war* » le moine Thomas Merton se rebelle et prend parti. Sa pensée évolue progressivement vers le pacifisme et le « gauchisme ». Il conteste l'idée contemporaine en vogue de la juste guerre. Dom Gabriel Sortais et Dom James Fox, sous la pression de l'épiscopat américain, refusent que Thomas Merton s'ingère dans les idées politiques de son temps. Mais il expédie de nombreuses lettres à des personnes en place. Elles sont publiées aujourd'hui sous le nom de *Lettres de la guerre froide*¹. Elles sont composées entre 1961 et 1962.

Le 3 septembre 1964², Thomas Merton envoie à Dom Ignace Gillet une nouvelle lettre s'excusant d'un manque de compréhension du lecteur français :

« J'écris ce mot très court pour vous assurer que j'ai reçu votre lettre avec la copie de celle que vous avez envoyée à Dom Jean Leclercq. J'ai fait les changements nécessaires pour nuancer... « Le moine et la diaspora³ » sans le retravailler cependant. Une dizaine de corrections majeures, y compris la suppression de plusieurs lignes qui n'étaient peut-être pas celles qui vous amusaient le plus, ont peut-être rendu cet article offensif. Il est vrai, malheureusement, que lorsque j'écris, je ne pense pas du tout aux réactions du lecteur français, qui peut être très différente d'un lecteur américain ou anglais. Vous savez bien que je ne voulais pas apparaître comme un rebelle ou un critique

¹ MERTON Thomas, *Cold war letters*, Etats-Unis, Orbis books, 2007, 240 p.

² *The School of Charity*, Lettre du 3 septembre 1964, p. 232.

³ Article non retrouvé par l'auteur du mémoire.

irrévérencieux des autorités et je regrette beaucoup de vous avoir blessé, mon Très Révérend Père ».

Le 11 septembre 1964¹, Merton entame une discussion avec Dom Ignace Gillet plus apaisée sur la situation du monachisme en Occident :

« Je vais vous expliquer ma position concernant le monachisme moderne, les changements qui devraient être faits, ou la formation des jeunes (...) »

1) Le monachisme : je suis, par la grâce de Dieu, un moine. Un moine du XX^{ème} siècle, avec ses difficultés, qui ne sont pas pourtant pas celles des « jeunes ». Je suis convaincu de la valeur du monachisme, du rôle prophétique et même charismatique dans le monde d'aujourd'hui. J'ose prononcer ces mots terribles : le moine est un enfant de Dieu, un instrument de Dieu. Ce qui signifie qu'il est plus pauvre que les autres, plus affaibli, moins « fort » et pas du tout une personne à l'esprit puissant. Sa vie reste cachée en Dieu, mystérieuse, dépouillée, mais c'est une vie devant Dieu, avec Dieu et en Dieu. La vie monastique devait être un signe de Dieu dans le monde, un signe d'amour, de la vérité de l'évangile, un signe du Christ pauvre et simple, un frère de monde aussi mais pas de ce monde. »

Prêtre catholique de formation et se plaignant souvent des contraintes de la vie monastique, Thomas Merton n'hésite pas en tant que catholique à s'intéresser à des religions et des philosophies très différentes comme le soufisme et le zen, ce qui « offusque » les responsables cisterciens français dont Ignace Gillet. Ainsi, il correspond avec Daisetz Teitaro Suzuki (1870-1966) pour intégrer le zen dans la tradition monastique cistercienne. Thomas Merton lui envoie des citations des Pères du désert du IV^{ème} siècle, qu'il reprendra dans son ouvrage *La sagesse du désert*². Il voit un lien entre les écrits zen et le christianisme cistercien.

¹ *Ibid.*, Lettre du 11 septembre 1964, p. 234.

² MERTON Thomas, *La sagesse du désert : apophtegmes du désert du IV^{ème} siècle*, Paris, Albin Michel, 2006, 120 p.

Dans une lettre du 24 septembre 1966¹, il évoque son désir d'aller en Asie, en l'occurrence au Japon. Mais pour cela, il doit demander une autorisation à Dom James Fox et à Dom Ignace Gillet :

« Je viens de recevoir une lettre très importante du Japon et je veux vous informer de son contenu, à propos d'une question qui me semble assez urgente et dans un certain sens pour l'Eglise.

Cette lettre est du Fr. Henrich Dumoulin, S.J., un Allemand qui est une grande autorité à propos des relations entre le christianisme et le bouddhisme sur lequel j'ai écrit un article. Il est en contact avec tous les spécialistes zen les plus remarquables du Japon. Moi aussi, j'ai correspondu avec le Dr. Suzuki, un vrai doyen pour tous les érudits.

Ce père Dumoulin vient de visiter notre monastère à Hokkaido où il a parlé à Dom Alexis Noda et Dom James. Il a également parlé à l'évêque de Hokkaido. Maintenant, tous ceux-ci, les confrères jésuites du père Dumoulin, qui travaillent avec lui sont tout à fait d'accord pour dire qu'il y aurait une très grande utilité pour moi et pour nous tous si je pouvais partir plusieurs mois au Japon. Personnellement, je pense que ce projet pourrait être extrêmement profitable pour les deux parties, c'est-à-dire qu'il vous donnerait l'occasion d'acquérir une connaissance pratique du Japon (et de l'Extrême-Orient), très utile, voire indispensable. Le mysticisme et en même temps les possibilités d'unification de la spiritualité orientale et occidentale pourraient être discutées à fond et peut-être même testées de manière préliminaire (...). »

« Je sais que cette décision dépend finalement de Dom James, et je vais lui en parler immédiatement. Mais je sais que, tout en approuvant dans son cœur l'utilité du projet, il pourrait craindre d'autoriser un tel voyage. Je m'adresse donc à vous, Mon Révérend Père, car je pense qu'en fin de compte vous prendrez cette décision à deux. Je vous dis en toute simplicité que cette suggestion (qui ne vient pas de moi, je n'en ai même pas rêvé !) me semble très importante. Et je crois de mon devoir de m'offrir tout à fait volontiers et de répondre à un appel qui semble venir de Dieu, si vous et Dom James me permettiez d'aller au Japon. Il me semble que ma vie et mon travail m'y préparent depuis des années (vous ne savez pas à quel point j'étudie la spiritualité orientale et surtout le zen, ceux qui y sont bien avancés

¹ *The School of Charity*, Lettre du 24 septembre 1966, p. 237.

me disent que je ne vais pas dans le mauvais sens et que je comprends bien le zen (...). »

A cette époque où l'Occident et l'Orient se rapprochent, Thomas Merton devient un catholique acteur du dialogue interreligieux. Paul VI, le 17 mai 1964, crée un conseil pontifical pour le dialogue interculturel. On voit naître de nouvelles relations entre juifs, catholiques, musulmans, bouddhistes et hindous. Thomas Merton, lui-même, est l'un des initiateurs de ce dialogue monastique en Occident. Il a des interlocuteurs célèbres comme le dalaï-lama, Tich Nhat Ham. On peut affirmer que Thomas Merton était un prêtre catholique et un moine vivant l'universalité des croyances religieuses à l'instar des français Louis Massignon, Henri Le Saux ou Jules Monchanin. Ainsi, le mysticisme mertonien semblait ne pas avoir de frontières précises. Si son catholicisme est franco-américain, il est également franco-asiatique, œcuménique et interreligieux.

2. Voie monastique et solitude

Ce dialogue interreligieux est pourtant vécu dans une relative solitude. La voie monastique est stricte et la règle de Saint Benoît l'encourage. Pour Merton, l'homme est divisé. Seule la conversion à travers l'expérience chrétienne peut l'unifier. En somme, c'est le péché qui divise l'homme. Pour lui, le terme « solitude » est associé à la vie monastique. Pourtant le moine est moins un solitaire que celui qui tend à être unifié. En créant un terrain propice autour de lui, Merton garantit l'unité intérieure, l'unité en soi. Il pense l'unité extérieure et intérieure avec une distance qui peut d'ailleurs aller chez lui jusqu'à l'ironie. En effet, dans une lettre de 1964¹ à Dom Jean-Baptiste Porion, Thomas Merton écrit :

« Quand je réfléchis sur le passé et sur la grâce de Dieu dans ma vie, il n'y a que deux choses qui me sont plus ou moins sûres : que j'ai été appelé à être à la fois écrivain et solitaire (d'une certaine manière). Le reste est confusion et incertitude. À l'heure actuelle et dans une certaine mesure, c'est la seule chose qui m'aide à rester sain d'esprit. Je suis reconnaissant pour ce don de Dieu, pour tous les paradoxes qu'il entraîne et ses difficultés intérieures ainsi que ses joies cachées

¹ *The School of Charity*, Lettre du 26 mars 1964, pp. 210-211.

et sèches. Je pense qu'il n'y a pas vraiment de solitude, mais une solitude logée dans le paradoxe, et que l'on devient solitaire dans la mesure où l'on peut accepter le paradoxe et l'ironie de la position. C'est l'ironie qui est l'expression de l'amour de Dieu, chez celui qui vit seul, celui qui pratique la solitude à dessein. La joie du solitaire est alors le rire, comme l'ont dit les pères, un rictus, une blague. Et un délice de l'humour du Seigneur ».

C'est le caractère unifiant de la solitude qui donne la qualité intérieure du moine, par le vœu de pauvreté, le vœu d'obéissance, le moine cistercien n'est plus tiraillé entre Dieu et sa liberté existentielle. Pourtant, Merton a du mal à y souscrire. Cela engendre des difficultés avec ses supérieurs – surtout à cause de ses idées jugées trop « révolutionnaires ». Lors de ses premières retraites à Gethsemani, Merton se sent appelé à prendre du recul (séparation avec le monde, séparation avec le siècle). Le vœu de solitude, il le garda toute sa vie. Mais c'est l'addition de ces solitudes qui forme le monachisme. Celui-ci est constitué par une forme de vie communautaire coextensive au catholicisme existant dans une longue tradition des origines à nos jours.

Force est de constater que les moines se sont employés à écrire ce récit selon une certaine linéarité historique : le moine doit être un solitaire dans une communauté monastique. Pour beaucoup durant les années 1960 1970, le monachisme est une sorte de « contre culture », une radicalité. Et la question se pose « au commun des mortels » : pourquoi se retirent-ils du monde ?

En réalité, il n'y a pas véritablement de définition juridique de l'« état de moine ». Le droit canon ne fournit aucune définition : c'est seulement l'état religieux qui est pris en compte. Le décret *Perfectae Caritatis* du concile Vatican II ne donne pas non plus une place spécifique au moine. En sociologie wébérienne, la tripartition église, prêtres, laïcs existe, mais l'état monastique n'est pas pris en compte. Le monachisme n'est donc que la représentation de la continuité d'un récit, d'une « virtualité », pourtant il est le modèle de l'immuabilité.

Donc, cette construction s'impose à la famille monastique. C'est à l'intérieur de cette matrice que la liturgie, la vie intellectuelle, le travail manuel, la vie sociale du

moine s'organisent. Des individus se regroupent pour mener une vie parfaite. Le cénobitisme est la suite de l'érémisme des premiers moines. Le monastère se trouve être une sorte de famille (*familia romana*) avec un abbé à sa tête qui domine à cause du charisme envoyé par Dieu pour lui¹.

Merton est d'abord un prêtre devenu moine. Le prêtre assure la présence divine dans la société, à travers les sacrements par sa médiation. L'état clérical est pour Thomas Merton le terreau de son engagement monastique. L'arbre est l'Ordre monastique cistercien de la Stricte Observance aux racines médiévales venues de France.

Dom P. Guéranger dans ses mémoires² écrit :

« Dans l'immense Eglise catholique, il y a un cœur, un centre, une partie, plus saine, plus vitale. Il faut une moelle dans les os sous peine qu'ils se dessèchent. L'état religieux est cette partie la plus vitale, et dans l'état religieux, il y a un corps privilégié - la moelle - qui est l'état monastique ».

Il existe un état religieux plus absolu que celui du cénobitisme : l'érémisme.

¹Voir ROY O. du, *Moines aujourd'hui*, Paris, Epi, 1972, 403 p.

COUSIN Pierre, *Précis d'histoire monastique*, Tournai, Bloud et Gay, 1956, 594 p.

²Dom P. GUERANGER, *Mémoires autobiographiques*, Editions Solesmes, 2005, p. 193.

3. Du cénobitisme à l'érémisme (1965 – 1968)

Thomas Merton et Henri Le Saux

Comment ne pas évoquer ici en introduction de ce chapitre la figure tutélaire d'Henri Le Saux¹, ermite « jusqu'aboutiste » ? On sait que dans la bibliothèque du monastère de Gethsemani se trouvait un ouvrage de Dom Henri Le Saux, une copie d'*Ermîtes du Succidananda*². Dans son journal du 31 octobre, Merton mentionne également deux adresses d'ermitages où probablement habitait le moine en Inde.

Henri Le Saux est une figure mystique du monachisme français. Il contribua au dialogue et au rapprochement entre le christianisme et l'hindouisme. De la même génération que Thomas Merton, il partage avec lui ce désir d'inclusion théologique dans une tradition, même si chez Henri Le Saux il est plus prononcé et absolu.

Thomas Merton - Jules Monchanin (1895 – 1957)

Le père Monchanin³ avait écrit une brochure *Entrer aux Indes comme à Gethsemani* (livret malheureusement introuvable). Il partage le même goût que

¹ Henri Hyacinthe Joseph Marie Le Saux est né le 30 août 1910 en Bretagne. Le jeune garçon fut envoyé au petit séminaire de Châteaugiron. En 1926, il entra au grand séminaire de Rennes où il décida de devenir moine bénédictin. Il rentra à l'abbaye de Kergonan où il resta deux décennies. Ordonné prêtre en 1935, il exerça la fonction de bibliothécaire. Il s'intéressa aux vies des Pères du désert : Grégoire de Naziance, Athanase, Cyrille d'Alexandrie et Grégoire de Palmas sont parmi ses auteurs favoris (Thomas Merton écrivit justement un ouvrage sur les Pères du désert). Après la guerre, en 1945, il entra en contact avec l'abbé Jules Monchanin. En 1948, il le rejoignit en Inde. Les deux hommes fondèrent un ashram en 1949. Sans pourtant renoncer à la foi chrétienne, il continua à célébrer l'eucharistie et la liturgie ; Henri Le Saux, ensuite, mena une vie d'errance. Cependant, il fréquenta de nombreuses personnalités et participa à de nombreuses rencontres religieuses. Il décéda en 1973. Il est enterré à Indore en Inde, ses ossements ont été transférés à Santivanam au monastère des moines bénédictins camaldules en Inde du sud.

² LE SAUX Henri et MONCHANIN Jules, d'*Ermîtes du Succidananda*, Paris, Casterman, 1956, 204 p.

³ Après une enfance malade, il entre au petit séminaire Saint-Jean à Lyon. Il apprend la philosophie et la théologie au grand séminaire de Francheville. Il lit passionnément Denys l'Aréopagite, Eckart, Saint Jean de la Croix. Il devient professeur et enseigne les lettres classiques. Il est ordonné prêtre en 1922. Monchanin devient l'ami intime d'Henri de Lubac. Il fréquente des peintres et des poètes ; Picasso, Cocteau, Max Jacob.

Malade, il se promet de se rendre en Inde s'il guérit. Il s'initie au sanskrit. En 1938, l'archevêque de Lyon, Mgr Pierre Gerlier, l'autorise à se rendre en Inde. Il désire adapter le message de Jésus Christ à celui de l'hindouisme. Le 5 mai 1939, il part, s'embarque pour Marseille, le voyage dure plusieurs mois. En 1946, il revient en France, fait quelques conférences. En 1948, Henri Le Saux le rejoint (rencontre évoquée précédemment). Ils se lient tous deux d'une amitié profonde. Ils s'installent dans

Thomas Merton d'un extrémisme érémitique, d'un catholicisme qui se diffuse dans l'absolu du dialogue religieux. Il a ceci en commun avec Thomas Merton d'être un des promoteurs du dialogue Occident-Orient et d'avoir une volonté affirmée d'aller vers une « désoccidentalisation » du monachisme français. Il est allé jusqu'au bout de sa vocation chrétienne. Peut-on encore parler de catholicisme ? Si le catholicisme partage la notion d'universalité (*katholikos* signifie universel) alors l'inculturation¹ peut exister à travers une autre tradition. Force est de constater que la lecture des ouvrages d'Henri Le Saux et de Jules Monchanin ont orienté la vie et l'écriture du moine de Gethsemani. A l'instar de ces deux expériences monastiques, nous comprenons avec plus d'évidence l'héritage et le projet érémitique dans la perspective mertonienne.

En effet, le désir de devenir ermite prend ses racines alors que Merton n'est encore que maître des novices. Il faut se tourner vers cette période précédente, c'est-à-dire 1955 – 1957 pour comprendre la genèse de cette évolution puis reprendre le cours des événements 1965 – 1968. Dès avril 1955, Merton a « cette idée en tête » qui persistera jusqu'à la fin de ses jours. Le 11 avril 1955², il écrit :

« Si j'arrive à devenir un ermite ici, les difficultés seront beaucoup plus grandes, mais ce ne sera pas grave. L'idée même de la vie solitaire est de vivre dans la dépendance directe de Dieu et dans la conscience constante de notre propre pauvreté et de notre faiblesse ».

Le 27 avril 1955³, il écrit une lettre à Dom Jean Leclercq, disant qu'un abbé visiteur avait constaté qu'il avait le caractère pour être ermite :

« J'avais un esprit particulier, et je n'entrais pas dans le « schéma » et on n'attendait pas vraiment à voir un grand changement en moi. Il appelait cela une « mentalité d'ermite » ».

un ermitage. Une messe catholique y est célébrée, ils adorent le Saint Sacrement. Ils sont rejoints en 1953 par Francis Mahieu, moine trappiste de l'abbaye de Scourmont en Belgique. En 1957, le père Le Saux quitte l'ermitage pour mener véritablement la vie de moine et d'ermite. Monchanin donne des conférences à l'Alliance française. Malheureusement, cette intense activité pour cet homme de santé fragile lui est fatale. Il est rapatrié en France où il meurt en 1957. Il est enterré à Bièvres, en région parisienne.

¹ L'inculturation est un terme chrétien utilisé en missiologie pour désigner la manière d'adapter l'annonce de l'Évangile dans une culture donnée.

²MERTON Thomas, *The School of Charity*, Lettre du 11 avril 1955 à Dom Jean Leclercq, p. 82.

³MERTON Thomas, *The School of Charity*, Lettre du 27 avril 1955 à Dom Jean Leclercq, p. 83.

L'abbé James Fox toujours volontaire pour que Merton ne quitte pas l'abbaye de Gethsemani lui soumet cette idée :

« Cependant Dom James est très intéressé par la question et il a même proposé devant les supérieurs la possibilité de devenir un ermite dans la forêt ici¹ ».

« Ici » peut-être pour mieux surveiller ce moine qui n'en fait qu'à sa tête !

Merton est enchanté, tous les espoirs sont permis :

« Si cette autorisation était accordée, cela résoudrait tous mes problèmes, je pense. La forêt ici est très calme et couvre environ un millier d'acres, et il y a beaucoup de bois qui l'entourent (...). Je pourrais être un ermite sans quitter la terre du monastère ».

Dans une lettre du 7 février 1957², il soutient que Dom James, lors de sa décision, en été 1955, d'aller à Camaldoli, lui interdit toute correspondance avec ce monastère. Merton parle avec humour « d'un rideau de fer complet ». Cette incompréhension entre l'abbé James Fox et Thomas Merton se retrouvera à tous les échelons de la correspondance et s'amplifiera dans la correspondance avec ses supérieurs catholiques français.

Le 19 novembre 1959³, Merton écrit à Dom Jean Leclercq pour la raison suivante : il lui demandait son désir d'exclaustration et son aide pour en discuter avec l'abbé général Dom Gabriel Sortais. Le 7 décembre 1959⁴, il reçoit la décision qui rejette son exclusion. Le document est signé par le cardinal Valeri et par l'archevêque Larraona. Merton ne supporte plus « l'atmosphère » monastique de Gethsemani. C'est au Mexique qu'il désire aller. Le monastère bénédictin, sous la direction de Gregorio Lemercier, lui semble ouvrir de nouvelles opportunités spirituelles. Dom Gregorio Lemercier lui propose même de le rejoindre comme ermite dans la communauté mais la décision en haut lieu est défavorable. Dom James Fox est-il intervenu ? En tout cas, Dom Gabriel Sortais ne semble pas avoir essayé de convaincre le dicastère concerné au Vatican. De toute manière, pour

¹C'est-à-dire dans l'enceinte de l'abbaye de Gethsemani.

²MERTON Thomas, *The School of Charity*, Lettre du 7 février 1957 à Dom Jean Leclercq, p. 99.

³Lettre du 19 novembre 1959 à Dom Jean Leclercq, p. 123.

⁴Lettre du 7 décembre 1959 à Dom Jean Leclercq, p. 124.

Dom Gabriel Sortais, un moine doit garder une certaine distance face au monde et se taire, ne pas chercher la célébrité littéraire. Il s'en tient là. Dans une lettre du 5 décembre 1959¹ à Jean Daniélou, Thomas Merton exprime son mécontentement face à la vie monastique de son temps :

« J'apprécierais tout autre conseil, pratique et spirituel, que l'un d'entre vous puisse me donner.

L'alternative, à mon sens, se présente comme cruciale. C'est une question de choix entre une façade bourgeoise, inerte et décadente du monachisme et une véritable tentative vivante de renouveler l'esprit intérieur de la vie monastique. Si je reste ici, je ne peux rien faire d'autre que d'écrire des livres, et de plus en plus, ces livres auraient tendance à devenir des réflexions aigries et critiques de l'état des choses. Je suis convaincu que ce n'est pas dans ce cadre monastique plus « primitif » que je peux réellement me développer et grandir quoi qu'il arrive, à faire tous les efforts possibles pour rechercher une vie plus solitaire, dans laquelle Dieu lui-même prendrait bien soin de tout élément apostolique ».

Le 18 octobre 1964, il écrit à Dom Ignace Gillet² :

« Je suis tout à fait d'accord pour que le problème de la « vie érémitique » dans l'ordre soit résolu, sans nuire à l'essence de la vie cistercienne, tout en sauvegardant autant que possible la vie contemplative et cénobitique, et surtout sans créer une division dans l'ordre ».

Lorsque le 5 avril 1965, Thomas Merton habite dans l'ermitage qu'il s'est choisi, il écrit au cistercien français André Louf³ le 26 avril 1965¹ :

¹Lettre du 15 décembre 1959 à Jean Daniélou, p. 125.

²Lettre du 18 octobre 1964 à Dom Ignace Gillet, p. 245.

³ André Louf fut un ami proche de Thomas Merton. Comme pour Thomas Merton, on découvrit, en ouvrant son journal spirituel dans les archives de l'abbaye du Mont-des-Cats, que toute sa vie il avait rêvé d'être ermite. Ce n'est qu'en 1957, après avoir cessé d'être abbé, qu'il le devint à l'abbaye de Sainte-Lioba en Provence. André Louf naquit à Louvain en Belgique, il décède à l'abbaye du Mont-des-Cats en France. Il entre à 18 ans dans ce monastère et est ordonné prêtre en 1955. Il suit des études à Rome à l'université Grégorienne et à l'Institut biblique pontifical durant trois années de 1955 à 1958. En 1959, André Louf s'occupe de la direction des *Collectanea Cisterciensa*, revue d'histoire et de spiritualité de l'ordre. En 1963, il devint abbé de son monastère, il n'a que trente-trois ans. Il y reste abbé pensant 35 ans de 1963 à 1997. Abbé pendant la période Vatican II, il contribua à l'aggiornamento de la vie monastique.

Dom André Louf participe à la « grande œuvre de rénovation spirituelle de l'Ordre ». Il attire l'attention de Paul VI qui lui demande en 1957 de composer le message des contemplatifs qui suit le concile, ultérieurement Jean-Paul II lui proposera de rédiger en 2004 une méditation du Chemin de croix.

« Tout d'abord, je peux dire que pour moi l'expérience a été merveilleuse et qu'elle a dissipé tous les doutes que j'avais pu avoir au sujet de mes propres besoins et de mon bonheur dans la solitude. J'ai enfin le sentiment complet d'avoir trouvé ma vocation monastique. Au moins dans mon esprit, je suis convaincu que j'ai maintenant trouvé la place que Dieu m'avait destinée lorsqu'il m'a appelé à la vie monastique et qu'avant cela j'étais toujours insatisfait et que je cherchais plus, c'était nécessaire pour compléter ce que Dieu me destinait pour moi ».

Enfin libéré totalement de la vie cénobitique Thomas Merton écrit à André Louf :

« Je tiens à vous remercier pour votre belle lettre, si encourageante et si positive, à propos de mes notes sur le renouveau érémitique. Et comme un signe de confiance et d'amitié, je pensais partager avec vous les débuts de l'expérience que Dom James a déjà permis ici ; bien sûr, il vit encore dans certaines limites et sans doute il ne voudrait pas encore en discuter. Mais certainement, comme votre lettre l'indique, un mouvement vraiment providentiel du Saint-Esprit dans notre ordre a ouvert les choses de manière inattendue, de sorte qu'une vie érémitique semble vraiment possible pour les cisterciens (...). »

Il décrit par la suite sa vie d'ermite et sa joie :

« Tout d'abord, je peux dire que pour moi l'expérience a été merveilleuse et qu'elle a dissipé tous les doutes que j'avais pu avoir au sujet de mon propre besoin et de mon bonheur dans la solitude. J'ai enfin le sentiment complet d'avoir trouvé ma vocation monastique :

(...) Je ne suis nullement le type idéal pour ce qui est de la solitude. Mais je ne m'inquiète pas de cela, puisque Dieu peut faire ce qu'il veut et il veut que je vienne ici, il peut voir que je profite de cette occasion pour lui plaire. Et en fait je suis très heureux et occupé avec Lui tout le temps que je suis ici, bien que j'aie du travail à faire, travail manuel, couper l'herbe, fendre du bois en hiver, balayer, etc., et écrire

En 1994, il devient docteur *honoris causa*, décerné par l'université catholique de Louvain. André Louf, alors, s'implique dans le dialogue oecuménique avec la volonté de rapprocher les spiritualités catholiques et orthodoxes. Mais toutes ces charges lui pèsent. En 1962, il cherche à entrer dans l'ordre des camaldules. Puis il tente d'aller chez les chartreux qui refusent sa demande. Il passe les dernières années de sa vie au Mont-des-Cats. André Louf repose dans le cimetière de cette abbaye. Il est l'auteur de nombreux livres sur la vie monastique, *La voix cistercienne*, 1978 ; *A l'école de l'amour*, 1980 ; *L'humilité*, 2002 ; *A l'école de la contemplation*, 2004 ; *Initiation à la vie spirituelle*, 2008.

¹ Lettre du 26 avril 1965.

(ce qui paraît-il pourrait scandaliser certaines personnes) ; j'essaie de prendre trois heures par jour au moins pour une simple prière méditative, et en plus de cela, j'ai encore trois heures de *lectio divina* ou d'étude quand je suis ici pour une bonne partie de la journée. »

Ce projet érémitique dans un ordre cénobitique risque de poser une dualité dans un système bien rodé. Merton se plaint de la technologie existante dans le monastère de Gethsemani : « Nous devrions être un monastère modèle du point de vue du silence, de la contemplation, etc. Mais ce n'est pas possible, le vacarme des machines, l'activité du monastère lui-même, le rythme de la vie que nous menons nécessitent une certaine adaptation qui dépasserait les limites de la vie cénobitique, pour obtenir un vrai silence et une vraie paix ».

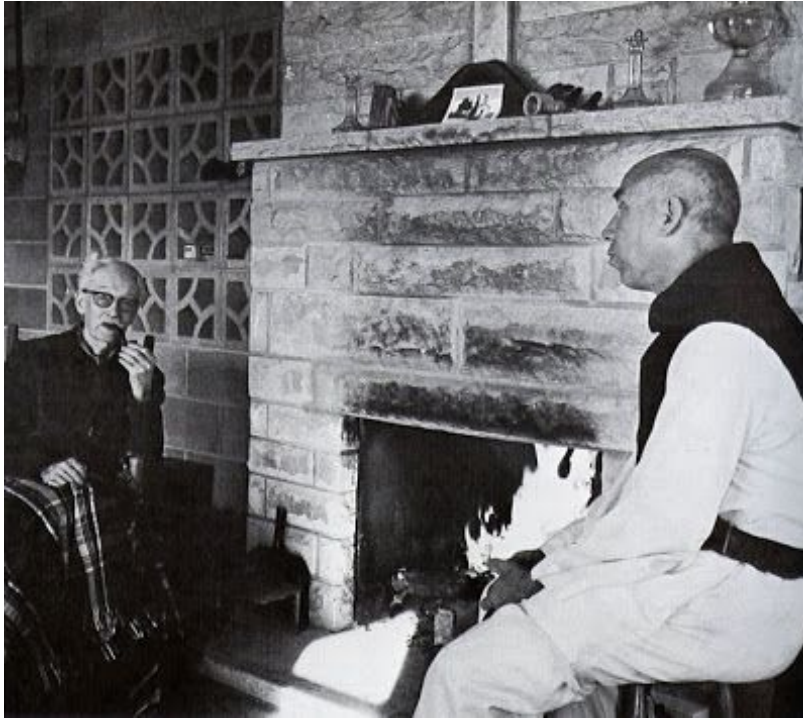
Il décrit la précarité de son nouveau mode de vie :

« Ceci est bien sûr connu dans la communauté et dans l'ensemble, il est assez bien accepté par les choristes et les frères. Le cellérier, qui critique assez les fantasmes des moines, est bénin et positif dans son attitude envers l'ermitage, qu'il juge tout à fait raisonnable dans mon cas, et je n'ai aucun mal à obtenir la coopération des frères pour obtenir de la nourriture, ou installation électrique. »

4. A nouveau Jacques Maritain

Thomas Merton semble avoir trouvé le « bonheur » dans son ermitage, mais il n'oublie pas de correspondre avec ses amis les Maritain qui eux-mêmes vivent une vie retirée du monde en tant que laïcs.

Entre temps, des années 1960 à 1968, Merton continue une correspondance importante avec le philosophe thomiste Jacques Maritain qui démontre que bien qu'il soit un « exclu volontaire », il n'en a pas fini avec les réalités du monde contemporain. Comme nous le voyons dans ses extraits, il semble partager la vie laïque « par procuration » de Jacques et Raïssa Maritain.



Jacques MARITAIN et Thomas MERTON en octobre 1966 dans l'ermitage de Gethsemani.

Le 30 janvier 1960¹, une lettre rapproche les Maritain et Thomas Merton. En effet, il apprend le décès de Véra², la sœur de Raïssa.

« J'ai été affligé par les nouvelles que votre lettre du 12 décembre m'a apportées. Oui, la mort de Véra a dû être une terrible épreuve pour Raïssa et pour vous. Comme les mots humains sont faibles et insignifiants face à un si grand mystère ! Comme lorsqu'on se tait. Donc, si je parle à vous tous, à Raïssa et à Véra, c'est à Dieu que je parle... »

Le 30 juin 1960³, Merton est hospitalisé :

« J'écris ceci dans un hôpital. Rien de grave, juste quelques tests et rayons X. »

Le 17 août 1960⁴, Raïssa Maritain a elle aussi des ennuis de santé.

Il écrit le 10 octobre 1960⁵ :

« Cher Jacques et Raïssa,

¹ *The courage for truth*, lettre du 30 janvier 1960, p.28.

² Jacques, Raïssa, Véra forment ce que l'on appelé « les trois Maritain ». Véra partagea la vie du couple de 1906 à 1959 jusqu'à sa mort. Elle fut étroitement liée à leurs combats.

Voir BARRE Jean-Luc, Jacques et Raïssa Maritain, *les mendiants du ciel*, Paris, Stock, 1996

NORA Possenti Ghiglia, *Les trois Maritain*, Paris, Parole et silence, 2006

³ *The courage for truth*, lettre du 30 juin 1960, p. 31.

⁴ *Ibid.*, lettre du 10 octobre 1960, p. 32.

⁵ *Ibid.*, lettre du 10 octobre 1960, p. 33.

Il est bon d'avoir votre adresse à Paris et de pouvoir vous envoyer juste un mot pour dire que je pense beaucoup à vous deux. J'espère avoir la modestie de ne pas multiplier les phrases sur la souffrance et le calvaire à un moment comme celui-ci. Vous êtes entrés dans le grand mystère de la croix que personne ne comprend et dont on ne devrait parler qu'en peu de mots, et à voix basse, comme en passant, avec révérence et avec crainte. Tout ce que je peux faire alors, c'est rester à vos côtés et essayer d'être encourageant. Et mon cœur prie pour vous. Le Saint qui habite en nous prie en moi pour vous. Qu'il réponde à sa propre prière pour vous donner de la force et enrichir votre épreuve de sa grâce spéciale. Dan Walsh, qui se remet d'une longue maladie, reste ici avec nous à l'abbaye et enseigne la philosophie. C'est bon de l'avoir ici. »

Raïssa meurt fin 1960. Peu après, dévasté, Maritain prend connaissance de son journal intime : quatre carnets de 1906 à 1925, 1931. Ces documents, Thomas Merton se met à les lire et donne son avis dans une lettre du 18 décembre 1962¹ :

« Je suis submergé par le journal de Raïssa. (...) Ce document est comme le lever du soleil. (...) Je l'ai lu dans la solitude des forêts. Chaque phrase ouvre notre cœur à Dieu. C'est un livre plein de fenêtres.

(...) Ce n'est pas seulement Raïssa qui m'émeut dans ce livre mais ton amour pour elle et son amour pour toi et ton amour pour tous tes amis.

(...) Merci, cher Jacques, pour ce beau livre dont le nom est écrit par la main de Raïssa en première page. Comme ce cadeau est précieux pour moi. »

Thomas Merton écrit à Jacques Maritain le 22 décembre 1962² qu'après réflexions, il ne doit pas publier le journal au risque de ne pas être compris :

« (...) Si je peux me permettre, il me semble qu'il vaudrait mieux ne pas publier ce livre (le journal de Raïssa dans son intégralité pour le grand public).

Il me semble même que pour l'essence du livre il serait préférable d'observer un mystère scrupuleux. Pourquoi le livre ne contient-il pas une vérité ? Si, bien sûr. Mais la vérité sous cette forme n'a pas beaucoup d'amis aujourd'hui. Il faut reconnaître que le livre serait reçu avec déférence mais aussi avec désinvolture, un respect qui a honte de son incapacité à aimer ou à comprendre cette beauté qui se moque de sa propre réalité intérieure. Nous ne le voulons pas. Non, nous devons

¹ *Ibid.*, lettre du 18 décembre 1962, p. 33.

² *Ibid.*, lettre du 22 décembre 1962, p. 34.

admettre aujourd'hui que les gens nient cette lumière et cette beauté. Ils cherchent d'autres choses plus à leur goût, plus collectives, plus actives. Nous devons garder le journal de Raïssa pour ceux qui ont connu le même amour que vous aviez l'un pour l'autre.

(...) Je veux sauver la pureté virginale du livre et son mystère. C'est ce qu'il mérite. Vous voyez, il y a tellement de livres en ce moment. L'édition est un monde grossier et indifférent à la perfection (...). Nous avons besoin de nombreux livres de doctrine qui circuleraient de main en main. »

De fait, on comprend que la relation entre Merton, Raïssa et Jacques Maritain était en quelque sorte « triangulaire » et la figure géométrique s'est brisée à la mort de celle-ci :

« Je suis très frappé par la souffrance de Raïssa dans cette nuit prolongée de son agonie. Que peut-on en dire ? Il faut garder le silence en présence d'une telle chose. La raison par laquelle je doutais de la publication de ces passages est que ceux qui en savent peu sur ces choses seront scandalisés par une forme de « répétition ». Ils sont prêts à accepter une page de souffrance glorieuse, mais ils ne sont pas capables de comprendre que l'on souffre juste de la même manière, et que le résultat est d'être misérable pendant plusieurs années. Ils ne veulent pas comprendre ce que signifie la mort du Christ en nous. Ce n'est pas dramatique, c'est seulement terrible. Ils veulent que ce soit explicable. C'est sans explication ».

Le 8 novembre 1963¹, Merton envoie une lettre à Jacques Maritain sur le cas Jean Cocteau, ami de Raïssa et de Jacques Maritain :

« Quant au pauvre Jean Cocteau : je ne peux avoir le moindre doute sur l'immense miséricorde de Dieu dans sa vie. Quel autre sens peut-il y avoir dans la promesse qu'il a révélé dans le mystère de sa compassion. Je ne peux avoir que la plus grande sympathie et la plus grande compassion pour ceux qui n'arrivent pas à s'attaquer avec persévérance aux affreuses ambivalences. (...) Je ne vois pas comment Jean, avec son tempérament, sa vitalité, son ouverture à l'inattendu, pourrait s'intégrer confortablement dans un contexte où tout est rassurant, garanti, imposé, sûr. »

¹ *Ibid.*, lettre du 8 novembre 1963, p. 40.

Dans notre corpus, nous n'avons pas de correspondance directe de lettres de Thomas Merton à Jean Cocteau. Thomas Merton et Jean Cocteau sont deux poètes que Jacques Maritain a menés vers le chemin de la conversion. L'amitié y compte pour beaucoup mais aussi l'intérêt pour l'art, la littérature, les lettres échangées. Pour Cocteau, Jacques et Raïssa Maritain sont des « parents spirituels ». Tout commence par Léon Bloy qui joue le rôle du « convertisseur » vis-à-vis des Maritain.

Poursuivons la lecture de la correspondance : le 2 décembre 1963¹, Merton analyse les problèmes américains (ce qui intéresse les Français et Maritain en particulier) à travers la mort du président Kennedy, le 22 décembre 1963 : « Je n'ai jamais connu une telle crise spirituelle dans laquelle la mort du président Kennedy a jeté la nation entière. Ce n'est pas profond, mais étrange à bien des égards, car c'est presque un événement apocalyptique, une révélation des plus puissantes, les forces du mal et les forces vivantes du bien qui tentent d'intervenir dans cette nation. L'incrédulité de la nation était la première chose qui se manifestait : je ne parle pas du manque de foi, je veux dire de l'incapacité de réaliser que le président était vraiment mort et que c'était le résultat d'un acte complètement diabolique qui était lui-même le produit du mal dans le cœur de nombreux Américains. En un mot, ce qui a brisé la nation a été la réalisation de la terrible présence d'un mal très développé, une sorte de cancer spirituel, à l'œuvre dans son cœur même. Il n'est plus possible de situer tout le mal de l'autre côté du rideau de fer. En même temps, il y a eu dans le sud une réjouissance franche et cynique, non pas partout, mais parmi les racistes, à propos de la mort de Kennedy. Un prêtre noir du Sud m'a dit que les serviteurs noirs parlaient de la joie dans les maisons des racistes et de leurs célébrations de l'événement. Certains endroits dans le sud ont refusé de mettre les drapeaux en berne. D'un autre côté, je pense que beaucoup de descendants du sud ont été bouleversés. Le Kentucky n'est pas le Sud profond et par conséquent la réaction ici est celle d'une grande partie de la nation. Mais le choc a vraiment été terrible, ici, pour beaucoup de gens qui étaient d'une manière ou d'une autre faibles. Les alcooliques sont retombés dans les habitudes qu'ils croyaient avoir surmontées, probablement à cause du fait que Kennedy, en tant

¹ *Ibid.*, lettre du 2 décembre 1963, p. 40.

que symbole, avait été détruit et qu'ils avaient perdu leurs forces, ou peut-être aussi d'un sentiment de participation à la culpabilité nationale. »

Ces deux témoins vivent au cœur de la guerre froide¹, période incertaine. Merton continue sur le même ton :

« C'est la vraie tragédie de la guerre froide et des armes nucléaires : la tragique fausse gravité du diable et sa frénésie, sa technologie, son vulcanisme. Certes, il faut chercher la spiritualité même dans ce genre de contexte, mais c'est une confusion si pitoyable, si pleine de tentations (Teilhard de Chardin a fait une tentative, et il est pitoyablement naïf dans ses confusions et sa bonne volonté). »

En plein contexte de la guerre froide, les catholiques se mobilisent autour de l'encyclique *Pacem in Terris* du pape Saint Jean XXIII du 13 avril 1963. Encyclique dont les principes sont repris lors de Vatican II. Merton en est imprégné comme les catholiques du monde entier. Elle se décline en quatre sections, la première souligne les relations entre les humains et leurs devoirs moraux, la deuxième évoque le lien entre l'individu et l'État, la troisième est transnationale (elle veut établir l'égalité entre les nations), la quatrième exprime le besoin de solidarité entre les États. La dernière partie est une injonction à comprendre les non-chrétiens.

Toujours dans cette même lettre Merton évoque à nouveau son angoisse de la fin de notre civilisation :

« Si nous avons ces armes et si, en tant que nation nous voulons en faire un usage chrétien, nous devons franchement nous engager aux risques que comporte la prise de mesures sérieuses de désarmement par la négociation. Mais nous vivons dans une atmosphère où le concept même de la négociation ne peut vraiment pas être pris en sérieux. Mais l'un des vrais messages de *Pacem in Terris* est que pour être chrétien aujourd'hui, il faut pouvoir avoir assez de confiance dans l'image divine, dans la nature humaine pour croire qu'il peut y avoir quelque vestige de véracité dans l'homme, et agir en conséquence. Car la

¹ Voir sur le phénomène historique de la guerre froide la correspondance *Cold war letters*, Etats-Unis, 2007, 240 p. Lettres de Merton composées d'octobre 1961 à octobre 1962 que nous n'utilisons pas car il n'y a pas de lettres concernant d'éventuels catholiques français.

première étape doit être une indication sérieuse que nous sommes prêts à faire confiance à un ennemi, même dans un problème qui peut impliquer notre propre survie, l'incapacité de le faire signifierait la fin de notre civilisation (...). »

Idéaliste, Merton partage les idées de la « grande Amérique » et une partie de la « gauche épiscopale française ». Il s'est donné pour objectifs 1) de lutter pour la paix dans le monde, 2) de se battre contre le désarmement nucléaire, 3) de s'opposer à la discrimination raciale, 4) de mettre fin à l'impérialisme, 5) de défendre les droits humains et les religions non-chrétiennes. En cela, il fait partie du courant le plus progressiste. Il ne s'exprime pas dans son œuvre ou très peu sur la théologie de la libération, fer de lance de la gauche. En effet, cette idéologie d'une pensée chrétienne venue d'Amérique latine ne débuta véritablement qu'en 1968, lorsque le prêtre péruvien Gutierrez¹ lors du congrès Medellin du Conseil épiscopal latino-américain utilisa cette dénomination.

Le 24 mai 1964², Thomas Merton écrit à nouveau son désir renouvelé en tant que catholique franco-américain de s'intéresser aux dialogues interreligieux :

« J'espère écrire quelque chose sur lui (Louis Massignon) car je dois maintenant faire un compte-rendu sur l'islam dans le magazine de l'ordre. Je dois également écrire un rapport sur le bouddhisme et l'hindouisme. Cela me semble beaucoup et implique une dispersion de mes forces, mais je pense que cela me fera du bien et avec la grâce de Dieu je pourrai mieux gérer mon temps. Je pense que l'un des sujets les plus importants à étudier aujourd'hui est la métaphysique bouddhiste du « moi » qui prétend être non personnelle (*anatta*), mais qui peut-être est quelque chose d'unique et stimulant. L'*anatta* est simplement un « non » à l'Atman hindou, une pensée. C'est sur ce point crucial que le bouddhiste et le christianisme s'opposent et pourtant ils sont unis... Aujourd'hui est la fête de la Sainte semaine. Cher Jacques, j'espère que tu vas bien et que tu travailles avec joie. J'aurais aimé travailler moins et mieux. » Risque du syncrétisme religieux ?

¹ Gustavo Gutierrez est un prêtre et théologien originaire du Pérou. Il devint religieux dominicain en 1958. Il est l'auteur remarqué du livre *Teologia de la liberacion* en 1971. Quatre axes principaux fondent sa pensée : la paix dans le monde, la justice sociale, la solidarité avec les plus pauvres, la dignité humaine.

² *The Courage for truth*, lettre du 24 mai 1964, pp. 44-45.

Le 5 septembre 1965¹, Merton a le statut d'ermite, voulu par lui. Jacques Maritain vient à Gethsemani. Le 6 octobre 1966, Maritain participe à une conférence devant la communauté et visite Thomas Merton dans son ermitage. Florian Michel décrit la scène² : « A l'automne 1966, Maritain se rend à l'abbaye de Gethsemani dans le Kentucky pour y retrouver Thomas Merton qui mourra l'année suivante. Fumant, buvant du bourbon et du Coca-cola, ils écoutent des chansons de Bob Dylan, sorte de « Villon moderne » selon Merton : « Etrange scène que ces deux hommes écoutant au monastère de Gethsemani la voix expressive et dure d'un jeune révolté ».

Curieuse scène que celle du filleul de Bloy (Jacques Maritain), alors âgé de plus de quatre-vingts ans, écoutant Bob Dylan, traduit et commenté par un religieux cistercien dans une forêt du Kentucky (...) ».

Maritain était retourné aux Etats-Unis pour y faire des conférences, pour voir son vieil ami, mais aussi pour visiter la tombe de sa belle-sœur Vera, inhumée à Princeton.

Le 29 octobre 1966³, Merton écrit et juge un monde qu'il a quitté depuis de nombreuses années : la vie séculaire :

« Merci beaucoup pour votre belle lettre. Je peux très bien comprendre votre cri : « A Paris j'étouffe. ». Je cesse de respirer, même à Louisville. Je ne peux supporter d'y être tout au plus quatre ou cinq heures. C'est tout ce que je peux supporter. Je n'ai aucun désir de revoir Paris (...).

(...) Je suis navré d'apprendre que le paysan de la Garonne⁴ se faufille imperturbablement dans ce même Paris (...) ».

Le 18 novembre 1966 :

« Cher Jacques, prenez soin de vous et ne travaillez pas trop. Il y a tellement de choses qu'un homme peut faire. Dieu a certainement béni vos efforts, et il prendra soin de tout. Il ne vous prendra rien si vous prenez un peu de repos de temps en temps ».

¹ *Ibid.*, lettre du 5 septembre 1965, p. 45.

² MICHEL Florian, *La pensée catholique en Amérique du Nord*, Paris, Desclée de Brouwer, 2012, p. 547.

³ *The Courage for truth*, lettre du 29 octobre 1966, p 72.

⁴ MARITAIN Jacques, *Le paysan de la Garonne : un vieux laïc s'interroge à propos de son temps*, Paris, Desclée de Brouwer 1966, 408 p.

Nous n'avons ensuite plus de lettres de Thomas Merton à son ami Jacques Maritain.

Durant cette même période, Merton, en tant que moine-écrivain, correspond avec le romancier catholique Julien Green¹. Le bilinguisme de Julien Green lui permit d'écrire des livres en anglais et en français. Thomas Merton et Julien Green ont cette particularité rare d'avoir cette « double culture ». Tous deux écrivent des journaux. Ceux de Merton² ne sont pas encore traduits dans notre langue ; pourtant ils sont essentiels à la compréhension biographique de l'auteur. Le journal de Julien Green³ est publié en dix neuf volumes, s'étalant sur une longue période de 1919 à 1994. Celui-ci offre un panorama de la vie religieuse et littéraire du XX^{ème} siècle en France.

En 1966,⁴ une correspondance s'instaure entre Thomas Merton et Julien Green à propos de leurs ouvrages respectifs. Julien Green écrit après la lecture des *Chemins de la joie*⁵ : « Vous rendez le lecteur plus proche de Dieu et ce lecteur a constamment besoin d'un tel sentiment ». Après la lecture des romans de Green par Merton, le premier écrit qu'il ne pouvait pas imaginer un trappiste lisant un de ses romans. Son œuvre romanesque a une certaine postérité et tourne autour de l'idée de péché et de rédemption, ce qui ne pouvait que se refléter dans la pensée mertonienne.

¹ Julien Green est né à Paris de parents américains, descendant du côté de sa mère du sénateur démocrate de Géorgie : Julian Hartridge. Il fait ses études au lycée Janson de Sully. Sa mère décède lorsqu'il a quatorze ans. Elle était protestante. Julien Green se convertit au catholicisme en 1916. Durant la guerre, âgé de 17 ans, il rejoint les rangs de la Croix-Rouge américaine. Il effectue trois ans d'études à l'université de Virginie puis retourne en France. A Paris, il côtoie Jacques et Raïssa Maritain, Jean Cocteau, André Gide, François Mauriac. En juillet 1940, suite à la défaite de la France, il retourne aux Etats-Unis où il enseigne la littérature dans plusieurs facultés américaines. Il revient en France et renoue avec la foi de sa jeunesse. Il décède en 1994. Il est inhumé à Klagenfurt en Autriche.

² MERTON Thomas, *Entering the silence, becoming a monk and writer (1941-1952)*, Etats-Unis, Harper One, 1997, 526 p.

A search for solitude (1952-1960), Etats-Unis, Harper One, 1997, 432 p.

Learning to love, exploring solitude and freedom, Etats-Unis, Harper San Francisco, 1997, 382 p.

Dancing in the water of life, seeking peace in the hermitage, Etats-Unis, Harper One, 1998, 384 p.

³ Pour exemple, GREEN Julien, *Partir avant le jour*, (autobiographie, 1900-1916), Paris, Grasset, 1963, 223 p.

Mille chemins ouverts (autobiographie, 1916-1919), Paris, Grasset, 1964, 293 p.

Terre lointaine (autobiographie, 1919-1922), Paris, Grasset, 1973, 311 p.

⁴ *The courage of truth*, lettre du 22 septembre 1966, pp. 273-274.

⁵ MERTON Thomas, *Les chemins de la joie*, Paris, Plon, 1963, 135 p.

Conclusion de la deuxième partie

Immaturité spirituelle ? Tel était le titre de notre troisième partie. Le moine cistercien est soumis à la Règle de saint Benoît. Il prononce des vœux de stabilité, d'obéissance et de conversion des mœurs. Certains vœux religieux liés au monachisme propres au cénobitisme ne pouvaient être tenus par Merton. En opposition à la vie communautaire, Merton choisit la vie érémitique qui lui semble, même si elle a d'autres contraintes, plus apte à lui donner cette paix de l'esprit tant recherchée par les moines.

Merton se battait sur plusieurs fronts, il était un intellectuel, un écrivain mais luttait sur le plan spirituel. Ce combat, véritable pugilat de Jacob avec l'ange, il ne le terminera jamais. L'acte d'écrire était certes un rempart contre la solitude mais également une démesure qui ne pouvait que s'atténuer dans la vie monastique cistercienne. La rencontre avec de grandes figures cisterciennes et thomistes ont canalisé chez Merton une soif inextinguible de Dieu vers une maturité spirituelle, qui n'empêcha pas de nouvelles recherches religieuses.

Troisième partie

III. LES DERNIERES ANNEES

Nouvelles recherches spirituelles

Introduction de la troisième partie

Nous avons retenu plusieurs thèmes, le plus souvent traités dans la correspondance avec des catholiques français, le thomisme, l'attraction monastique cistercienne, l'éducation des jeunes profès (lorsque Merton a la charge des scolastiques puis des novices), son refus du cénobitisme pour obtenir le statut d'ermite hors de la communauté monastique. Ce chapitre développe sous un angle plus thématique les recherches spirituelles de Thomas Merton de 1965 à 1968.

Durant cette période, de nouveaux changements liturgiques ont configuré la vie monastique. Les représentations collectives dans le monastère, les comportements catholiques ont muté. A travers la correspondance de Madame Camille Drevet puis par son approche de la revue *Frères du Monde*, Merton se dirige historiquement vers une théorie de la non-violence (gandhienne) mais également vers une pensée marxiste. Il partage durant cette période avec ses amis français la lutte contre une église qui lui semble sclérosée. Comment Thomas Merton, en tant que moine, a-t-il observé ces changements et ouvert de nouveaux horizons ?

Pour cela, nous évoquerons des expériences religieuses monastiques françaises, celle des Chartreux et des Bénédictins, puis Taizé et Boquen. Merton s'est intéressé à ces courants majeurs, qui s'incarnent dans un laboratoire d'idées du catholicisme marquant d'une manière indélébile le monachisme au XX^{ème} siècle.

1. Thomas Merton et le cercle français des amis de Gandhi

Madame Camille Drev

et (1880-1969) était une personnalité féministe française, membre du bureau de la Ligue internationale des combattants de la paix en 1937, puis du groupe des Amis de Gandhi fondé par Louis Massignon où elle fut secrétaire générale en 1957. Elle entra en contact avec Merton, et le resta durant plusieurs années. Leurs lettres démontrent l'intérêt qu'ils avaient pour la philosophie, la politique gandhienne et plus généralement pour la non-violence. Le 17 janvier 1963¹, Merton fait un rapide constat géopolitique :

« (...) Je suis très intéressé à faire avancer l'étude de la question sur la paix, des bases théologiques de la non-violence et d'une action sociale basée sur l'amour rédempteur. (...) Fondamentalement, les conditions continuent d'être très graves partout, parce que le vrai problème n'est jamais touché. La vraie maladie est spirituelle, une maladie de la pensée et de la volonté. Cela est très profond, et les catholiques de ce pays font peu ou rien pour s'attaquer à la véritable racine du problème. Malheureusement, les Etats-Unis et la Russie continuent d'être dans une position où une mauvaise pensée où une perversion de la volonté peut avoir des conséquences désastreuses pour le monde entier. Il y a des preuves sérieuses de la possibilité d'un fascisme américain grandissant.

Il est de la plus haute importance que nous priions et prenions tous les moyens spirituels pour disposer nos cœurs pour l'union avec la volonté de Dieu et pour une action basée sur la vérité et l'amour. Nous ne manquerons pas de rencontrer des obstacles et des échecs. Il est inutile de penser trop aux résultats. Nous n'avons que la force et l'intégrité pour nous concentrer sur la vérité et la sincérité de notre action elle-même. Ceci est essentiel. (...) Aujourd'hui, même l'ordinaire a tendance à exiger l'héroïsme ».

Même réflexion dans la lettre du 1^{er} juillet 1965² :

« C'est une période de décision très sérieuse pour nous tous dans ce pays, et pour ma part, je commence à voir beaucoup de choses dont je n'avais pas tenu compte auparavant. Il faut réévaluer tout le concept de témoignage politique en ce moment. Simplement faire un jugement moral, décider de la justice et de la non-

¹ *Witness to freedom*, lettre du 17 janvier 1963, p. 97.

² *Ibid.*, lettre du 1^{er} juillet 1965, p. 99.

violence, et faire connaître la décision d'une façon ou d'une autre, c'est bien, mais c'est aussi une sorte de luxe moral, et parfois il semble parfaitement inutile. Il y a certainement la question de l'action non violente soutenue, qui a été très significative dans le domaine des droits civiques, car ici tout le monde y prête attention et la question est claire. Assez étrangement dans le domaine de la paix, la non-violence est considérée différemment. Il est abordé différemment par la presse en premier lieu. Ensuite, il y a la conviction que quiconque s'oppose à la guerre au Vietnam, ou à la guerre en tant que telle, est simplement un traître. Il y a beaucoup de pensées dangereusement naïves et irrationnelles, ou plutôt pas de pensées mais seulement des préjugés et des émotions. Je pense que la chose la plus dangereuse dans le monde est la stupidité et l'aveuglement moral des dirigeants américains aujourd'hui. Ils sont aveuglés et absurdement convaincus de leur droit moral, et ils pensent que tout ce qu'ils font est en quelque sorte parfaitement justifié simplement parce qu'il semble qu'ils ont de bonnes intentions. Ils soutiendront contre le monde entier et contre toute critique intelligente et objective qu'ils comprennent seuls ce qu'ils font. La base de cette superstition est double : première confiance innée qu'une technologie supérieure et une cybernétique plus élaborée sont un signe d'infailibilité morale et de sagesse supérieure. Et ensuite, il y a l'ancien mythe américain de rajeunissement, de la justification et d'un début totalement nouveau. Par définition, c'est la terre non seulement de la « liberté » mais aussi de l'innocence primitive. Pourtant c'est tout le contraire et on ne peut échapper à la culpabilité (...).

Dans quelle mesure l'action politique est-elle vraiment significative ici ? Je ne sais pas. Il faut certainement essayer d'agir et de donner un sens à la situation. D'un autre côté, il y a des implications trop profondes pour le confort. En tant que moine, je suis particulièrement limité. Il est vrai que je peux avoir certains jugements et exprimer certaines opinions. Je me suis récemment concentré sur la question de l'Eglise et du concile. La tragédie dans ce pays est que la majorité des évêques croient en la force nucléaire. Je ne veux pas dire qu'ils prétendent que l'arme nucléaire soit proclamée une arme dissuasive par le Conseil, mais ils pensent qu'elle peut résoudre les conflits internationaux. Cette hypothèse semble vraie pour eux. Ils regardent naturellement l'utilisation de la violence totale dans une politique de préjugés et fondamentalement non chrétienne. J'ai essayé d'en amener certains à mettre en question cette hypothèse de base. Naturellement, on

ne va pas très loin. J'ai reçu une bonne lettre du Secrétaire d'Etat papal disant que le pape Paul VI était content d'une lettre que je lui avais écrite, et je sais qu'il prend les choses très au sérieux. Son voyage dans ce pays pourrait être un tournant décisif. C'est ma prière.

Je dois arrêter maintenant, mais je suis heureux d'avoir de vos nouvelles et vos livres... Je suis ravi du petit livre sur l'abbé Monchanin »¹.

2. Thomas Merton et la revue *Frères du monde*

Le père Hervé Chaigne² était l'éditeur de la revue franciscaine *Frères du monde* dont Thomas Merton était un lecteur assidu, revue d'opinion gauchiste voire d'extrême gauche. Elle fut caractérisée par une certaine radicalité. L'intensification et l'intervention américaine au Vietnam, le pontificat de Jean XXIII, la crise de 68 vont être décrits dans cette revue, reflet d'un monde en crise. La volonté d'émancipation du Tiers Monde, l'opposition des blocs : Etats-Unis-U.R.S.S., le capitalisme et le communisme, les courants catholiques les intègrent. De 1959 à 1968, *Frères du monde* a des positions nettement communistes. Hervé Chaigne évoque les vastes régimes d'Asie, d'Afrique, d'Amérique latine, sa voix porte vers l'humanitarisme, vers la liberté des peuples soumis. Il lutte contre la suprématie de l'homme blanc, se solidarise avec les opprimés. Thomas Merton partage cette idée de porter sur le monde réel un regard évangélique. C'est à travers la voix chrétienne qu'existera un monde plus juste ? Thomas Merton l'associe au marxisme.

¹ Cette lettre prouve que Merton est engagé dans l'histoire du XXème siècle. Loin de se désintéresser de l'actualité, il se fait l'égérie, l'apôtre de la non-violence. Il fut attiré dans sa jeunesse par le communisme et lutta également avec l'extrême gauche. D'ailleurs, il s'intéressa en France à la revue *Frères du monde*.

² Père Hervé Chaigne, né à Toulouse en 1927 (Haute-Garonne). En mai 1984, il fut élu ministre provincial des franciscains à Toulouse. Il sera réélu en 1987-1990. Décédé à Nantes (Loire-Atlantique). Le père Chaigne se verra destitué de la direction des *Frères du monde* sur décision du cardinal Ottaviani par le Vatican, le jugeant trop progressiste.

Il ne faut pas oublier que la dernière conférence de Merton portait sur le marxisme et les perspectives monastiques¹. Il défend les thèses de Teilhard de Chardin, pour lui :

« Dans sa vision scientifique de l'homme, il rencontre les marxistes à mi-chemin, ce qui explique qu'il soit très bien accepté chez eux. Teilhard est l'un des seuls auteurs chrétiens qui soient largement lus dans les pays marxistes aujourd'hui, parce que sa réflexion peut aisément entrer dans un système d'explication où la matière est un élément fondamental. »

Sur le plan politique, Thomas Merton converge avec les problèmes du Tiers Monde. Mais là où *Frères du monde* s'intéresse à la Chine, Merton, lui, se préoccupe des religions orientales : bouddhisme, hindouisme. La revue *Frères du monde* peut-être qualifiée par son idéologie de christianisme marxiste ou matérialiste, Merton, lui, de mysticisme idéaliste. L'époque, on l'a vu, est violente. *Frères du monde* prend parti : « Le recours délibéré à la violence heurte la conscience de l'homme normal. La violence est spontanément perçue comme un mal. Elle est jugée comme quelque chose « d'inhumain² ».

« Le pauvre... choisit-il la justice ? Le chrétien qui participe loyalement à la libération des pauvres n'a pas à choisir pour ou contre la violence, mais pour ou contre la justice. Ayant choisi la justice au nom même de l'Évangile, qu'il s'y engage résolument. Et s'il devait utiliser la violence, il sait qu'elle n'est qu'un moyen extrême, relatif. En prenant concrètement le parti du pauvre, jusqu'à donner sa vie, il prépare, obscurément mais sûrement, un monde où la justice et l'amour iront de pair³».

Merton se pose les mêmes questions dans un ouvrage de 1969, *Foi et violence*⁴, il décrit les racines de la violence pour mieux l'éradiquer.

¹ *Marxisme et perspectives monastiques*, discours prononcé à Bangkok le 10 décembre 1968 dans *Journal d'Asie*, Paris, Albin Michel, p. 499.

² *Frères du monde*, n° 40-41, p. 25.

³ *Idem*, p 99.

⁴ MERTON Thomas, *Foi et violence, pratique et enseignement chrétiens*, Paris, Epi, 1969, 303 p.

Thomas Merton et *Frères du monde* ont la même volonté de rupture avec l'Eglise. Ils font tout deux référence à Jésus Christ mais s'opposent à la hiérarchie catholique :

« Nous refusons la structure hiérarchique de l'Eglise. Le pape, par exemple, s'est divinisé. Comme un Empereur, « souverain pontife ». C'était blasphématoire pour les premiers chrétiens. Le problème qui se pose, c'est le centralisme démocratique : un minimum d'organisation, mais pas une pyramide avec un monarque à sa tête¹ ».

Durant cette période, l'Eglise est devenue un terrain de lutte. Il ne semble pas exagéré de dire que sur ce point, vu par Merton, le monachisme est une sorte de communisme, et que la véritable pensée chrétienne se rapproche de la pensée marxiste. La réflexion « gauchiste » est présente dans ces deux lettres, l'une du 28 décembre 1964², l'autre du 5 octobre 1965³ :

« Je vais enfin vous remercier pour les numéros de *Frères du monde* et surtout pour votre excellente traduction des *Freedom Songs*. La lecture m'a rendu très heureux. En novembre, un groupe de travailleurs de la paix, dont A. J. Muste, doyen des pacifistes américains, et des membres de The Catholic Worker et Jim Forest de ce mouvement sont venus ici pour une retraite et une discussion qui ont été réussies et pleines de bonnes lumières. »

« La folie des Etats-Unis au Vietnam, certainement criminelle, vient de l'obsession aveugle de l'efficacité mécanique à l'exclusion de toute autre chose : la volonté de faire fonctionner la machine de guerre que les résultats soient utiles ou non. Le cours de la guerre au Vietnam du point de vue américain est entièrement dicté par les exigences de la machine, ce qui peut conduire à la troisième guerre mondiale ».

Cette période de la guerre froide, l'angoisse d'une nouvelle guerre, les injustices faites au tiers monde, résonne dans la correspondance de Merton. En tant que religieux, il ne pouvait que « faire face » à ces réalités contemporaines.

¹ *Frères du monde*, n° 72-73, p. 70.

² Lettre du 28 décembre 1964.

³ Lettre du 5 octobre 1965.

« Faire face » au monde, avant tout, Merton observe que l'état monastique est le meilleur état de l'être pour atteindre « l'homme nouveau » des Evangiles.

Thomas Merton choisit des modèles monastiques « conservateurs » et ancrés dans l'histoire. Pour cela, il s'intéresse à différents ordres français. Il se situe également dans une polarité : face à sa réalité personnelle, différents axes s'ouvrent à lui entre celui qui s'occupe du monde et l'état du moine, voire celui d'ermite. Acceptation du monde ? Retrait du monde ? Ou fuite du monde ? Ces deux tendances, l'une vers la vie commune, l'autre vers la solitude nous incitent à poser le problème de la transigeance ou de l'intransigeance du moine face à la vie et comment elle s'intègre dans ces différents ordres. Dans l'ouvrage (non réédité), *La vie silencieuse*¹, Merton fait la distinction entre différents choix ; il compare différents styles de vie. Si Thomas Merton « penche » vers le « gauchisme » des *Frères du monde*, il est attiré parfois par une forme de monachisme « conservateur » :

« Les chartreux mènent une vie semi-érémétique. Chaque moine a sa propre cellule, qui fait, pour ainsi dire, partie d'une communauté de cellules. Les camaldules qui sont peut-être les plus souples en même temps que les plus traditionnels de tous les moines occidentaux dans leurs observances ont des communautés cénobitiques et érémitiques. Tout camaldule peut être cénobite, ermite, ou même reclus. C'est ainsi qu'on peut trouver en une seule forme de vie plusieurs degrés de solitude, y compris l'une des plus absolues et des plus parfaites.

Les trappistes cisterciens et certaines familles bénédictines comme celle de la Pierre-qui-Vire mènent une vie cénobitique authentique dans laquelle la solitude est assurée par la pratique rigoureuse du silence et de la clôture.

Les bénédictins de Solesmes, tout en maintenant le principe de la solitude, de l'isolement du monde et du silence dans le monastère, ont cependant reçu une mission particulière, héritée de Cluny et de Saint-Maur : celle de présenter au monde un corps monastique pleinement conscient de la présence et de la gloire de Dieu ».

¹ MERTON Thomas, *La vie silencieuse*, Paris, Seuil, 1957, p. 72.

« Voici le cadre original sur lequel est bâtie l'observance bénédictine ; il est surtout remarquable par sa simplicité et son équilibre. Et nous comprenons facilement pourquoi, de siècle en siècle, les moines ont toujours cherché à rejeter les complications et les additions qui ont été imposées à cette simple structure première pour revenir à la vie simple que mena Saint Benoît lui-même. Il est toutefois facile à comprendre qu'il faudra toujours l'adapter, et que l'on sera toujours obligé de modifier l'ordre original de la journée bénédictine¹ ».

Il est possible que Thomas Merton se serait peut-être plus épanoui dans l'ordre bénédictin plus intellectuel et plus culturel que l'ordre cistercien. Faisons un bref récit de cet ordre catholique français qui attira Thomas Merton un temps. Cet ordre subit une réforme comme l'ordre cistercien lors de la Stricte Observance (1892) vue précédemment.

L'ordre bénédictin fut pratiquement éteint par la Révolution française (décret du 13 février 1790). Mais lorsqu'en 1833 un prêtre séculier français Dom Prosper Guéranger fonda la congrégation de Solesmes, l'ordre joua un rôle important dans le monachisme du XIX^{ème} siècle et du XX^{ème} siècle. Un de ses représentants importants, Prosper Guéranger, est né le 4 avril 1805² à Sablé-sur-Sarthe et mort à Solesmes le 30 janvier 1875. Son importance considérable vient du fait qu'il a permis le rétablissement de la liturgie romaine en France. Le procès diocésain de béatification a été ouvert le 21 décembre 2005 par Mgr Jacques Faivre, évêque du Mans. Très jeune, Prosper Guéranger est marqué par les idées monastiques notamment par *Le génie du christianisme* de Chateaubriand. Il est ordonné prêtre le 7 octobre 1827 à Tours et se dirige vers les doctrines ultramontaines de Félicité de Lamennais. Dom Guéranger devient le 11 juillet 1833 le premier abbé de Solesmes. L'influence de Guéranger fut considérable dans l'ordre bénédictin et plus généralement dans le monachisme contemporain. Il est aussi le restaurateur du chant grégorien médiéval. Ses mémoires autobiographiques soulignent sa conversion, sa passion pour le rituel romain et sa liturgie. Mais il est avant tout le fondateur de Solesmes. Thomas Merton écrit dans *La vie silencieuse*³ : « Solesmes est assez célèbre pour qu'il soit inutile d'insister sur la fécondité des

¹ *Idem*, p. 72.

² Dom Guéranger ; *Mémoires autobiographiques* (1805-1833), Editions de Solesmes, 2005.

³ MERTON Thomas, *La vie silencieuse*, Paris, Seuil, 1957, p. 95.

travaux qui y sont effectués. Mais comprenons bien que Solesmes est autre chose qu'une université monastique. S'il existe aujourd'hui dans l'Eglise une renaissance de la contemplation, elle est due tout autant, sinon davantage, aux bénédictins de Solesmes qu'aux trappistes et aux chartreux ».

Un constat s'impose avec une deuxième figure du monachisme : Jean-Baptiste Muard de l'abbaye de la Pierre-qui-Vire. Il naît le 15 avril 1809 à Vireaux (Yonne) et décède le 19 juin 1854 à la Pierre-qui-Vire. Dès son enfance, il surprend son entourage par une grande piété. Il entre au petit séminaire d'Auxerre en septembre 1823 puis au grand séminaire de Sens en octobre 1830. Il est ordonné prêtre le 24 juin 1834. Il espère devenir missionnaire en Chine, ce qu'il ne réalisera jamais. En 1847, il se rend à Rome et rencontre le pape Grégoire XVI. Il séjourne plusieurs mois à l'abbaye de Subiaco en Italie, monastère fondé par Saint Benoît. Il s'installe à la Pierre-qui-Vire. L'enthousiasme communiqué à ses compagnons donne naissance à de nombreux monastères autant en France qu'à l'étranger (Etats-Unis, Angleterre, Vietnam). Le père Muard repose dans une crypte située sous l'église de la Pierre-qui-Vire. Thomas Merton écrit dans *La vie silencieuse*¹ :

« L'abbaye de la Pierre-qui-Vire, tête de la Congrégation française de Subiaco, est la plus vaste des abbayes françaises contemporaines, bénédictines ou cisterciennes. Que cette communauté fervente et florissante attire de si nombreuses vocations parle éloquemment en faveur de l'équilibre et de l'intégrité de son observance. Les bénédictins primitifs ont, en fait, tous les avantages de l'austérité trappiste et de la modération bénédictine. A mi-chemin entre la splendeur de Solesmes et la sévérité de la Trappe, on trouve à la Pierre-qui-Vire le silence et la pauvreté des Trappistes en même temps que l'érudition, le bon goût, le sens des valeurs monastiques et liturgiques qui sont propres à Solesmes. C'est une vie cénobitique dans laquelle chaque moine goûte la solitude de sa propre cellule. C'est une vie austère : le régime y est tout de même moins strict que celui des trappistes. Travail et sacrifice y jouent leur rôle, mais ne sont ni assez prolongés ni assez ardu pour émousser les facultés contemplatives du moine, de sorte qu'il lui permet de nourrir son esprit au contact de tout ce qu'il y a de vivant dans le présent et le passé, le tient au courant des progrès des arts, des lettres et de la

¹ *Ibid.*, p. 102.

pensée sans l'entraîner dans le tourbillon des controverses et des coteries intellectuelles. Il est bon que le moine puisse se tenir intelligemment au courant de ce qui se passe dans le monde intellectuel et artistique du dehors, pour lui offrir, avec l'avantage que lui donne sa solitude, ses commentaires discrets et chrétiens ».

Les traits propres des différentes familles monastiques donnent à la Pierre-qui-Vire l'austérité de la Trappe, la solitude des chartreux et la pauvreté franciscaine. Mais ce qui fait l'originalité de cette abbaye, c'est la question de l'art : elle crée les éditions Zodiaque « Les moines modernes n'ignorent pas la question ou plutôt le problème de l'art sacré »¹ Fondée en mars 1951 par Dom Angelico Surchamp, ces ouvrages ont existé en premier lieu sous la forme de revues puis de livres sur l'art roman en Europe. Des universitaires se sont associés à cette démarche : Jean Dieuzaide, Raymond Oursel, Marcel Durliat. Son but est de traiter l'art religieux de l'époque romane et médiévale. En 1955, plusieurs fascicules de la revue sont regroupés en volumes sous le titre *La Bourgogne romane*. Son succès est tel que la réputation de la Pierre-qui-Vire traversera l'océan jusqu'aux Etats-Unis. Le titre de la célèbre collection devient *La nuit des temps*. Suivront *Les points cardinaux* (une trentaine de volumes). en 2002, les éditions sont vendues au groupe P.C.V.-D.D.B.

« Nous sommes ici devant une expression parfaitement valide de l'esprit bénédictin, l'art devenant un moyen de salut pour l'artiste et ceux pour lesquels il travaille. Les moines se servent ici des matériaux que Dieu leur a donnés pour le louer par le travail de leurs mains, et le sens de leurs limites et de celles de leurs matériaux préserve l'humilité bénédictine »².

Thomas Merton, grand lecteur et amateur d'art chrétien, revient sur le sujet des éditions Zodiaque :

« Zodiaque, revue d'art sacré publiée par les moines de la Pierre-qui-Vire, embrasse dans ses perceptives la sculpture romane de Vézelay ou d'Autun, l'art primitif d'Afrique et de Polynésie, les expériences modernes de Braque, Léger, Manessier et Bazaine. Là aussi, le point de vue est parfaitement contemplatif. L'oeil

¹ *Ibid.*, p. 103.

² *Ibid.*, p. 103.

du moine, évitant toutes les mystifications de la doctrine académique, qu'elle soit précise ou esthétique, va directement au cœur spirituel du « sacré » dans l'art sans hésiter à démasquer les prétentions et infidélités des dévotions routinières ».

Thomas Merton, tout en étant un catholique et un moine fervent, est un esthète car il envisage la création comme une œuvre d'art. Les éditions Zodiaque sont le fruit d'un apostolat de la recherche artistique bénédictine.

Merton ne pouvait que souscrire à cette recherche d'art monastique qui enchantait sa fibre artistique, drainant derrière lui des siècles de savoir-faire conservant le temps dans son irréversibilité.

Maintenant, nous allons évoquer deux expériences de monachisme français plus contemporaines qui ont eu l'attrance de Merton en son temps, celle de Taizé et celle de Boquen, tournées vers l'œcuménisme et la modernité.

3. Autres expériences monastiques

Taizé

La communauté de Taizé est une communauté monastique œcuménique. Thomas Merton s'intéressa à d'autres traditions que la sienne dans *Le retour au silence*¹, il en décrit les effets : « L'expérience monastique parfaitement réussie de Taizé en est arrivée, en peu de temps, à être considérée par de nombreux catholiques comme un signe des temps, providentiel et même comme un modèle de renouveau monastique pour eux. Non que Taizé soit la seule manifestation de ce genre, ou qu'elle soit unique dans le protestantisme : elle allie une forme traditionnelle de vie monastique chrétienne avec une souplesse agréable et un fort élément œcuménique ».

La vie monastique est une spécificité catholique, Roger Shutz, protestant, désire que ses moines partagent leur vie entre prières et travail (uniquement agricole et artisanal). En 1949, ils sont sept frères. Ils mènent une existence clunisienne. Dans cet esprit, le frère Shutz participe au concile Vatican II en tant qu'observateur. En

¹ MERTON Thomas, *Le retour au silence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975, p. 217.

1964, dans une perspective œcuménique, les autorités catholiques acceptent que certains fidèles prient à l'office de Taizé. En 1969, un premier catholique est admis dans la communauté. Après les mouvements de mai 1968, de nombreux jeunes participent à la recherche de paix et de réconciliation entamée par les religieux de Taizé. Taizé est très proche du catholicisme premièrement par son monachisme, deuxièmement par son ralliement à la papauté dès 1970 ; s'ajoute à cela le rituel eucharistique¹. Frère Roger à la tête de la communauté est assisté par frère Aloïs, un catholique d'origine allemande, désigné lui-même quelques années auparavant.

L'expérience de Taizé porte en elle une aspiration réformatrice, elle est une référence de l'œcuménisme et du dialogue interreligieux tels que Thomas Merton le pensait. Cette attraction monastique ressemble à celle de Gethsemani après l'entrée de Thomas Merton dans ce monastère par sa popularité croissante. Taizé était le fruit d'un mûrissement de jeunes vocations. Pourtant on perçoit une différence entre les deux courants religieux car la longue tradition cistercienne s'oppose au renouveau protestant. Mais selon Thomas Merton, la tradition doit être infléchie sous des formes diverses, qu'elle soit catholique ou protestante. Roger Shutz et Taizé se rapprochent de plus en plus du catholicisme par la participation au concile de Vatican II et par une rencontre avec Jean XXIII. En cela, Thomas Merton y voit une expérience de conversion. Mais au-delà du protestantisme et du catholicisme, Taizé avait trouvé un mode d'expression qui supplantait ces différences. Force est de constater que ce qui rapprochait Gethsemani, Boquen et Taizé, c'est peut-être le vecteur d'un monachisme moderne et de son utopie.

¹ Jean-Claude ESCAFFIT et Moïz RASIWALA, *Histoire de Taizé*, Paris, éditions du Seuil, 2008, 215p.

Boquen

Thomas Merton aborde le problème du renouveau monastique situé à « la gauche » du catholicisme. Il envisage après le concile Vatican II des changements d'orientation. Il remet en question les structures fondamentales de la vie religieuse. Il oppose à la vie médiévale monastique la liberté de la modernité avec la volonté d'opérer des modifications dans la liturgie, dans le recrutement des nouveaux moines et des changements d'horaires. Il écrit dans *Le retour au silence*¹ :

« (...) Le problème du renouveau monastique est le suivant : bien qu'il entraîne évidemment une refonte totale des structures institutionnelles, ce n'est nullement une entreprise institutionnelle. Supposer que le renouveau n'est qu'une réorganisation, ou même une réforme juridique, serait une grave erreur. Il ne faut pas seulement de nouveaux règlements, mais de nouvelles structures et une nouvelle vie. Celle-ci bouge, mais faiblement, d'une manière incohérente. Elle ne sait pas si elle pourra exister dans les anciennes structures ».

Le renouveau existera par le changement existentiel du moine :

« Voilà le véritable problème du renouveau monastique : ne pas se livrer à la « cité séculière » mais retrouver le profond désir de Dieu qui pousse un homme à chercher un mode tout à fait nouveau d'être dans le monde »².

Ce renouveau existera par le changement individuel de chaque moine :

« Le renouveau dans les ordres monastiques et cloîtrés est tout aussi pressant et inquiétant que dans toute l'Eglise, bien que les problèmes et les risques impliqués puissent sembler moins dramatiques. Pour comprendre ce travail de renouvellement, rappelons-nous que le concile du Vatican demande aux religieux de se métamorphoser : chaque religieux devra participer activement à ce renouveau. Il semble, en fait, que le rôle du religieux puisse se montrer décisif »³.

¹ MERTON Thomas, *Le retour au silence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975, p. 25.

² *Ibid.*, p. 40.

³ *Ibid.*, p. 130.

Le décret *Perfectae Caritatis* du concile Vatican II donne des instructions en ce sens, appelant à la rénovation de la vie religieuse monastique. Il fut signé par Paul VI le 28 octobre 1965. Le but recherché est de renouveler la manière de vivre religieuse en l'adaptant à la modernité tout en restant fidèles à la tradition de l'Eglise. Il confirme la vie de chasteté, la vie d'obéissance et la vie en communauté que tout religieux doit mener. Thomas Merton formule ces principes généraux et acquiesce. L'état religieux, le grand ordre cistercien s'est maintenu grâce à des règles. Le décret *Perfectae Caritatis* concerne l'adaptation et la rénovation de ces règles. Par ailleurs, il représente une vision originale et moderne face au monde contemporain. Le décret insiste particulièrement sur la vie en communauté donc sur la vie cénobitique. Pour Thomas Merton, ce décret vient à point nommé et va dans le sens de l'idée monastique qu'il partage.

Ce renouveau monastique passe aussi par un renouveau liturgique. La liturgie est l'élément central de la vie du moine. D'un certain point de vue, l'activité liturgique est un domaine réservé, « une dramaturgie » qui est la source du « travail » spirituel du moine. Si à Solesmes le chant grégorien en est le cœur, la liturgie est aussi la recherche et l'expérience d'autres abbayes. Des changements majeurs, des nouveautés dans une scénographie totalement réglée vont par ricochets transformer de l'intérieur et de l'extérieur la voie monastique.

L'expérience de l'abbaye de Boquen en Bretagne en est l'exemple le plus marquant. Thomas Merton s'y intéresse dans *La vie silencieuse*¹ :

« L'un des plus intéressants monastères contemporains de la communauté de la Stricte Observance est l'ancienne abbaye de Boquen, en Bretagne, ranimée en 1936 par Dom Alexis Presse ».

Celui-ci restaura l'abbaye de Boquen en 1936. Il est moine de l'abbaye de Timadeuc (Morbihan) en février 1903. Il fait profession solennelle en février 1908.

En 1910, Alexis Presse est envoyé à Rome où il obtient un doctorat en droit canon. Il est nommé abbé du monastère de Tamié en Savoie. Mais ayant l'âme d'un réformateur, il préconise le retour à l'observance de la règle de Saint Benoît et

¹ MERTON Thomas, *La vie silencieuse*, Paris, Seuil, 1957, p. 134.

critique son propre ordre. Sa charge lui est retirée en septembre 1936. Il décide alors de faire l'acquisition de l'abbaye de Boquen ; il s'y installe seul en octobre 1936. En 1950, Alexis récupère son titre d'abbé : il devient l'abbé de Boquen. Il construit un réseau d'amitiés : le docteur Alexis Carrel, le philosophe Gabriel Marcel, l'écrivain Henri Daniel-Rops. Mais la communauté rêvée d'Alexis Presse ne vit pas le jour. Le 1^{er} novembre 1965, il l'explique ainsi¹ :

« En fait, si notre essai à Boquen a réussi du point de vue matériel en ce sens que nous avons pu construire un monastère et restaurer l'église, pour ce qui est du but principal, ce fut un échec, et combien douloureux ! Jamais nous n'avons eu une communauté convenable, avec des sujets suffisants et compétents... Vous savez si j'ai lutté, si j'ai peiné en ma pauvre vie, j'ai échoué en tout humainement parlant, mais j'ai cette consolation de finir en disant toujours avec Saint Grignon de Montfort : « J'adore tout en la Providence, Dieu soit béni » ».

Dom Alexis Presse/Dom Bernard Besret sont tous deux porteurs de projets, d'espérances entre utopie et révolution spirituelle, au départ la volonté de redressement d'une abbaye : Boquen, puis une contestation de l'ordre monastique établi. Dom Bernard Besret, abbé de Boquen, successeur de Dom Alexis Presse est-il proche des idées de Thomas Merton ? Et en quel sens Bernard Besret, contestataire, peut-il être « un fils spirituel » français de Thomas Merton ?

La première ressemblance se situe dans l'idéalisme de ces deux moines atypiques. Tous deux révolutionnaires en matière de renouveau du monachisme. Tous deux réinterrogeant les fondements, les attitudes, les mentalités de l'ordre cistercien, tous deux se situant sous le signe de l'oecuménisme. Mais Thomas Merton va plus loin comme instigateur du dialogue interreligieux. Les idées des années 60 influencent les deux moines : Thomas Merton appelle de ses vœux une plus grande liberté dans le *Retour au silence*² :

« Bien que le régime de la vie monastique actuelle soit trop rigide et trop resserré dans les traditions inutiles, il faut préserver les lignes essentielles d'une structure monastique commune et ne pas perdre la sagesse authentique, tirée de

¹ MARTIN Bruno-Jean, *Histoire des moines de Tamié et de quelques autres*, Paris, Le Hénaff, 1982, p. 142.

² MERTON Thomas, *Le retour au silence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975, p. 34.

l'expérience des siècles où le monachisme était pleinement vécu. Les nouvelles communautés devront être beaucoup plus démocratiques qu'autrefois. L'abbé devra être un père spirituel et non un prélat, un chef de police et un président de société. Il faudra laisser aux moines beaucoup plus d'initiatives dans la conduite de leur vie et de que l'abbé se soucie davantage de les diriger spirituellement que de gérer le monastère. Le rôle spirituel du supérieur présuppose une certaine liberté et une certaine discrétion. L'abbé ne peut plus s'arroger le droit de penser pour ses moines et de prendre toutes les décisions qui les concernent. Naturellement, dans la période de transition, il y aura des erreurs. Mais avec la grâce de Dieu, ces erreurs mêmes seront plus fécondes que l'inertie étouffante d'un contrôle trop strict. Les moines apprendront ainsi des leçons dont ils seraient incapables de profiter autrement ».

Chez les deux moines, le désir d'une autorité puissante est bafoué. Merton écrit¹ :

« L'exagération de l'autorité tend ainsi à aboutir exactement à l'opposé de ce qu'elle est théoriquement censée faire. En théorie, c'est une manifestation de foi et d'esprit surnaturel. En fait, elle engendre le doute et finalement sape la foi et la vocation.

Une autorité exagérée ne fait pas mûrir un religieux qui ne l'est pas, ne le mortifie pas. Elle supprime simplement, pour un temps, les questions qu'il devrait poser et les initiatives qu'il devrait prendre. Sa principale conséquence est le maintien dans un état d'incertitude, où il demeure inerte, hésitant, troublé, faible et déçu.

Or, il est très nuisible non seulement pour lui, mais pour la communauté de le garder ainsi ».

Cette autorité refusée par deux membres importants de l'ordre monastique cistercien américain et français est due à une révolte, un retour contre les observances primitives de l'Ordre de Cîteaux, la règle de Saint Benoît, en particulier, peut-être trop figée ? Cette nouvelle conception repose sur le primat donné à la recherche individuelle contre la discipline communautaire. Thomas Merton / Bernard Besret, électrons libres du catholicisme ? En tout cas, leur

¹ *Ibid.*, p. 89.

éloignement progressif des règles et leur désaveu de la hiérarchie monastique sont certains. Tous deux ont la volonté de transgresser ce qui les conduit à la marginalisation au sein même de leur ordre. Bernard Besret perd sa charge de prieur de Boquen en 1969.

Une courte biographie s'impose pour comprendre le parcours de ce religieux¹ Bernard Besret entre à l'abbaye cistercienne de Boquen (Bretagne). Il devient très vite le « disciple » de Dom Alexis Presse. En 1955, il est envoyé à Rome pour y faire des études théologiques à la faculté pontificale de Saint-Anselme. Docteur en théologie, il participe en 1962 aux travaux du concile Vatican II (décret *Perfectae Caritatis*). A son retour, Alexis Presse le nomme prieur de Boquen en 1964. Il réforme la vie monastique en supprimant la clôture, abandonne le chant grégorien et s'associe aux courants révolutionnaires de Mai 1968. Il crée « la Communion de Boquen » alliant monachisme, oecuménisme et idées d'extrême-gauche. Ce n'est qu'en 1974 qu'il quitte définitivement Boquen, suite à des menaces de mort sur sa personne, rompt définitivement avec l'Eglise². Depuis, il exerce des missions au service de l'Etat à la cité des sciences et de l'industrie à Paris. Il se passionne pour le taoïsme lors d'un voyage en Chine en 1997³. Le taoïsme semble lui donner une sérénité qu'il n'a pu trouver dans l'étau du catholicisme français.

4. 68, fin ou début ?

10 décembre 1968, c'est la date de la mort accidentelle de Thomas Merton à Bangkok en Thaïlande. Ceci apparaît comme un contre temps historique. Merton avait précédé l'état d'esprit de cette révolution et il ne la vit pas. La protestation et la radicalisation commencent aux Etats-Unis. Deux faits sont au cœur de ces manifestations : le racisme et la guerre du Vietnam. Du marxisme à la lutte pour la défense du Tiers-Monde, « la gauche » passe à l'offensive. Le président Lyndon Johnson, le 31 mars 1968, annonce qu'il ne se représentera pas aux élections. Des soulèvements étudiants se multiplient (*Students for a Democratic Society*, S.D.S.). Leur nombre est considérable : 100 000 membres. La nouvelle gauche (new left)

¹LEBEL Béatrice, *Boquen entre utopie et révolution*, Presses Universitaires de Rennes 2015, 396 p.

²BESRET Bernard, *Confiteor*, Albin Michel, 1991.

³BESRET Bernard, *A hauteur des nuages : chroniques de ma montagne taoïste*, Albin Michel, 2001.

occupe une place centrale dans la lutte contre l'anti-impérialisme et l'antiracisme. L'idée motrice est un changement du rapport à la politique. Un peu plus tôt, la victoire de la révolution cubaine en 1959 fait souffler sur le monde un mouvement de libération sur l'Amérique latine, l'Afrique, l'Asie. Malcom X (Organisation of Afro-American Unity) et Martin Luther King sont les acteurs de ces transformations. L'American Indian Mouvement (A.I.M.) naît dans l'idée d'une reconnaissance des Indiens américains. Au point de vue européen et plus particulièrement en Italie, au Vatican, les événements de Mai 1968 à travers Vatican II (1962-1965) ont accéléré un changement à laquelle aspire la société catholique en France. Paul Blanchart, professeur de philosophie à l'Institut catholique de Paris cherche à concilier marxisme et catholicisme à l'instar de Thomas Merton aux Etats-Unis. Le père Jean Cardonnel, dominicain à Montpellier, dénonce la guerre d'Algérie, manifeste contre la guerre du Vietnam et soutient les gouvernements tiers-mondistes. Il devient un collaborateur influent de la revue *Frères du monde*, revue d'origine franciscaine. Dans notre corpus, Thomas Merton envoie plusieurs lettres au père Hervé Chaigne, directeur de *Frères du monde*.

Nous revenons à la revue *Frères du monde* évoquée plus haut pour expliquer cette époque troublée, et qui semble correspondre à l'état d'esprit de la fin de vie de Merton.

La revue *Frères du monde*¹ peut se décliner en deux périodes. L'humanisme missionnaire des années 1959 à 1964 et le choix du socialisme de 1964 à 1968. Cette revue se situe à la croisée de la réflexion chrétienne et du marxisme.

La contestation sociale, morale, politique, influe aussi sur la pratique religieuse mais elle existait insidieusement avant les événements de mai. Le concile Vatican II, porteur d'un changement certain, accompagnera la révolution mais elle ne fut pas l'élément déclencheur. Elle n'a pas surgi dans l'esprit de certains chrétiens. Elle s'exprimait déjà dans plusieurs courants religieux. Les monastères furent touchés eux aussi par la contestation. Des réformes dans leurs constitutions virent le jour (le monastère de Boquen corrélatif au événements de Mai-68).

¹ MORBOIS Catherine, *Frères du monde. Recherche sur l'itinéraire d'une revue chrétienne contemporaine*, Lyon, Université Lyon II, Faculté de lettres, 1973, 94 p.

Les jésuites, les dominicains, les rédemptoristes ont vécu ces changements. La Compagnie de Jésus en 1965 avait élu un nouveau général, le père Pedro Arrupe, qui se trouva dans la tourmente. En 1967, le père Jean-Yves Calvez fut nommé provincial de France. Le jésuite Michel de Certeau écrit dans son article célèbre *Prendre la parole*¹ les bienfaits de Mai-68 sur la société. Spécialiste de la mystique du XVII^{ème} siècle, proche de la psychanalyse de Jacques Lacan, il consacre à cette transformation de l'Eglise plusieurs articles dans les revues *Etudes* et dans *Esprit*. Selon lui, Mai-68 est un événement historique où la population a pris la parole et son destin en main. Le théologien Henri de Lubac s'oppose totalement et juge catastrophique ce qui s'est produit :

« Parler de décadence est trop peu : c'est une déchéance qu'il faut dire. Jamais je ne serais entré dans cette compagnie, ou j'en serais sorti depuis longtemps, à l'âge où l'on peut encore se débrouiller dans un autre genre de vie, si j'avais pu prévoir une chose pareille² ».

A l'instar des jésuites, les dominicains ont contesté eux aussi l'ordre établi, principalement au Saulchoir. Une division a lieu. Certains dominicains quittent la France pour rejoindre une autre province.

Les rédemptoristes prendront part à ce mouvement. Ils s'engagent dans la révision de leurs constitutions.

Déjà en 1966, Paul VI s'inquiétait du modernisme qui se répandait parmi les théologiens. Jacques Maritain écrit l'ouvrage *Le paysan de Garonne* et s'inquiète dans celui-ci de l'« horizontalisme » qui naît dans le clergé.

En résumé, on peut affirmer qu'en mai 1968, les sujets évoqués, et que Thomas Merton défend, sont les suivants :

- la liberté dans l'Eglise,
- l'expression de la foi,
- le célibat des prêtres et religieux,
- la réforme des institutions,
- le dialogue interreligieux,
- la morale conjugale et la contraception.

¹ CERTEAU Michel de, *Pour une nouvelle culture : prendre la parole*, *Etudes*, juin, juillet, 1968, p. 30.

² Lettre de Henri de Lubac à Bernard de Guibert, le 20 août 1968, *Cerf*, T. IV, 2013, p. 438-0003.

Pour y répondre, Paul VI publiera l'encyclique *Humanae vitae* le 25 juillet 1968. Le 30 octobre 1968, il s'exprime sur ces sujets des crises modernes de la foi¹ :

« Aujourd'hui, contrairement à ce qui devait se produire avec le progrès humain, la foi (nous devons dire l'adhésion à la foi) est devenue plus difficile. Il en est ainsi philosophiquement, à cause de la contestation croissante des lois de la pensée spéculative, de la raison naturelle, de la valeur des certitudes humaines. Le doute, l'agnosticisme, le sophisme, l'absurde arboré sans vergogne, le refus de la logique et de la métaphysique, etc. Tout cela bouleverse l'esprit des gens d'aujourd'hui. Si la pensée n'est plus respectée dans ses exigences rationnelles intrinsèques, la foi aussi en souffre ; car, ne l'oublions pas, la foi requiert la raison, elle la dépasse, mais la requiert. La foi n'est pas fidéisme, c'est-à-dire croyance dépourvue de bases rationnelles. Elle n'est pas seulement la recherche crépusculaire d'une quelconque expérience religieuse ; elle est possession de la vérité, certitude ».

L'encyclique antimoderne *Humanae vitae* en France reçoit un accueil mitigé. Quelques évêques l'acceptent sans réserve. Le cardinal Renard, archevêque de Lyon, est reconnaissant du pape Paul VI. Mgr de Provençères, archevêque d'Aix-en-Provence, demande aux fidèles de donner leur assentiment. Au même moment, dix-neuf théologiens, des philosophes et des psychologues (le jésuite Michel de Certeau, le dominicain François Biot) se rassemblent pour discuter de l'encyclique. En novembre 1968 à Lourdes, les évêques français se réunissent sous la direction du cardinal Renard². Les problèmes moraux face à la sexualité et la contraception font partie des idées dans les années 70. On peut penser qu'une baisse de la pratique religieuse fut consécutive à cette encyclique qui posait des questions inhérentes à la condition humaine et qui n'apportent pas de réponses contemporaines.

Mai-68 a provoqué la crise de l'Eglise en France, mais pas seulement antérieurement, elle fut en gestation avant même le concile Vatican II. Ce qui était en cause était le caractère institutionnel et l'identité du catholicisme même et de

¹ Audience générale du 30 octobre 1968, dans *Documentation catholique* n° 1528, 17 novembre 1968.

² LACAMBRE Félix, *Le débat sur Humanae vitae*, *La Croix*, 7 novembre 1968.

son fonctionnement. Des problèmes se posaient également dans les monastères, comme l'ont montré les recherches spirituelles entamées par les monastères de Gethsemani, de Taizé et de Boquen.

Conclusion de la troisième partie

Ces oppositions dans l'épiscopat français vont construire des mouvements religieux comme celui de Taizé et de Boquen où nombre de jeunes chrétiens se retrouveront. Dans les années 60-70 ont existé de grandes tensions dans les monastères. Des débats mirent en cause l'organisation même du cénobitisme autant aux Etats-Unis qu'en France. Ces conflits portaient sur la liturgie et sur le mode de vie. La révolution contre l'autorité d'abord culturelle et politique devient théologique. La verticalité disparaît au profit de l'horizontalité. Le modèle intransigeant du pouvoir par le haut¹ de l'abbé sur la communauté se distend. Une nouvelle recherche donne lieu à des débats. La dernière conférence de Thomas Merton fut : Vie monastique et communisme. Merton affiche une pensée révolutionnaire dans le conservatisme du catholicisme. Non seulement ces transformations radicales touchent l'ordre monastique mais aussi l'Eglise catholique dans son ensemble. En ce qui concerne la France, le divorce, le partage de l'autorité au sein du couple, la contraception, les changements culturels illustrent le passage d'une société « sacralisée » à une société « profane ». L'autorité cléricale atténuée laisse place à une relation qui semble plus égalitaire à l'intérieur de la communauté ecclésiale.

¹ PELLETIER D., *La crise catholique. Religion, société, politique (1959-1978)*, Paris, Bayard, 2002.

CONCLUSION GENERALE

Au commencement de cette recherche, nous nous étions fixé comme objectif de saisir ce qu'il y avait de l'esprit du catholicisme français dans la correspondance de Merton, comment il se déployait. Pour mener à terme ce sujet, nous avons suivi d'une façon linéaire à travers les « courants » religieux la correspondance, les recherches cisterciennes, ses écrits spirituels, la rencontre d'un moine-écrivain avec ses contemporains.

Au terme de cette recherche, nous avons démontré que Merton a développé tout au long de sa formation intellectuelle une connivence envers l'esprit catholique français. Du début de sa conversion en 1938, sa rentrée dans l'abbaye de Notre-Dame de Gethsemani en 1941 et son trajet monastique qui termina tragiquement en 1968, il s'est détourné volontairement d'une civilisation capitaliste et libérale pour s'ancrer dans un premier temps vers le thomisme philosophique ou néo-thomisme, dans un second temps il a rejoint le mouvement cistercien le plus stricte, puis l'érémisme le plus intransigeant. Si nous suivons l'ordre de la biographie chronologique à travers les lettres de Thomas Merton, on peut apercevoir une logique sous jacente d'un homme qui se cherche spirituellement malgré l'autorité ecclésiastique, ses penchants, ses malaises et ses désirs multiples dans une spiritualité enracinée dans la plus pure tradition catholique française.

Merton, parfois en exil dans son propre pays et sa communauté, cherchait en France un réconfort et une résistance face à un manque de spiritualité, mais qu'il trouvait parfois dans ses amitiés fidèles. On y perçoit la marque d'influences progressives. A l'ère du « choc des civilisations », du décentrement des nations, les religions, et notamment le monachisme reste le garant d'une pérennité. Le renouveau du monachisme aux Etats-Unis via la France montre l'universalisme du message chrétien. Thomas Merton en est l'un des pivots essentiels. Eclairé par la correspondance, il s'agissait d'examiner la genèse et le déploiement de l'esprit mertonien en France à travers 350 lettres archivées à l'université Bellarmine, puis éditées en langue anglaise dans divers livres. Pourquoi ce choix ? Le point de départ fut une réflexion sur le fait que ce sujet avait été très peu abordé, alors qu'il semble considérable puisque les origines françaises sociales et religieuses de l'auteur sont flagrantes et marquantes dans l'histoire de sa biographie.

Sur le point de conclure cet itinéraire, je voudrais citer cette dernière ligne de l'ouvrage *La nuit privée d'étoiles*¹ en plusieurs langues qui définit l'universalité et la foi du message mertonien :

Sit finis libri, non finis quarendi. - Let this be the end of the book, not the end of the search. - C'est la fin du livre, non la fin de la recherche ».

¹ MERTON Thomas, *La nuit privée d'étoiles*, Paris, Albin Michel, 1951, 1994, 392 p.

SOURCES**I – Description des archives du site Internet Thomas Merton Center at Bellarmine, section correspondance**

BISSEY Colomban, ocsc, 1912

24 lettres

DANIELOU Jean-Guénolé Louis Marie, Cardinal, S.J., 1905-1974

22 lettres

DREVET Camille

20 lettres

GILLET Ignace, Abbé Général, ocso

31 lettres

GILSON Etienne, 1884-1978

11 lettres

GREEN Julien, 1900-1998

4 lettres

LECLERCQ Jean, Dom, osb, 1911-1993

213 lettres

LOUF André, Dom, ocso, 1929-2010

16 lettres

MARITAIN Jacques, 1882-1973

136 lettres

MASSIGNON Louis, 1883-1962

21 lettres

MINARD Peter, Dom, osb, 1908-1988

8 lettres

PORION Jean-Baptiste, Dom, O. Cart.

26 lettres

SORTAIS Gabriel, Dom, Abbé Général, ocsa, 1902-1963

189 lettres

II – SOURCES IMPRIMÉES

Lettres écrites de Thomas Merton à des catholiques français non traduites dans notre langue :

A life in letters, New York, Farrar, Strauss, Giroud, 2008.

Jean Leclercq and Thomas Merton, survival or prophecy, Etats-Unis, Cistercia publica, 2008, 184 p.

The courage for truth, the letters of Thomas Merton to writers, New York, Farrar, Strauss, Giroud, 1994, 336 p.

The hidden ground of love, New York, Farrar, Strauss, Giroud, 1985, 688 p.

The road to joy, the letters of Thomas Merton to new and old friends, New York, Farrar, Strauss, Giroud, 1989, 400 p.

The school of charity, letters on religious, renewal and spiritual direction, New York, Farrar, Strauss, Giroud, 1990, 448 p.

III – SOURCES REVUES ARCHIVEES

Cistercian Studies Quarterly (n° 1966 – 2018).

Collectanea Cisterciensa (n° 1948 – 1978).

IV – SOURCES NUMERISEES

Les plus complètes sont celles de the ton center at at Bellarmine University :
<http://merton.org/>

Thomas Merton society of Canada : <https://www.merton.ca/>

Thomas Merton society of Great Britain and Ireland :

<http://www.thomasmertonsociety.org.uk/>

Columbia University Thomas Merton papers :

<http://www.columbia.edu/cu/lweb/eresources/archives/rbml/Merton/>

BIBLIOGRAPHIE

AUBE Pierre, *Saint Bernard de Clairvaux*, Paris, librairie Arthème Fayard, 2003, 735 p.

BARRE Jean-Luc, *Jacques et Raïssa Maritain, les Mendiants du ciel*, Paris, Perrin, 2012, 646 p.

BESRET Bernard, *Confiteor*, Albin Michel, 1991.

BOUTON (J.), ocsco, *Histoire de l'Ordre de Cîteaux*, 3 vol., Belgique, Westmalle, 1959, 1968, 562 p.

CALI François, *L'ordre cistercien*, Paris, 1972, 227 p.

CALVET Jean, *Le renouveau catholique dans la littérature contemporaine*, Paris, F. Lanore, 1927, 424 p.

Céline HOYAU « De Thomas Merton à Dorothy Day, les quatre modèles du pape François », *La Croix*, 25/10/2015.

CERTEAU de Michel, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002, 523 p.

CHATEAUBRIAND François-René, *La vie de Rancé*, Paris, Gallimard, 1986, 379 p.

CHENAUX Philippe, *Entre Maurras et Maritain, une génération catholique (1920-1930)*, Paris, Cerf, 1999, 262 p.

CLAUDEL Paul, *Ma conversion*, *Revue de la jeunesse*, pp 28-34.

COCTEAU Jean – MARITAIN Jacques, *Correspondance 1923 – 1963*, Paris, Gallimard, 1993, 364 p.

COLONOMOS Ariel, *Eglises en réseaux, trajectoires politiques entre Europe et Amérique*, Paris, Presse de Sciences Po, 2000, 260 p.

COUSIN Pierre, *Précis d'histoire monastique*, Tournay, Bloud et Gay, 1956, 594 p.

DAVY Marie-Madeleine, *Le désert intérieur*, Paris, Albin Michel, 1985, 226 p.

DE LEO P., *De l'étroite observance à la stricte observance : réformes et continuités*, Acte du colloque de Saint Mihiel, 1992, 205 p.

DEL PRETE Thomas, *Thomas Merton and the education of the whole person*, Birmingham, Religious Education Press, 1900, 195 p.

DORE Joseph (Sous la direction de), *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II, 1965-1999*, Paris, Beauchêne, 2000, 466 p.

DUBOIS Jacques, *Le monachisme chrétien et occidental*, dans l'article Monachisme, *Encyclopedia Universalis*.

ESCAFIT Jean-Claude, *Histoire de Taizé*, Paris, Seuil, 2008, 215 p.

FURLONG Monica, *Merton : A biography*, New York, Harper and Row, 1980, 327 p.

GAUBERT Henri, *Les grandes conversions*, Paris, Spes, 1938, 255 p.

GILSON Etienne, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1932, 328p.

GILSON Etienne, *La théologie mystique de Saint Bernard*, Paris, Vrin, 1934, 251 p.

GILSON Etienne, *Théologie mystique de Saint Bernard*, Paris, Vrin, 1934, 240 p.

GILSON Etienne, *Saint Bernard, Textes choisis*, Plon, Paris, 1949, 329 p.

- GILSON Etienne, *Pour un ordre catholique*, Paris, Parole et silence, 2013, 214 p.
- GILSON Etienne, *L'athéisme difficile*, Paris, Vrin, 2014, 124 p.
- GOBRY Ivan, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Salvator, 2005, 125 p.
- GRAYSTON Donald, *Thomas Merton the development of a spiritual theologian*, New York, E. Mellen Press, 1985, 220 p.
- GRENET Paul, *Le thomisme*, Presses Universitaires de France, Que sais-je, 1964, 126 p.
- GUERANGER Prosper, Dom, *Mémoires autobiographiques*, éditions de Solesmes, 2005.
- GUGELOT Frédéric, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France, 1885-1935*, Paris, CNRS Editions, 2007, 2010, 559 p.
- GUILLAUMONT Antoine, *La conception du désert chez les moines d'Egypte*, *Revue de l'histoire des religions*, vol. 88, Paris, 1975, pp3-21.
- HIGGINGS W. Michael and GRAYSTON Donald, *Thomas Merton : Pilgrim in process*, Toronto, Griffin House, 1983, 250 p.
- HIGGINGS W. Michael, *Heretic blood, The spiritual geograpy of Thomas Merton*, Canada, 1998, 304 p.
- HORAN Daniel, *The national catholic review « how the trappist monk and author speaks to millenails »*, America, 2015.
- KOTHEN Robert, *Thomas Merton poète et trappiste*, Collection Convertis du XX^{ème} siècle, n°9, Paris, 2015.

KRAMER Victor, *Thomas Merton : monk and artist*, Michigan, Cistercien Publications, 1989, 248 p.

LABOA Juan-Maria, *La grande aventure du monachisme entre Orient et Occident*, Paris, Lethielleux, 2002, 272 p.

LACAMBRE Félix, « Le débat sur *Humanae Vitae* », *La Croix*, 07/11/1968.

LACOSTE Jean-Yves (Sous la direction de), *Dictionnaire critique de la théologie*, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2007, 1587 p.

LAUNAY Marcel, *Les catholiques des Etats-Unis*, Paris, Desclée, 1990, 202 p.

LE SAUX Henri et MONCHANIN Jules, *Ermites du Saccidânda*, Paris, Casterman, 1956, 204 p.

LEBEL Béatrice, *Boquen entre utopie et révolution, 1965-1976*, PUR, 2015, 396 p.

LECLERCQ Henri, Dom, *L'ordre bénédictin*, Paris, Presses Universitaires de France, 1930, 80 p.

LECLERCQ Jean, *Saint Bernard et l'esprit cistercien*, Paris, Seuil, 187 p.

LEKAY Louis-J, *Les moines blancs*, Paris, 1957, 383 p.

LEKAY Louis-J, *Les ordres religieux en France*, 2 vol., Paris, 1979-1980.

LEKAY Louis-J, *The cistercians, Ideal and reality*, Etats-Unis, Kent State Union, 1977, 524 p.

LEMAITRE Nicole (Sous la direction de), *Dictionnaire culturel du christianisme*, Paris, Cerf, 2000, 332 p.

LEMERCIER C., *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, « Analyse de réseaux en histoire », n° 52-2, pp. 88-112.

LESGRETAINE Claire, « Thomas Merton, un ermite ouvert sur le monde », *La Croix*, 25/10/2015.

LUBAC de Henri, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Cerf, 1998, 441 p.

MARITAIN Jacques - SIMON Yves, *Correspondance, Les années françaises, 1927, 1940*, CLD, Tours, 2008.

MARITAIN Jacques, *La personne humaine et la société*, Desclée de Brouwer, 1939, 54 p.

MARITAIN Jacques, *La signification de l'athéisme contemporain*, Desclée de Brouwer, 1949, 42 p.

MARITAIN Jacques, *Le paysan de la Garonne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, 408 p.

MARITAIN Jacques, *L'intuition créatrice dans l'art et la poésie – Pour une philosophie de l'histoire – Réflexions sur l'Amérique*, œuvres complètes, Tome 10, 1952-1959, Paris, Saint-Paul, 1986, 1150 p.

MARITAIN Jacques, *Humanisme intégral*, Paris, Cerf, 2006, 106 p.

MATZ Wolfgang, *Julien Green, Le siècle et son ombre*, Gallimard-Arcades, 1998, 187 p.

MAYNARD Théodore, *Histoire du catholicisme américain*, Le Portolan, 1948, 448 p.

MAYS Marie-Christine, *Les catholiques aux Etats-Unis*, Paris, Cerf Fides, 1996, 128 p.

MERTON Thomas, *La nuit privée d'étoiles suivie de la Paix monastique*, Paris, Albin Michel, 1951, 1994, 392 p.

MERTON Thomas, *Aux sources du silence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952.

MERTON Thomas, *L'exil s'achève dans la gloire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, 218 p.

MERTON Thomas, *Le signe de Jonas*, Paris, Albin Michel, 1955, 380 p.

MERTON Thomas, *Vie et sainteté*, Paris, Seuil, 1956.

MERTON Thomas, *La vie silencieuse*, Paris, 1957, 184 p.

MERTON Thomas, *Direction spirituelle et méditation*, Paris, Albin Michel, 1962, 130 p.

MERTON Thomas, *Les chemins de la joie*, Paris, Plon, 1963, 135 p.

MERTON Thomas, *Journal d'un laïc*, Paris, Albin Michel, 1964.

MERTON Thomas, *La sagesse du désert, apophtegmes des Pères du désert du IV^{ème} siècle*, Paris, Albin Michel, 1967, 125 p.

MERTON Thomas, *Le retour au silence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975.

MERTON Thomas, *Saint Bernard de Clairvaux, Le dernier père de l'Eglise*, Paris, Plon, 1994, Salvador, 2014, 137 p.

MERTON Thomas, *Le nouvel homme*, Paris, Seuil, 1995, 189 p.

MERTON Thomas, *L'expérience intérieure, Notes sur la contemplation*, Paris, Cerf, 2010, 264 p.

MICHEL Florian, *Etienne Gilson, une biographie intellectuelle et politique*, Paris, Vrin, 2008, 464 p.

MICHEL Florian, *La pensée catholique en Amérique du Nord, Réseaux intellectuels et échanges culturels entre l'Europe, le Canada et les Etats-Unis (années 1920-1960)*, Paris, Desclée de Brouwer, 2010, 629 p.

MINOIS Georges, *Histoire de l'athéisme : les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*, Fayard, 1998, 671 p.

MORBOIS Catherine, *Frères du monde, Recherche sur l'itinéraire d'une revue chrétienne contemporaine*, Lyon, université Lyon II, maîtrise de la faculté de lettres, 1973, 94 p.

O TOOLE James, *The faitfull history of catholics in America*, Belknaps Press, 2010.

PELLETIER D., *La crise catholique, Religion, société, politique (1959 – 1978)*, Paris, Bayard, 2002.

PROUVOST Géry, *Thomas d'Aquin et les Thomismes, essai sur l'histoire des Thomismes*, Paris, Cerf, 1996, 204 p.

RAHNER Karl, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Seuil, 1997, 505 p.

Revue *NUNC*, Editions de Corlevour, novembre 2004, « Lettres du Kentucky », traduites par Florian MICHEL.

ROMANUS Cesario, *Le Thomisme et les Thomistes*, Paris, Cerf, 2000, 125 p.

RONFARD Bruno, *Thomas Merton : moine et écrivain*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, 121 p.

ROTIVAL Bruno, *Le temps des moines*, Paris, Golias, 2005, 3 vol., 156 p., 141 p., 189 p.

ROY du Olivier, *Moines d'aujourd'hui*, Paris, Epi, 1972, 403 p.

SAGERET Jules, *La religion de l'athée*, Paris, Payot, 1922, 250 p.

SAINT AUGUSTIN, *Les confessions*, Paris, Flammarion, 2008, 455 p.

SAINT BENOIT, *La règle de Saint Benoît*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, 167 p.

SAINT PAUL, *Les Epîtres*, Paris, 3 tomes, 232 p., 393 p., 240 p., Bayard, éditions Centurion, 1996.

SCHEUER Jacques, *Un veilleur à l'écoute de l'Orient*, Belgique, éditions Lessius, 2016, 150 p.

SOLIGNAC Aimé, *Le monachisme : histoire et spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1980, 208 p.

THEILHARD de CHARDIN, *Le milieu divin*, Paris, 1957, 206 p.

TORRELL Jean-Pierre, *Saint Thomas d'Aquin : l'homme et son œuvre*, Paris, Cerf, 2012, 368 p.

TRESMONTANT Claude, *Les problèmes de l'athéisme*, Paris, Seuil, 1972, 440 p.

ANNEXES

Osaka 15.10.68

Dear Fr Louis

When do you plan to be in Japan? I still plan to be here from Nov. 25 around, until Dec 6-7, arriving directly from Europe to Tokyo. Whom would you recommend me to see over there, to understand better their (I mean the Japanese, the Buddhist/monasticism? I met the archbp. of Tokyo in Paris. He was not enthusiastic about the Trappist nuns and monks. I understood he does not consider them as very, not even really, Japanese. Let's try another way.

Yours
/ Leclercq

Letter to Thomas Merton from Jean Leclercq, 1968 October 15
Merton Center Digital Collections Section A (correspondence)
Dernière lettre du correspondant avant le décès de T.M.

THOMAS MERTON
SOCIETY OF CANADA



Thomas Merton in France

Prades, France
June 11–21, 2014

*A pilgrimage program offered by the
Thomas Merton Society of Canada*

A PILGRIMAGE TO PRADES, FRANCE, for longtime lovers of Merton and his writings as well as new friends of this great and mischievous hermit ...

"On the last day of January 1915, under the sign of the Water Bearer, in a year of a great war, and down in the shadow of some French mountains on the borders of Spain, I came into the world."

This is the memorable first sentence of *The Seven Storey Mountain*, Thomas Merton's autobiography. And as he says, it was on January 31, 1915, that he was born at Prades in the department of Pyrénées-Orientales, in the Midi, the sunny south of France.

Prades is a lovely town, now twice as populous (currently about 6,000) as it was when Merton was born there. The house in which he was born still stands at the corner of Rue du 4 Septembre and Rue du Palais de Justice, where in the summer, a beautiful bougainvillea grows in the narrow walled garden.

Merton's parents took him to the United States early in the war. But he returned to France in 1925, to live and go to school

in St. Antonin Noble Val, and later to a boarding school in Montauban which he very much disliked, the Lycée Ingres.

After a few years in Britain, he spent the rest of his life in the United States. But he was very proud of being French by birth, and was identifiably French in many of his sensibilities.

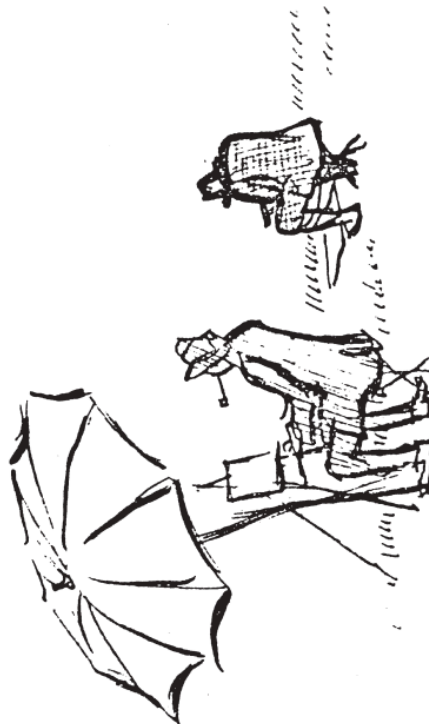
Merton was many things in his all-too-short life (he died in 1968, in Thailand)—poet, photographer, essayist, social critic, Zen calligrapher, theoretician of monastic renewal, ecumenist. Most of all, however, he was a contemplative—both as monk and writer. He is arguably the most significant spiritual writer of the western Christian tradition in the second half of the 20th century.

In this ten-day program, we will have the privilege of inviting Merton's presence among us in the place where he was born and spent part of his growing-up years. We will review his life, with

include lectures, discussions and ample free time to explore the surrounding Catalan countryside.

special attention to the ways in which he cherished and expressed his French origin. We will spend time on his great themes—contemplation, non-violence and interfaith encounter—and we will visit St. Antonin and Montauban.

The program is intended both for longtime lovers of Merton and his writings as well as new friends of this great and mischievous hermit. It will



Drawing by Owen Merton, Thomas Merton's father.

INDEX DES PRINCIPAUX CORRESPONDANTS

D

DANIELOU Jean-Guénolé Louis Marie 45, 46, 61, 98
 DREVET Camille 74, 75, 98

G

GILLET Ignace, Dom 16, 51, 52, 53, 54, 61, 98
 GILSON Etienne 10, 14, 16, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 98, 102, 103, 107
 GREEN Julien 71, 98, 105

L

LECLERCQ Jean, Dom. 4, 14, 16, 17, 24, 25, 26, 28, 31, 34, 52, 59, 60, 98, 99, 104,
 110
 LOUF André, Dom 61, 62, 98

M

MARITAIN Jacques 4, 8, 10, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 39, 41, 42, 48, 63, 64,
 65, 66, 67, 70, 71, 92, 98, 101, 105
 MASSIGNON Louis 48, 49, 50, 55, 69, 75, 99

P

PORION Jean-Baptiste, Dom 41, 55, 99

S

SORTAIS Gabriel, Dom 16, 32, 34, 42, 44, 45, 47, 51, 52, 60, 99