

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Norma Ribeiro Nasser Salomão

“O OUTRO LADO DA MONTANHA”:
Thomas Merton – uma perspectiva dialogal

Juiz de Fora
2008

Norma Ribeiro Nasser Salomão

**“O OUTRO LADO DA MONTANHA”:
Thomas Merton – uma perspectiva dialogal**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de mestre.
Orientador: Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira.

Juiz de Fora
2008

SALOMÃO, Norma Ribeiro Nasser. “**O outro lado da Montanha**”: Thomas Merton – uma perspectiva dialógica. 106p. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito para a obtenção do título de Mestre, aprovada pela seguinte banca examinadora:

Presidente: Prof. Dr. Volney Berkenbrock
Universidade Federal de Juiz de Fora

Titular: Prof. Dr. Celso Márcio Teixeira
Instituto Teológico Franciscano Petrópolis/RJ

Orientador: Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira
Universidade Federal de Juiz de Fora

Conceito:

Aprovada em _____ de _____ de 2008.

Juiz de Fora

2008

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao orientador Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira pelo apoio, observações e comentários que me auxiliaram a aperfeiçoar e aprofundar esta pesquisa.

Agradeço ao Prof. Dr. Volney Berkenbrock, pelos livros doados e pela hospedagem que me possibilitou o acesso ao acervo da Biblioteca do Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis.

A todos os colegas do grupo de orientação, em especial a Ana Maria Zinsly, responsável pelo meu primeiro contato com o curso de Ciência da Religião.

Aos amigos Suely, Ednilson, Francisco, Gilvan, Lúcio, Éder e a todos os professores do curso de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora que contribuíram para o meu aprendizado.

Meus agradecimentos à minha filha Luzia pelo amor, ao Roberto e Luciano pelo apoio em todos os momentos.

RESUMO

Este trabalho se propõe a pesquisar a sensibilidade para o diálogo inter-religioso em Thomas Merton a partir de sua experiência monástica de solidão, silêncio, contemplação e compaixão. Tenta refazer seu percurso na perspectiva dialógica e compreender a atração que as religiões orientais exerceram sobre ele, dando ênfase ao Sufismo, Taoísmo e Zen Budismo. Aborda as reflexões teóricas e sua vivência no campo do diálogo ainda dentro do mosteiro, que culminaram com sua viagem à Ásia, onde o monge trapista encontrou-se com grandes mestres espirituais do Oriente, fazendo então, a conexão entre o pensamento cristão e o budista. Esta pesquisa teve como objetivo dar uma visão panorâmica dos fatores internos e externos que contribuíram para o diálogo em Merton ao longo de sua jornada. Na sua interpretação, tanto aprofundar-se na própria religião quanto buscar conhecimento em outras crenças, são importantes para que os interlocutores do diálogo possam chegar a uma autêntica experiência de troca, de partilha e de fortalecimento da fé. O diálogo teria como meta alcançar um nível mais profundo de comunicação, que Merton denominou comunhão, sem, contudo, perder a singularidade inerente a cada tradição religiosa.

Palavras-chave: Contemplação. Compaixão. Cristianismo. Diálogo inter-religioso.

ABSTRACT

This one aims to search for the sensibility of the inter religious dialogue in Thomas Merton from his monastic experience of solitude, silence, contemplation as well as compassion. It tries to rebuild his way under a dialogal perspective, and, also, understand the attraction which the Eastern Religions exerted on him, emphasizing the Sufism, Taoism and Zen Buddhist. It goes around the theoretical reflections besides his experiences over the dialogue field yet inside the monastery, which culminate with his trip to Asia where the trappist monk met great Eastern spiritual masters, so that, he found out the connection between the buddhist and christian thoughts. This search got as a target giving an open wide panoramic view of inside and outside factors that contributed to the dialogue in Merton along his journey. Under his interpretation both getting into his own religion and searching knowledge in other belief, they are important for the speakers of the dialogue may get to an authentic partition, sharing experience and a deep stronger faith as well. The dialogue would aim to reach for a higher level of communication, which Merton named communion, however, without losing its singularity inherent to every religious tradition.

Key words: Contemplation. Compassion. Christianity. Dialogue inter-religions.

LISTA DE ABREVIATURASⁱ

DA	O Diário da Ásia
DEM	Direção espiritual e meditação
DS	Diálogos com o Silêncio
DWL	Dancing in the Water of Life
ECP	Espiritualidade, Contemplação e Paz
EI	La Experiencia Interior
LS	Na Liberdade da Solidão
MMZ	Místicos e Mestres Zen
MnI	Merton na Intimidade
MS	Merton e Sufism
MSP	A Montanha dos Sete Patamares
NSC	Novas Sementes da Contemplação
REC	Reflexões de um Espectador Culpado
RO	Reflexiones sobre o Oriente
SD	A Sabedoria do Deserto
SL	Silent Lamp
SMTM	The Seven Mountais of Thomas Merton
TME	The Thomas Merton Encyclopedia
VCT	A Via de Chuang Tzu
VS	A Vida Silenciosa
ZAR	Zen e as Aves de Rapina

ⁱ O número que aparece após cada abreviação se refere ao número da página. Foram abreviadas somente as obras de Thomas Merton mais utilizadas nesta pesquisa e a enciclopédia sobre sua vida e obra.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	09
2 A EXPERIÊNCIA MONÁSTICA DE MERTON	15
2.1 Vida, conversão e obra	15
2.1.1 <i>Vida e contexto</i>	15
2.1.2 <i>A conversão</i>	20
2.1.3 <i>A obra</i>	24
2.2 A vida monástica	30
2.2.1 <i>A vocação de um eremita</i>	30
2.2.2 <i>A dimensão mística</i>	32
2.2.3 <i>A solidão e o silêncio</i>	34
2.3 A experiência contemplativa como ponte para o diálogo	38
2.3.1 <i>Compaixão</i>	38
2.3.2 <i>O que é contemplação?</i>	40
2.3.3 <i>Contemplação e diálogo</i>	42
3 A SENSIBILIDADE DIALOGAL EM MERTON	46
3.1 As reflexões teóricas de Merton no campo do diálogo inter-religioso	46
3.1.1 <i>O despertar da sensibilidade dialogal</i>	46
3.2 Merton e o Sufismo	52
3.2.1 <i>Merton e Louis Massignon</i>	55
3.2.2 <i>O Sufismo em Gethsemani</i>	58
3.3 Reflexões sobre o Taoísmo e o Zen Budismo	61
3.3.1 <i>Merton e o Taoísmo</i>	61
3.3.2 <i>Merton, Suzuki e o Zen Budismo</i>	65
3.3.3 <i>Sunyata - a vacuidade Absoluta</i>	68
3.3.4 <i>A visão interna Zen</i>	71
4 A EXPERIÊNCIA DA ÁSIA	75
4.1 A viagem à Ásia	75
4.1.1 <i>Antecedentes desta jornada</i>	75

4.1.2 <i>Jornada interior de busca ao diálogo</i>	77
4.1.3 <i>Ser monge no mundo</i>	79
4.2 A sedução da alteridade	80
4.2.1 <i>A busca das antigas fontes de tradição monástica do Oriente</i>	80
4.2.2 <i>A vivência espiritual no budismo e no cristianismo</i>	85
4.3 A experiência inter-religiosa	86
4.3.1 <i>O encontro com Dalai Lama</i>	86
4.3.2 <i>A experiência mística de Merton na Ásia</i>	89
4.3.3 <i>As últimas conferências</i>	91
5 CONCLUSÃO	99
BIBLIOGRAFIA	103

1 INTRODUÇÃO

When I reveal most I hide most.
Thomas Merton

O presente estudo compreende a jornada espiritual do monge trapista Thomas Merton como buscador do diálogo inter-religioso, numa tentativa de apreender um pouco da vida deste escritor, poeta, ativista, místico e contemplativo, na sua vivência como ponte entre o pensamento religioso do Ocidente e do Oriente. Este trabalho focaliza, principalmente, os últimos anos em que Merton viveu no mosteiro, por estarem mais relacionados com sua busca dialogal, relata sua jornada interior e suas reflexões sobre o diálogo entre tradições religiosas distintas e aborda, ainda, sua viagem propriamente dita ao continente asiático, quando ele vai ao encontro do Oriente para mergulhar na experiência direta de aprendizado com outros grandes mestres espirituais.

Esta pesquisa sobre a realização e possibilidades do diálogo inter-religioso vem ao encontro da complexidade existente entre a identidade religiosa e o pluralismo religioso na modernidade. Como manter a abertura e a acolhida para as outras religiões sem perder a singularidade de cada uma delas: este é o ponto de partida para nos situarmos na complexidade do diálogo inter-religioso. Este estudo visa abordar a possibilidade desta relação dialogal, no encontro com o outro, num nível mais profundo, através da experiência mística e transformadora de Thomas Merton.

O assunto tem vasta literatura a respeito e são muitas as pesquisas no âmbito acadêmico: em torno de 267 teses já foram publicadas sobre o autor, a maior parte nos Estados Unidos. Na Universidade Federal de Juiz de Fora foi defendida uma dissertação de mestrado que abordou o assunto sob os seguintes aspectos: *Kénosis e Compaixão: perspectivas de diálogo Inter-Religioso entre cristianismo e budismo a partir das contribuições de Thomas Merton e Daizetz Suzuki*.¹ No ano de 2005 defendeu-se, na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, a tese de doutorado *Mística e Compaixão: a teologia do seguimento de Jesus em Thomas Merton*², que, segundo o autor, “aborda a teologia espiritual de um dos

¹ ARAÚJO, Luiz Gonzaga Sampaio de. **Kénosis e compaixão**: Perspectivas de diálogo Inter-Religioso entre Cristianismo e Budismo a partir das contribuições de Thomas Merton e Daizetz Teitaro Suzuki. Juiz de Fora: UFJF, 1999. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Juiz de Fora.

² BERTELLI, Getúlio Antônio. **Mística e compaixão**. Rio de Janeiro, 2005. 367p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

maiores místicos do século XX, que fez a síntese harmônica entre espiritualidade e solidariedade, contemplação e ação”.

Existem diversos livros que tratam da vida e da obra de Thomas Merton e são muitos os que versam sobre a temática de sua relação com o diálogo inter-religioso. Esta pesquisa vem somar ao muito do que já se escreveu sobre o assunto. Seu objetivo é realizar uma análise da trajetória e dos fatores, tanto internos quanto externos, que contribuíram para o diálogo inter-religioso em Merton através da sua experiência de vida. Este estudo concentra o seu principal foco de interesse no despertar da sensibilidade dialogal em Thomas Merton dentro de sua história e na busca dos fundamentos pelos quais ele vivenciou intensamente a experiência com a alteridade e enriqueceu sua vivência, sem deixar de ser um monge cristão até o final de sua vida.

O primeiro capítulo, intitulado *A experiência monástica de Merton*, trata da história de sua vida – nascimento, infância e juventude – e aborda o contexto histórico, cultural e religioso da época, assim como os fatores que desencadearam a sua conversão à Igreja Católica. Neste capítulo faz-se um apanhado de todas as suas obras publicadas, tanto em vida quanto as póstumas, tratando ainda de como ele se iniciou na vida monástica, da sua vocação para ser um eremita, da sua busca incansável pela solidão e pelo silêncio, que denotam a profunda dimensão mística em Merton. Será abordada ainda a íntima relação entre contemplação e compaixão, por serem temas constantes na sua obra e que são de vital importância no pensamento do autor, para elucidar o aparente paradoxo entre a experiência contemplativa e o diálogo inter-religioso.

O segundo capítulo, intitulado *A sensibilidade dialogal em Merton*, apresenta as reflexões teóricas do monge no campo do diálogo inter-religioso. No primeiro momento, traça-se um panorama geral das diversas religiões que Merton estudou, para depois enfatizar a sua relação com as tradições do Oriente, especialmente o Taoísmo, o Sufismo e o Zen Budismo e sua procura por buscar as origens desse “despertar” para o Oriente. Este capítulo aborda também seu diálogo com grandes mestres: tanto estudiosos (como Daisetz T. Suzuki, doutor em Zen Budismo, Louis Massignon, grande conhecedor do Sufismo) quanto místicos sufis, como Sidi Abdeslam e outros. Em resumo, o segundo capítulo trata de Merton dentro do mosteiro, no campo teórico de sua ida ao Oriente, dando uma visão de como aconteceu a sua preparação anterior para a viagem ao continente asiático.

A viagem à Ásia propriamente dita é abordada no terceiro capítulo, cujo título é *A Experiência da Ásia*, que relata os antecedentes desta jornada, o itinerário interior de Merton, sua posição e seus conflitos sobre o que é ser monge no mundo. Seduzido pela alteridade,

Merton procurou as antigas fontes de tradição monástica do Oriente, aprendeu e partilhou experiências com importantes monges. O autor relatou seu encontro com o bhikkhu inglês Phra Khantipalo, monge de um dos mais tradicionais templos budistas de Bangkok, com o qual manteve longa conversa sobre a meditação e a Plena Atenção no Budismo.

Em Nova Deli, Merton manteve um dos seus primeiros contatos com os monges tibetanos, como Geshe Tenpa Gyaltsan, instrutor e monge gelupta. Nos Himalaias, Merton conheceu o monge Sonam Kazi, que foi seu intérprete na conversa com o monge Khantul Rimpoche. Ainda no Tibete, Merton encontrou-se com o lama Chobgye Thicchen Rimpoche, poeta e místico da escola sakyapa, e com o monge Rimpoche Karlu, com o qual conversou sobre o Budismo Mahayana. Outro encontro marcante para Merton foi com o lama Rimpoche Chatral, praticante da meditação dzogchen, que chamou Merton de *rangjung Sangay* (Buda por natureza).

O terceiro capítulo aborda ainda algumas referências e analogias que o monge fez entre a tradição monástica cristã e a tradição monástica budista, citando “a experiência interior” nas duas religiões. Este capítulo retoma o tema da sensibilidade dialogal – já tratado no segundo capítulo – de maneira mais concreta a partir de sua experiência inter-religiosa com o Budismo, relatando as três audiências que Merton teve com o líder espiritual do Tibete, Tenzin Gyatso, o Dalai Lama, comentando o conteúdo das conversas. Aborda também a experiência mística de Merton na Ásia, a visão diante da montanha de Kanchenjunga e a sua experiência perante os Budas em Polonnaruwa, no Ceilão. Finalmente, o terceiro capítulo trata das suas últimas conferências realizadas um pouco antes de sua morte.

Na primeira dessas conferências Merton fez uma palestra informal sobre a *Vida Monacal*, onde revelou a importância da unidade na multiplicidade das formas e da comunhão com o outro como o verdadeiro nível de comunicação. Em outubro de 1968, em Calcutá, Merton fez anotações para uma palestra que faria sobre *Experiência Monástica e Diálogo entre Oriente e Ocidente*, onde reafirmou a importância do diálogo entre indivíduos de diferentes religiões. A sua última palestra foi realizada em Bangkok no dia 10 de dezembro de 1968, poucos momentos antes de sua morte e teve como tema o *Marxismo e Perspectivas Monásticas*.

Quanto à metodologia utilizada, trata-se, fundamentalmente, de uma pesquisa bibliográfica, com ênfase na perspectiva histórica. O presente trabalho aborda as obras de Thomas Merton referentes à temática do diálogo inter-religioso, principalmente os seus últimos diários, escritos a partir de 1960, quando o monge começou a advogar uma abertura maior para o mundo. As principais obras do autor utilizadas para a elaboração do primeiro

capítulo foram a sua autobiografia, *A montanha dos sete patamares*, *A vida silenciosa*, *Diálogos com o silêncio*, *Espiritualidade, contemplação e paz*, *A sabedoria do deserto*, *Na liberdade da solidão* e *Novas sementes de contemplação*.

No segundo capítulo deu-se maior ênfase às relações de Merton com o Taoísmo, o Sufismo e o Zen Budismo, por serem mais pertinentes ao tema e também pela facilidade ao acesso das obras referentes ao assunto. As obras de Merton utilizadas foram: *A Via de Chuang Tzu*; *Místicos e mestres Zen*; *Zen e as aves de rapina*; *Reflexiones sobre Oriente: La filosofia oriental a la luz del misticismo occidental*. Como sugestão para o estudo das relações de Merton com o Judaísmo cita-se o livro organizado por Beatrice Bruteau *Merton and Judaism*, publicado em 2003 pela editora Fons Vitae e, quanto às relações de Merton com o misticismo russo, foi publicado no mesmo ano e organizado por Irwin Jonathan Montaldo e Bernadette Dieker a obra *Merton and Hesychasm: The Prayer of the Heart. The Eastern Churches*.

O terceiro capítulo fundamentou-se especialmente no último livro de Thomas Merton, *Asian Journal* (O Diário da Ásia), escrito em 1968 e publicado em 1973. Este livro foi habilmente montado a partir de três fontes: *Asian Notes*, que consta o diário contínuo de 1968, *The Hawk's Dream* (O sonho do falcão), e um pequeno caderno de bolso de Merton³. Esta obra faz parte dos sete volumes de seus diários e foi novamente publicada em 1998 com o título *The other side of the mountain: The end of the journey* (*Journals*, vol.7 [1967-68]). Com exceção de algumas correções na pronúncia e nas palavras que tenham sido mal interpretadas em publicações anteriores, os textos do volume sete são os mesmos do *The Asian Journal*. Os outros diários importantes para a compreensão do diálogo inter-religioso em Merton são: *Turning Toward the World* (*Journals*, vol.4 [1960-63]); *Dancing in the Water of Life* (*Journals*, vol.5 [1963-65]) e *Learning to Love* (*Journals*, vol.6 [1966-67]). Também foram utilizados os livros *Reflexões de um espectador culpado* (1966) e *La experiência interior: El encuentro del Cristianismo com el Budismo*, escrito em 1959, como revisão de *What is Contemplation?*, publicado novamente em 2004.

O tema é bastante vasto e existe ainda muito a ser explorado. A tentativa aqui foi de obter uma visão panorâmica sobre a busca dialogal de Merton, sem a pretensão de esgotar o assunto. A pesquisa se apoiou também em diversas obras de diferentes autores, conhecedores e estudiosos da obra de Merton. Um dos livros consultados sobre os seus diários foi *Merton na Intimidade: sua vida em seus diários*, de Patrick Hart e Jonathan Montaldo (1999), que é uma compilação dos sete diários de Merton. Sobre sua biografia foi lido *The Seven Mountains of*

³ MOTT, Michael. **The Seven Mountains of Thomas Merton**. Boston: Houghton Mifflin Company, 1984, p.543.

Thomas Merton, escrito pelo atual biógrafo autorizado pelo Merton Legacy Trust, Michael Mott (1984), que substituiu John Howard Griffin, após sua morte em 1980. Utilizou-se também a biografia escrita por William Shannon, *Silent Lamp: the Thomas Merton story* (1992).

Outra obra de fundamental importância e apoio nas informações obtidas nesta pesquisa foi *The Thomas Merton Encyclopedia*, escrita por William H. Shannon, Christine M. Bochen e Patrick F. O’Connell. Sobre a relação de Merton com o Sufismo realizou-se a leitura de *Merton & Sufism: the Untold Story a Complete Compendium* (1999). Sobre Zen Budismo, buscou-se a leitura de Daisetz T. Suzuki com a obra *Mística: Cristã e Budista*.

No olhar de Michael Mott, pareciam existir diferentes “Mertons” e todos que o conheciam o vislumbravam sob um prisma novo, surgindo daí um paradoxo. Ele escreveu muito num esforço de revelar a si mesmo, entretanto, com a plena consciência que, quanto mais o fazia, mais se escondia. Conhecido como um autobiógrafo, pelo seu famoso livro *The Seven Storey Mountain* (A montanha dos sete patamares), que vem sendo reimpresso desde 1948 e pelos seus diários que são um testemunho de sua sensibilidade e humanidade, a leitura de Merton deixou fortes impressões em Mott:

Ao reler Merton, eu tenho sentido de novo que qualquer que seja o livro que eu tivesse em minhas mãos naquele momento era o mais claro, mais urgente e mais importante de seu pensamento [...] quando Merton conversava com você ele fazia você sentir – pelo menos por um tempo – que você era o seu mais íntimo confidente, que ele se abria para você e você se abria para ele de uma forma que provocava um intercâmbio como nenhum outro, e que essa amizade não poderia ser duplicada por nenhum de vocês com qualquer outro.⁴

Merton tinha a preocupação em se revelar, porém sabia das dificuldades em relação às limitações da própria escrita. Em carta de sete de janeiro de 1967, a um escritor de uma tese que desejava escrever uma sessão biográfica sobre ele, Merton afirmou:

Como qualquer outro cristão, eu ainda estou ocupado em salvar minha pecadora alma, na qual graça e ‘psicologia’ estão às vezes num conflito muito intenso. Eu estou atento de fato que minha vida não é necessariamente uma história de fidelidade à graça e como todo cristão eu posso admitir minhas falhas e implorar ao Senhor que tenha piedade de

⁴ Idem, p.xxvi.

mim. Eu gostaria de dizer que nunca tive a intenção de clamar outra posição além desta. Se certos leitores têm tomado uma visão distorcida e talvez exagerada de alguns de meus livros, isto pode ser devido às minhas falhas como escritor.⁵

Esta pesquisa buscou ser fiel ao pensamento de Thomas Merton que nos deixou um imenso legado literário, mesmo sabendo das limitações e impossibilidades de alcançar esta meta. São inúmeros os obstáculos, principalmente os decorrentes da realização de traduções muitas vezes incorretas das suas obras – além do fato de muitas delas ainda não terem sido traduzidas para o português, somados à dificuldade em captar e transcrever o verdadeiro sentido dentro da riqueza e complexidade do pensamento desse teólogo e místico cristão do século XX, que até hoje permanece envolto em mistério.

⁵ SMTM. Preface, p.xxvi.

2 A EXPERIÊNCIA MONÁSTICA DE MERTON

2.1 Vida, conversão e obra

2.1.1 Vida e contexto

Na noite de nossa barbárie tecnológica o monge será como as árvores que estão silenciosas na escuridão e pela presença viva purificam o ar.⁶

Nascido no dia 31 de janeiro de 1915, numa cidadezinha do sul da França chamada Prades, debaixo de montanhas, perto da fronteira com a Espanha, numa bela paisagem onde havia muitos conventos em ruínas, foi batizado por seus pais com o nome de Tom Merton. Ele veio ao mundo em plena primeira grande Guerra Mundial e não pode passar mais que um ano nessa cidade. Filho de pais artistas: a mãe, Ruth Jenkins Merton, era pintora e o pai, Owen Merton, era pintor e pianista. Seu pai veio de um lugar bem distante dali, a cidade de Christchurch na Nova Zelândia, foi para Londres e depois para Paris, estudar arte, onde conheceu sua mãe, se casou com ela e nunca mais voltou para a sua terra de origem.

Fugindo da guerra, Merton embarcou com seus pais para a casa de seus avós maternos, que eram norte-americanos e viviam em New York. Eles alugaram uma casa em Flushing, uma provinciana cidade em Long Island. Durante os anos de guerra, seu pai não conseguia sustentar a casa apenas com a pintura e dedicava-se, então, à jardinagem, projetava e cuidava dos jardins, ele entendia e amava as flores. Em novembro de 1918 nasceu seu irmão mais novo, John Paul, que segundo Merton possuía índole bem mais calma que a sua.

Para Thomas Merton, sua mãe parecia ser uma pessoa de grande anseio pela perfeição, “cheia de sonhos insaciáveis”, e segundo ele, “se este livro não vier a provar outras coisas mais, pelo menos mostrará certamente que eu não fui a criança dos sonhos de ninguém”.⁷ Segundo Merton, seu pai era um homem de visão do mundo totalmente sã e equilibrada, era excelente artista, homem religioso, no sentido mais profundo desta palavra. Mas seus pais

⁶ MERTON, Thomas. **Espiritualidade, contemplação e paz**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1962, p.46.

⁷ MERTON, Thomas. **A montanha dos sete patamares**. 5.ed. São Paulo - Rio de Janeiro: Mérito, 1957, p.9.

nunca se preocuparam em lhe dar uma educação religiosa formal, tal como freqüentar igrejas, por exemplo. Seu batismo realizou-se em Prades, uma idéia de seu pai que crescera em profunda fé:

Herdei de meu pai essa maneira de olhar para as coisas e um pouco de sua integridade; e de minha mãe herdei parte de seu descontentamento pela trapalhada que anda pelo mundo e um pouco de sua versatilidade. De ambos recebi capacitações para trabalhar, ver, usufruir e expressar-me, coisas essas que teriam podido fazer de mim uma espécie de rei se os padrões em que o mundo vive fossem legítimos. [...] Se a felicidade fosse meramente uma questão de dons naturais, eu nunca teria entrado para um mosteiro trapista quando cheguei à idade adulta⁸.

Lendo o diário de sua mãe, Merton confirmou o seu espanto ao ver o filho desenvolvendo um caráter teimoso e espontâneo. A sua infância foi dividida com um amigo imaginário, chamado Jack, o qual tinha um cão, também imaginário, chamado Doolittle. Merton justificou essa fantasia pelo fato de não conhecer outras crianças para brincar e seu irmão ser ainda um bebê, e argumentou que sua mãe nunca havia se preocupado com esse fato até o dia em que Merton se recusou a atravessar a rua com medo de que o seu cão imaginário ficasse em baixo das rodas de um carro.

Num Domingo de Páscoa de 1920, Merton ouviu os sinos da igreja de São Jorge e lhe chamaria a atenção o canto dos pássaros nas árvores. Ele então disse ao seu pai: “Pai, todos os pássaros estão cantando em suas capelas... Vamos à igreja, pai?” O pai levantou a cabeça e respondeu: – “Iremos sim”. – “Agora?” – “Não. É muito tarde. Iremos em qualquer outro domingo”.⁹ Merton nunca saía com seu pai, mas sabia que sua mãe freqüentava a congregação religiosa chamada Quakers, porém ela não queria influenciar diretamente os filhos para escolherem esta ou aquela religião.

Minha mãe queria que eu crescesse independentemente e não acompanhasse rebanhos. Que eu fosse original, bem pessoal, com caráter próprio e com ideais bem meus. Não deveria ser um artigo arremessado por aí além com outros análogos, segundo a rotina do padrão burguês ou na linha que é traçada para toda gente.¹⁰

⁸ MSP, p.8.

⁹ Idem, p.15.

¹⁰ Ibidem, p.16-17.

Para Merton, se ele e seu irmão continuassem sendo educados dessa maneira por sua mãe, ele talvez não tivesse se transformado em um monge trapista.

Nos meados de 1921, sua mãe adoeceu de um câncer de estômago e, por sua ordem, nada disso foi explicado aos filhos. Ela foi internada e morreu no dia 03/10/1921 sem que Merton nunca mais a tivesse visto. Seu último contato com ela foi através de uma carta de despedida que ela lhe deixou. Merton e seu irmão viveram durante algum tempo com os seus avós maternos, Sam e Martha, em Douglaston, na América do Norte, até que seu pai o pegou novamente e o levou para morar com ele nas ilhas Bermudas, onde ele tinha como objetivo continuar os seus trabalhos com a pintura.

Os avós paternos de Merton eram protestantes: seu avô chamava-se Pop e sua avó Bonnemaman. Pareciam não ser muito simpatizantes da Igreja Católica e seu avô fazia parte de uma organização maçônica chamada Cavaleiros Templários. Merton veio mais tarde a descobrir que os verdadeiros Templários eram cavaleiros de uma ordem religiosa da Igreja Católica que teve uma ligação com os cistercienses.

Em 1925, Merton voltou para a França com o pai que, segundo ele, começava a antipatizar com o protestantismo francês e se aproximar da Igreja Católica, todavia sem nunca se converter totalmente. Algum tempo depois, quando Merton tinha apenas 15 anos, o pai morreu, com câncer no cérebro, e ele voltou aos Estados Unidos, para a residência de seus avós maternos. Mais tarde ficou sob os cuidados do médico inglês Tom Izod Bennett, colega de estudos de seu pai. Depois permaneceu em internatos, onde viveu uma juventude de muita solidão e sofrimento. Em 1929 ocorreu a tão conhecida depressão econômica. Merton teve ainda a vida marcada por duas grandes guerras mundiais.

A sua formação acadêmica se fez na França, Inglaterra e Estados Unidos. Aos 20 anos inscreveu-se na Columbia University, em Nova York, após ter passado uma temporada no College de Cambridge, na Inglaterra, onde havia uma juventude universitária agitada. Estudou vários cursos e, em 1939, terminou o mestrado na Universidade de Columbia com a dissertação *Natureza e Arte em William Blake*. Ainda em 1939, a leitura de um livro de Étienne Gilson, sobre *O Espírito da Filosofia Medieval*, despertou-o para o Cristianismo místico. O encontro com o monge hindu Bramachari também exerceu influência sobre sua conversão ao cristianismo. Então, naquele mesmo ano, Merton pediu para ser batizado. Em 1941, exatamente três dias após o bombardeio de Pearl Harbour, fez sua opção pelo sacerdócio e entrou para o mosteiro trapista, onde continuou produzindo vasta obra literária, inclusive a sua famosa autobiografia *A Montanha dos Sete Patamares*. Foi no contexto da segunda guerra mundial que ele viveu seus primeiros anos como monge.

A Europa vivia sob a ameaça do nazismo e Hitler tentava instaurar o domínio da raça aariana no mundo, o que o monge criticou e denominou de “falsa mística”, mas que veio a provocar a Segunda Guerra Mundial. Quando terminou a guerra, o mundo se dividiu em dois blocos: o comunista e o capitalista. O monge viveu, nesse momento, a influência histórica de uma Guerra Fria, com o mundo à beira de uma guerra nuclear. Ele foi também contemporâneo da guerra do Vietnã, da bomba de Hiroshima, dos campos de concentração em Auschwitz e Gulag. A questão racial emergiu nos Estados Unidos e Merton começou, então, a escrever sobre a violência, as injustiças sociais, os preconceitos raciais e criticou também o imperialismo americano, com sua falsa democracia e seu sonho utópico de liberdade, sempre colocando o outro como o demônio.

O pensamento de Merton foi muito influenciado pelos filósofos existencialistas, como Kierkegaard, Camus, Heidegger e outros, e na Teologia, por teólogos como Bonhoeffer, Paul Tillich, Bultmann, dentre outros. A sua época foi marcada por movimentos de contra cultura que pregavam a não violência em resposta às guerras. Era o nascimento do movimento hippie, que fez ressurgir o Zen Budismo, o yoga e diversas práticas de meditação orientais.

Em meios do século XX, ocorreu na Igreja Católica uma verdadeira renovação teológica, bíblica e litúrgica, com a redescoberta das fontes patrísticas (“*ressourcement*”) que dariam origem ao Concílio Vaticano II. A Igreja Católica passou a ter uma participação mais atuante, com a volta da centralidade em Jesus Cristo. Merton teve papel fundamental como precursor dessa renovação, traduzindo teólogos de vanguarda da época, dentre eles Jean Danielou, Henri de Lubac e Yves Congar.

Segundo o grande ensaísta e escritor brasileiro, Alceu Amoroso Lima, seu ardente admirador, Merton passou por três fases na sua vida: a primeira veio sob o signo da cólera, precursor do “*angry young men*” dos nossos dias. O seu tempo de juventude foi vivido com revolta e condenação do mundo moderno e da civilização baseada na primazia do dinheiro, da violência bélica e da imprensa totalitária, fez, então, a opção pela extrema esquerda. Na década de 50, Merton escreveu os seus primeiros livros de protesto. Numa segunda fase, Merton desiludiu-se da política e converteu-se ao cristianismo com o mesmo fervor com que acreditou no socialismo revolucionário. Ele entrou para uma das ordens religiosas mais rigorosas, a Ordem dos Cistercienses da Estrita Observância, em Kentucky, Estados Unidos da América, na Abadia de Nossa Senhora de Gethsemani, onde permaneceu por 27 anos. Fez-se trapista e tentou terminar a sua vida na contemplação. Na terceira fase de sua vida, Merton encontrou equilíbrio e realizou a fusão da vida contemplativa com a vida ativa, através da vida apostólica.

Além de optar pela Igreja dos pobres, Merton foi um precursor da abertura para as tradições do oriente. Sobre esse tema publicou diversos livros, entre os quais, uns dos mais importantes são: *Místicos e Mestres Zen*, *A via de Chuang Tzu* e *Zen e as Aves de Rapina*. Foi grande estudioso e admirador do Taoísmo e do Zen Budismo, teve também profundo interesse pelo Sufismo, a tradição mística do Islã, e pelo misticismo russo, que era predominantemente monástico. De acordo com ele: “Os mosteiros russos, muito mais que os do Ocidente, exerceram uma influência de capital importância sobre a sociedade, quer como centros de vida espiritual e de transformação [...] quer como base para a expansão missionária”.¹¹ O monaquismo russo ortodoxo do Monte Athos liderou o movimento denominado Hesicasmo, assim chamado devido a “Oração de Jesus”, “a repetição contínua de uma breve fórmula ligada à respiração ritmada e à profunda fé no poder sobrenatural do Santo Nome, [...] fórmula Hesicasta helênica da oração ensinada por São Gregório Palamas”.¹² O autor escreveu um ensaio sobre os místicos ingleses, onde demonstrou o seu encantamento em especial por “Lady Juliana” de Norwich, que “oferece um corpo de doutrina coerente e de fato sistematicamente construído, que só recentemente começou a ser estudado como merece, [...] é a teologia da totalidade onipresente e da plenitude do amor divino”.¹³

Em setembro de 1968, Thomas Merton foi convidado a participar de dois encontros na Ásia: um com os abades das ordens monásticas católicas nessa região, que sofriam com sério isolamento, e o outro encontro seria com representantes das diversas religiões asiáticas (a primeira conferência inter-religiosa de cúpula em Calcutá). Merton partiu nessa viagem ao encontro de seu objeto de fascínio e, como ele mesmo disse, com tempo indeterminado para voltar¹⁴, foi conhecer de perto o monacato budista e aprender com ele.

Visitou Bangkok, Calcutá, Nova Déli e chegou ao Himalaia, onde conheceu vários mosteiros de tradição budista. Esta viagem está descrita na sua última obra, *O Diário da Ásia*, publicada somente após sua morte. Padre Luís, como Merton era chamado pelos monges trapistas, morreu em Bangkok, na Tailândia, no dia 10 de dezembro de 1968, após proferir conferência sobre o tema *Marxismo e Perspectivas Monásticas*, onde ele se despediu com as palavras: “*So I will disappear*”. Ele foi descansar em seu quarto no hotel e morreu eletrocutado por um ventilador.

¹¹ MERTON, Thomas. **Místicos e mestres Zen**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972, (Coleção Luz da Ásia vol. 1), p.190.

¹² MMZ, p.191.

¹³ Idem, p.149-150.

¹⁴ MERTON, Thomas. **O diário da Ásia**. Belo Horizonte: Vega, 1978, p.231.

Na viagem à Ásia, Merton manteve contato com importantes monges da tradição oriental. Nesse mergulho no pensamento místico oriental, ele não simplesmente somou religiões distintas ou fez sincretismo religioso, mas, antes, respeitou a singularidade e as diferenças de cada uma e aprendeu com elas. Thomas Merton foi um incansável buscador do diálogo inter-religioso, monge contemplativo e, ao mesmo tempo, homem dinâmico e atuante no seu tempo, com uma visão ecumênica e libertadora. Sua experiência no diálogo foi profunda e radical, pois ele enfrentou todos os desafios, sem perder o caminho do Cristianismo, pelo contrário, aprofundando ainda mais a sua tradição monástica e reafirmando a sua identidade cristã.

Em uma de suas últimas palestras, proferida em Calcutá (outubro de 1968), sobre *Vida Monacal*, Merton colocou-se como um monge, ao dizer:

Em primeiro lugar, permiti-me encarar a incoerência com que tenho de viver ao apresentar-me diante de vós com o que eu considero um disfarce, pois nunca eu uso isto (colarinho clerical). O que costumo vestir é *blue jeans* e uma camisa aberta, o que desperta a pergunta muito freqüente que as pessoas me têm feito: Quem o senhor representa? Que religião o senhor representa? E essa é, também, uma pergunta meio difícil de responder. Vim com a intenção de talvez dizer alguma coisa aos monges, monges de todas as religiões, porque me considero um monge... embora possa não parecer.¹⁵

Ainda nesta mesma palestra sobre a vida monacal, Merton falou sobre a fé e a dúvida: “Fé significa dúvida. Fé não é a supressão da dúvida. É superar a dúvida; e supera-se a dúvida atravessando-a. O homem de fé que nunca experimentou a dúvida não é um homem de fé”.¹⁶ Thomas Merton pregou a comunhão e o que ele considerou ser uma recuperação da unidade original entre os seres: “Caros irmãos, nós já somos um; apenas imaginamos não o ser”.¹⁷

2.1.2 A conversão

Tu conheces a minha alma. Sabes tudo que lá precisa ser feito. Faze-o a teu modo. Atrai-me para

¹⁵ DA, p.240.

¹⁶ Idem, p.241.

¹⁷ Ibid., p.242.

Ti, ó meu Deus. Preenche-me com Amor puro que vem somente de Ti. Faze que nunca eu me desvie do caminho do Teu amor. Mostra-me claramente esse caminho e nunca deixa que eu me afaste dele: isto será suficiente. Entrego tudo em tuas mãos. Tu me guiarás sem erros e sem perigo e eu Te amarei o tempo todo. Pertencerei a Ti. Nada temerei, pois permanecerei em Tuas mãos e nunca Te abandonarei.¹⁸

Thomas Merton

Merton converteu-se à fé católica, pediu para ser batizado no dia 16 de novembro de 1938, e foi lendo a Bíblia que ele aprofundou a sua fé. O monge descreveu sua conversão na autobiografia *A Montanha dos Sete Patamares*, onde narrou sobre o seu despertar espiritual, a sua acolhida pela Igreja Católica Romana e sua transformação em monge trapista. Foi na condição de estudante na Universidade de Columbia que ele vivenciou a conversão, considerada por ele como sendo um processo no qual Deus toma a iniciativa. Na sua perspectiva teológica, ele disse que a salvação “começa no nível das coisas normais, naturais e comuns... Livros, idéias, poemas, histórias, quadros e música, prédios, cidades, lugares, seriam os materiais nos quais a graça funcionaria”.¹⁹

Na vida acadêmica, um dos livros mais significativos para Merton foi *O Espírito da Filosofia Medieval* de Étienne Gilson, onde descobriu um novo conceito de Deus:

Que alívio foi para mim, agora, descobrir que não somente nenhuma de nossas idéias, quanto mais qualquer imagem, poderia adequadamente representar Deus, mas também que nós não deveríamos nos permitir estar satisfeitos com tais conhecimentos Dele.²⁰

Merton estava cansado de uma vida desregrada, sem raízes, e estava sedento de uma vida espiritual: “Minha aversão da guerra e minha própria miséria pessoal na minha situação particular e as crises gerais do mundo me fizeram aceitar de todo meu coração esta revelação da necessidade de uma vida espiritual, uma vida interior, incluindo algum tipo de

¹⁸ MERTON, Thomas. **Diálogos com o silêncio**. Orações e Desenhos. Rio de Janeiro: Fissus, 2003, p.45.

¹⁹ MERTON, Thomas. The Seven Story Mountain, p.178. In: SHANNON, William H.; BOCHEN, Christine M.; O'CONNELL, Patrick F. **The Thomas Merton Encyclopedia**. New York: Orbis Books, 2002, p.88.

²⁰ MERTON, Thomas. **The Seven Story Mountain**. p.174-175. In: TME, p.88.

mortificação”.²¹ Ele aprendeu também sobre o misticismo em Aldous Huxley, na leitura de *Ends and Means*, e começou então a se interessar pelo misticismo oriental.

Em 1938, Merton conheceu o monge hindu Bramachari, Doutor em Filosofia pela Universidade de Chicago: “simpatizei muito com Bramachari e ele comigo. Nós nos dávamos muito bem, sobretudo depois que ele percebeu que eu estava procurando meu caminho numa convicção religiosa bem fundamentada e numa vida que estivesse centrada como a dele, em Deus”.²² Ele foi influenciado pela sugestão de Bramachari de que “existem muitos e belos livros místicos escritos por cristãos. Você deveria ler as Confissões de Santo Agostinho e A Imitação de Cristo”, voltando seu interesse para o Cristianismo Clássico. Acreditando mais uma vez na providência divina, Merton escreveu: “Agora que volto àqueles dias, parece-me provável que um dos motivos de Deus tê-lo trazido da Índia foi para dizer exatamente isto”.²³ Este retorno à tradição cristã, aos Padres da Igreja e à escolástica é reafirmado na descoberta do livro *Arte e Escolasticismo*, de Jacques Maritain.

A partir dessas descobertas, Merton foi definitivamente envolvido pelo amor de Deus e passa então a levar uma vida de fé, sua leitura torna-se cada vez mais católica:

Pois agora eu tinha entrado no movimento perene dessa gravitação a qual é vida profunda e o próprio espírito de Deus: a própria gravitação de Deus em direção às profundezas de Sua própria natureza infinita, Sua bondade sem fim. E Deus, este centro Que está em toda parte, e cuja circunferência não está em nenhum lugar, tendo me encontrado pela incorporação em Cristo, incorporado neste imenso e fabuloso movimento gravitacional, que é o amor, que é o Espírito Santo, amou-me. E Ele me chamou de Sua própria e imensa profundidade.²⁴

Conversando com seu mestre Dan Walsh, em Nova York, Merton confessou o desejo de se tornar um sacerdote e em 1940 visitou o santuário de Nossa Senhora do Cobre, em Cuba, e lhe pediu a graça da vocação sacerdotal: “Lá estás tu, *Caridad Del Cobre!* És tu que vim visitar. Pedirás a Cristo que me faça sacerdote e eu te darei meu coração”. Prometeu-lhe como oferenda a celebração de sua primeira missa: “Ela será oferecida através de tuas mãos

²¹ Idem, p.187. In: TME, p.88.

²² MSP, p.178.

²³ Idem, p.180.

²⁴ MERTON, Thomas. *The Seven Story Mountain*. p.225 (MSP, p.204). In: TME, p.88.

em ação de graças à Santíssima Trindade que se servirá de teu amor para me outorgar tamanha graça”.²⁵

Merton interessou-se pela Ordem dos Franciscanos, mas não foi bem aceito por ela por causa dos tempos de estudante em Cambridge, onde teve uma vida desregrada, chegando a ser pai solteiro. Em setembro de 1940, ele lecionava literatura inglesa na Universidade São Boaventura em Olean, Allegany, onde permaneceu até o dia 9 de dezembro de 1941. Nessa época, fez um retiro espiritual no Mosteiro Trapista de Gethsemani. Ali ele se sentiu profundamente tocado e decidiu que o mosteiro seria o lugar onde gostaria de viver, no silêncio e na solidão dos monges.

A princípio ficou indeciso entre fazer trabalho voluntário com os negros no Harlem, ao lado de sua amiga, Baronesa Catherine de Hueck Doherty, exilada russa, ou entrar para o mosteiro. Mas, essa indecisão é quebrada por um chamado. Passeando no pátio da Universidade deparou-se com a imagem de Santa Terezinha, cuja “Pequena Via” ele admirava muito. Ouviu, então, um sino tocar ao longe e lembrou-se que naquela mesma hora no mosteiro trapista os sinos chamavam os monges para cantar o *Salve Regina*, ao final das Completas: “Parecia que o sino estava me lembrando o lugar ao qual eu pertencia como se estivesse me chamando para casa”.²⁶

Para Merton a conversão não significava apenas sua entrada na Igreja Católica, mas todo um sentido de mudança de vida, principalmente de consciência. Ele ouvia um chamado para atender o Evangelho, imperativo de *metanóia*. Ao fazer o voto de *conversio morum*, um dos três votos assumidos pelos trapistas, como cristão, monge e contemplativo, ele comprometeu todo o seu modo de vida na direção de uma mudança interior, num despertar para a sua verdadeira identidade em Deus: “Nós não somos convertidos somente uma vez na nossa vida, mas muitas vezes, e esta infinita série de pequenas e grandes conversões e revoluções interiores, nos leva finalmente para nossa transformação em Cristo”.²⁷

Depois de viver durante 17 anos no mosteiro, no dia 18 de março de 1958, em Louisville, na esquina da Rua Fourth e Walnut, Merton viveu a sua segunda grande conversão, desta vez o convocando para a abertura ao mundo, ao “Deus-humanidade”:

De repente eu me dei conta de que amava todas as pessoas e de que nenhuma delas era ou poderia ser totalmente estranha a mim. Como se acordasse de um sonho – o sonho de minha separabilidade, de minha

²⁵ DS, p.133.

²⁶ MSP, p.330.

²⁷ MERTON, Thomas. **Life and Holiness**. p.159. In: TME, p. 88-89.

vocação ‘especial’ para ser diferente. Minha vocação, na realidade, não me faz diferente do restante dos homens nem me põe numa categoria especial, a não ser artificialmente, juridicamente. Ainda sou membro da raça humana, e que destino mais glorioso há para o homem, desde que o Verbo se fez carne e também se tornou membro da Raça Humana!²⁸

Pela via da contemplação, nesse momento Merton sentiu intensa compaixão pela humanidade: “Há algo por demais real para permitir que o pecado continue a parecer importante, a parecer que existe, pois ele foi tragado, foi destruído, foi-se, e só existe o grande segredo entre nós, de sermos todos uma só Espécie. [...] Deus é visto e revela a Si Mesmo como *homem*”.²⁹

Desde então Merton voltou-se, cada vez mais, para o mundo, dando novo impulso às correspondências com outros religiosos. Já em 1957, ele estreitou seus contatos com Ernesto Cardenal, que o levou a conhecer melhor a realidade do Terceiro Mundo. Escreveu ao Papa João XXIII, em 10 de novembro de 1958, sobre a responsabilidade dos contemplativos para com o destino da humanidade e disse que esses não podem se isolar, nem negar o mundo. O monge se inseriu numa incessante luta pela paz, justiça econômica e social, contra o racismo e qualquer tipo de violência, inclusive a ecológica.

2.1.3 Obras

Merton escreveu precocemente: com apenas 11 anos ele já compunha os seus diários e manifestava o desejo de se tornar escritor. As origens dessa vocação podem estar ocultas na sua tenra infância, quando ao completar seis anos de idade, recebeu um bilhete de sua mãe, o qual conseguiu decifrar com certa dificuldade, mas que mudaria os rumos de sua vida. Era uma carta dirigida a ele, avisando que ela estava prestes a morrer e que nunca mais iria vê-lo. Este fato marcou sua vida sob diversos aspectos, principalmente o afetivo, mas apesar de ter vivido apenas 53 anos, Merton conseguiu produzir vasta obra literária.

Merton foi homem de grande vitalidade, a despeito dos seus problemas físicos. Segundo William Shannon, “sua mente e seu coração fantásticos eram como um bravo rio continuamente ultrapassando os bancos do silêncio em palavras. Ele lutou com a sua

²⁸ HART, Patrick; MONTALDI, Jonathan. **Merton na intimidade**. Sua Vida em seus Diários. Rio de Janeiro: Físis, 2001, p.141.

²⁹ MnI, p.142-143.

necessidade de escrever. Ele prometeu a si mesmo repetidamente, que iria parar de escrever. Mas ele nunca fez isso”.³⁰

Entretanto, compatibilizar o ofício da escrita com sua vida no mosteiro não foi fácil para Merton, tal como ele apontou em seu diário no dia 3 de março de 1951, mês de São Benedito:

Como estou cansado de ser escritor! Como é necessário, para os monges, trabalhar nos campos, na chuva, no sol, na lama, no barro, no vento: são esses os nossos diretores espirituais e nossos mestres de noviços. Eles formam nossa contemplação. Eles nos instilam virtude. Eles nos fazem estáveis como a terra na qual vivemos. De uma máquina de escrever você não tira isso.³¹

Merton destruiu todos os seus escritos dos anos pré-monásticos, pouco antes de sua entrada no mosteiro e, o que conhecemos, são obras a partir de 1939, que vão até 1968, ano da sua morte, quando escreveu sua última obra *O Diário da Ásia*. Desse imenso material escrito, existe algo em torno de 50 livros, mais ou menos 4000 cartas, um número de volumes de poesia que ultrapassa 1000 páginas e um numeroso caderno de leituras e diários. Parte deste material, principalmente cartas e diários, ainda não foi publicado.³²

As obras de Merton publicadas em vida são³³:

1944 – Thirty Poems

1946 – A Man in a Divided Sea

The Life and Kingdom of Jesus in Christian Souls (translation)

The Soul of the Apostolate (translation)

1947 – Figures for an Apocalypse

1948 – The Seven Storey Mountain

What is Contemplation?

Cistercian Contemplatives

The Spirit of Simplicity

Exiles Ends in Glory

³⁰ SHANNON, William H. **Silent Lamp**. The Thomas Merton Story. New York: Crossroad Publishing Company, 1992, p.286.

³¹ MnI, p.90.

³² SL, p.286.

³³ TME. **A Cronology of Merton's Life and Works**, p.vi, vii, viii, ix.

- Guide to Cistercian Life
- 1049 – Seeds of Contemplation
 Gethsemani Magnificat
 The Tears of the Blind Lions
 The Waters of Siloe
 Elected Silence
- 1950 – Selected Poems (foreword by Robert Speaight)
 What Are These Wounds?
- 1951 – A Balanced Life of Prayer
 The Ascent to Truth
- 1953 – The Sign of Jonas
 Devotions of St, John of the Cross
 Bread in the Wilderness
 Trappist Life
- 1954 – The Last of the Fathers
- 1955 – No Man is an Island
- 1956 – The Living Bread
 Praying the Psalms
 Silence in Heaven
 Marthe, Marie et Lazare
- 1957 – Basic Principles of Monastic Spirituality
 The Silent Life
 The Strange Islands
 The Tower of Babel
- 1958 – Monastic Piece
 Thoughts in Solitude
 Prometheus: A Meditation
 Nativity Kerygma
 The Unquiet Conscience
- 1959 – The Christmas Sermons of Gueric of Igny
 The Secular Journal of Thomas Merton
 Selected Poems of Thomas Merton (introduction by Mark Van Doren)
 What Ought I to Do?
 Revision of What Is Contemplation? Entitled “The Inner Experience”

- 1960 – The Solitary Life
 Spiritual Direction and Meditation
 Disputed Questions
 The Wisdom of the Desert
 God Is My Life
 The Ox Mountain Parable of Meng Tzu
- 1961 – The Behavior of Titans
 The New Man
- 1962 – New Seeds of Contemplation
 Original Child Bomb
 Hagia Sophia
 Clement of Alexandria
 Loretto and Gethsemani
 A Thomas Merton Reader
 Breakthrough to Peace
 What Think You of Carmel?
- 1963 – Life and Holiness
 Emblems of a Season of Fury
 The Solitary Life: A Letter of Guigo
 Cold War Letters
- 1964 – Seeds of Destruction
 Come to the Mountain
 La Révolution Noire
- 1965 – Gandhi on Non-Violence
 The Way of Chuang Tzu
 Seasons of Celebration
 Monastic Life at Gethsemani
- 1966 – Raids on the Unspeakable
 Gethsemani: A Life of Praise
 Conjectures of a Guilty Bystander
 Redeeming the Time
- 1967 – A Prayer of Cassiodorus
 Mystics and Zen Masters
 Monastery of Christ in the Desert

1968 – Monks Pond

Cables to the Ace

Faith and Violence

Zen and the Birds of Appetite

Albert Camus' The Plague.

As publicações póstumas são as seguintes:

1969 – My Argument With the Gestapo

The Climate of Monastic Prayer (=Contemplative Prayer)

The Geography of Lograire

1970 – Opening the Bible

1971 – Contemplation in a World of Action

Thomas Merton on Peace

Early Poems: 1940-42

1973 – The Asian Journal of Thomas Merton

Six Letters: Boris Pasternak, Thomas Merton

1974 – Cistercian Life

The Jaguar and the Moon

A Thomas Merton Reader (revised edition)

1975 – He Is Risen

1976 – Ishi Means Man

Meditations on Liturgy

1977 – The Monastic Journey

The Collected Poems of Thomas Merton

1978 – A Catch of Anti-Letters: Thomas Merton, Robert Lax

1979 – Love and Living

1980 – The Non Violent Alternative

Thomas Merton on St. Bernard

1981 – The Literary Essays of Thomas Merton

Day of a Stranger

Introductions East and West: The Foreign Prefaces of Thomas Merton

The Niles – Merton Songs

1982 – Woods, Shore, Desert

1983 – Letters from Tom

1985 – Eighteen Poems

- The Hidden Ground of Love (Letters, vol.1).
- 1988 – A Vow of Conversation: Journal, 1964-1965
 Encounter: Thomas Merton and D.T. Suzuki
 Thomas Merton in Alaska
 The Alaskan Journal of Thomas Merton
- 1989 – “Honorable Reader”: Reflexões on My Work
 The Road to Joy (Letters vol.2).
 Nicholas of Cusa: Dialogue about the Hidden God
 Thomas Merton: Preview of the Asian Journey
- 1990 – The School of Charity: Letters of on Religious Renewal and Spiritual Direction
 (Letters vol.3).
- 1992 – Springs of Contemplation: A Retreat at the Abbey of Gethsemani
- 1993 – The Courage for Truth: Letters to Writers (Letters vol.4).
- 1994 – Witness to Freedom: Letters in Times of Crisis (Letters vol.5).
- 1995 – Passion for Peace: The Social Essays of Thomas Merton
 Run to the Mountain: The Story of a Vocation (Journals, vol.1 [1939-41])
 At Home in the World
 The letters of Thomas Merton and Rosemary Radford Ruether.
- 1996 – Entering the Silence (Journals, vol.2 [1941-52])
 A Search for Solitude (Journals, vol.3 [1952-60])
 Turning Toward the World ((Journals, vol.4 [1960-63])
 Thomas Merton’s Four Poems in French
- 1997 – Dancing in the Water of Life (Journals, vol.5 [1963-65])
 Learning to Love (Journals, vol.6 [1966-67])
 Thomas Merton and James Laughlin: Selected letters
 Striving Towards Being: The Letters of Thomas Merton and Czeslaw Milosz
- 1998 – The Other Side of the Mountain: The End of the Journey (Journals, vol.7 [1967-68])
- 1999 – The Intimate Merton: His Life from His Journals
- 2001 – When Prophecy Still Had a Voice: The Letters of Thomas Merton and Robert Lax
- 2002 – Survival or Prophecy? The Letters of Thomas Merton and Jean Leclerc.

2.2 A vida monástica

2.2.1 A vocação de um eremita

Deixar o mundo é, na verdade, ajudar a salvá-lo, salvando-se a si mesmo...³⁴

Thomas Merton.

Merton viveu 53 anos, dos quais 26 foram anos pré-monásticos, os outros 27 anos ele viveu na Abadia de Nossa Senhora de Gethsemani. Tornou-se monge trapista no dia 10 de dezembro de 1941, onde permaneceu até a sua morte em 10 de dezembro de 1968. Foi ordenado sacerdote em 1949, sendo então chamado de Padre Louis, mestre de noviços e estudantes.

O mosteiro de Gethsemani fica no Estado de Kentucky, nos Estados Unidos da América, foi fundado em 1848 por monges franceses expulsos pelas perseguições napoleônicas, vindos da Abadia de Melleray, a convite do bispo de Bardstown, Dom Flaget. A Ordem Trapista foi fundada pelo Abade de Rancé no século XVIII, em Soligny La Trappe, sendo uma reforma dentro da Ordem Cisterciense, cujos pais são os santos Estevão Harding, Alberico e Roberto de Molesmes. Essas ordens fundamentam-se na Regra de São Bento. São Bernardo de Claraval com mais 31 companheiros aderiram ao movimento em 1098³⁵, fato fundamental para o desenvolvimento dos trapistas. A Ordem Trapista tem sua origem no Oriente, com os Padres Capadócius Gregório de Nissa, Gregório Nazianzeno, Basílio, bem como João Cassiano, que trouxeram a sabedoria dos monges do Egito, Palestina e Síria. Também sofreu a influência, no Ocidente, de São Gregório Magno e Santo Agostinho, fundador e criador de uma regra para comunidades monásticas.³⁶

No século IV, nos áridos desertos do Egito, da Arábia e da Palestina, viveram como eremitas os primeiros monges cristãos que foram chamados de “Padres do Deserto”. Pregavam principalmente, como realidade de uma vida interior, a fé, a caridade, a humildade,

³⁴ MERTON, Thomas. **A sabedoria do deserto**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.24.

³⁵ SANTOS, Pe. Luis Alberto Ruas (O. Cist.). **Um monge que se impôs a seu tempo**: pequena introdução com antologia à vida e obra de São Bernardo de Claraval. São Paulo: Musa; Rio de Janeiro: Edições Lumen Christi do Mosteiro de São Bento, 2001, p.45. Alguns historiadores afirmam que o ano de sua entrada na Ordem Cisterciense é 1113.

³⁶ BERTELLI, Getúlio Antonio. Op.cit., p.66-67.

a submissão, a discrição e a abnegação. Eram homens simples, silenciosos e sensíveis, que romperam com os padrões de comportamento da época e tinham muito em comum com os iogues indianos e com os monges zen-budistas da China e do Japão.

Merton foi grande admirador desses padres, traduziu os seus ditos em *A sabedoria do deserto*, publicado pela primeira vez em 1960. Esses ditos estão numa coleção clássica chamada *Verba Seniorum*, da Patrologia Latina de Migne (vol.73). São Bento, em sua Regra, prescreveu a leitura freqüente e em voz alta das “Palavras dos Padres”, que tratam de aspectos concretos e trabalhos rotineiros da vida de um monge do século IV, mas que, segundo Merton, o que transmitem serve perfeitamente a um pensador do século XX. O monge enfatizou a importância da experiência e da sabedoria prática dos padres do deserto que “permite reabrir as fontes que foram poluídas ou bloqueadas pela recusa mental e espiritual acumulada da nossa barbárie tecnológica”.³⁷

A oração era a essência na vida do deserto e consistia na salmodia, a oração em voz alta com recitação dos salmos ou partes das Escrituras que todos deveriam saber de cor e na contemplação. A oração contemplativa era conhecida como quies³⁸ ou “descanso”, que consistia num estado de absorção silenciosa auxiliada pela repetição suave de uma única frase das Escrituras. A mais popular era a oração do Publicano: “Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, tende piedade de mim, pecador” ou somente “Senhor, tende piedade” (Kyrie eleison).³⁹ Dentro da tradição ortodoxa oriental, essa prática é também chamada de Oração do Coração, ou Oração de Jesus, e sua repetição segue o mandamento de Paulo de “orar incessantemente”, que os padres do deserto denominavam de “a arte das artes e a ciência das ciências”.⁴⁰

No parecer de Merton, havia mais amor e compreensão entre as pessoas no deserto do que na cidade, onde hoje o individualismo é mais presente do que o altruísmo e a cordialidade:

A essência do cristianismo é a caridade, a unidade em Cristo. Os místicos cristãos de todas as épocas buscaram não apenas a unificação do próprio ser ou a união com Deus, mas também a união entre si mesmo no Espírito de Deus. Buscar união com Deus que implicasse separação completa, em espírito e corpo, do resto da humanidade seria, para um santo cristão, não apenas absurdo, mas também o oposto da santidade [...].⁴¹

³⁷ SD, p.12.

³⁸ Idem, p.21. Termo que significa na tradição monástica grega hesykhia ou “doce repouso”.

³⁹ Ibid., p.idem.

⁴⁰ GOLEMAN, Daniel. **A mente meditativa**. 6ed. São Paulo: Ática, 1998, p.75.

⁴¹ SD, p.18-19.

O amor, segundo o monge, nunca pode transformar o outro em um objeto ao qual “se faz um bem”, mas sim significa uma identificação interior e espiritual com o irmão.

Santo Antão, chamado por Merton de pai de todos os eremitas, foi um grande sábio do deserto. Certa vez um filósofo lhe perguntou: “Pai, como o senhor pode ser tão feliz privado da consolação dos livros? Antão respondeu: Meu livro, filósofo, é a natureza das coisas criadas e, a qualquer momento que eu desejar ler as palavras de Deus, o livro estará na minha frente”. Este dito revela a importância da experiência direta com Deus para estes místicos.

As “Palavras dos Padres” são ditos bem concretos de orientação para a vida dos discípulos, como este em que o abade José pergunta ao abade Pastor: “Diga-me como posso me tornar um monge. O ancião respondeu: Se você quiser ter descanso nesta vida e também na próxima, em todo o conflito com o outro, diga: Quem sou eu? E não julgue ninguém”.⁴² Sempre buscando uma vida interior rica, esses padres pregavam o silêncio e a purificação da alma: “Assim como é impossível que um homem veja sua face em águas agitadas, a alma, a menos que purificada de pensamentos exteriores, não consegue orar a Deus em contemplação”.⁴³ Eles acreditavam que, como disse o abade Pastor: “Qualquer prova colocada a você pode ser vencida pelo silêncio”.⁴⁴

Essa tradição de silêncio, contemplação e purificação da alma foi mantida como regra nos mosteiros beneditinos trapistas.

2.2.2 A dimensão mística

Senhor, meu Deus, não sei para onde vou. Não vejo o caminho diante de mim. Não posso saber com certeza onde terminará. Nem sequer, em realidade, me conheço, e o fato de pensar que estou seguindo tua vontade não significa que, em verdade, o esteja fazendo. Mas creio que o desejo de te agradar te agrada realmente. E espero ter esse desejo em tudo que faça. Espero que jamais farei algo de contrário a esse desejo. E sei que se assim o fizer, tu me hás de conduzir pelo caminho certo, embora eu nada saiba a esse respeito. Portanto, sempre hei de confiar em ti, ainda que me pareça estar perdido e nas sombras da morte. Não hei de temer, pois estás

⁴² SD, p.70.

⁴³ Idem, p.56

⁴⁴ Ibid., p.61.

sempre comigo e nunca me abandonarás, para que eu enfrente sozinho os perigos que me cercam.⁴⁵

Thomas Merton

Na visão de Thomas Merton “o monge é o homem que procura Deus porque por Ele foi achado”⁴⁶, é alguém chamado por Deus para o mistério, para encontrá-lo no mistério da fé. O ascetismo dispõe a alma para a união divina. Vida monástica para ele é uma experiência de “tornar-se” Cristo e não apenas estudar, contemplar ou imitar Cristo. Procurar Deus significava, para ele, “viver em Cristo, encontrar o Pai no Filho, Seu Verbo Encarnado, participando pela fé e pelo dom de si mesmo da obediência, da pobreza e da caridade de Cristo”.⁴⁷ O monge deveria manter-se em contato com a realidade, que está encarnada na Criação.

Viver em Cristo, no pensamento, de Merton significava viver num mistério equivalente ao mistério da Encarnação. A união do cristão com Cristo é uma união mística em que Cristo se torna a fonte e o princípio divino de vida no homem, segundo suas próprias palavras:

Pois assim como Cristo une em uma só pessoa as duas naturezas, divina e humana, assim também, fazendo-nos amigos seus, ele habita em nós, unindo-nos intimamente a si. Habitando em nós, Cristo se torna, por assim dizer, nosso ser superior, pois uniu e identificou a si o que há de mais íntimo em nosso ser.⁴⁸

A formação religiosa de Merton como monge revela sua opção por uma vida voltada para a oração e a penitência. Ele renunciou a si próprio para seguir Cristo na pobreza, no trabalho e na humildade. Um mosteiro beneditino se propôs a formar Cristo na alma do monge, assim como foi para São Bento, chamado pai do monaquismo ocidental. O principal na regra de São Bento, segundo Merton, estava na renúncia à vontade própria: “Vim não para fazer minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou” (Jó 6,38).

Em 27 de janeiro de 1950 Merton escreveu em seu diário:

⁴⁵ MERTON, Thomas. **Na liberdade da solidão**. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p.66.

⁴⁶ MERTON, Thomas. **A vida silenciosa**. 4.ed. Petrópolis: Vozes. 2002, p.11.

⁴⁷ VS, p.25.

⁴⁸ MERTON, Thomas. **Novas sementes da contemplação**. Rio de Janeiro: Fisis, 1999, p.159.

Hoje, num momento de provação, redescobri Jesus, ou talvez O tenha descoberto pela primeira vez. O fato é que num mosteiro estamos sempre descobrindo Jesus pela primeira vez. Seja como for, cheguei mais perto do que nunca a compreender integralmente como é verdade que nossas relações com Jesus são algo além, muitíssimo além, do nível de imaginação e emoção. Seus olhos, que são os olhos da Verdade, estão fixados em meu coração. Onde bate Seu olhar, há paz: pois a luz de Sua Face, que é a Verdade, produz verdade por toda parte onde brilha. Seus olhos estão sempre sobre nós, no coro e em qualquer lugar, qualquer tempo. Nenhuma graça nos vem do céu sem que Ele olhe em nossos corações.⁴⁹

Merton seguiu a via mística iniciada por São Bernardo de Claraval, que é a proposta do amor como caminho por excelência para o conhecimento da união com Deus. Esta é a via afetiva, daí a importância do *Cântico dos Cânticos* como fonte de reflexão dos mistérios da vida de Jesus, como “objeto” de sua contemplação.⁵⁰ Ao definir experiência mística do ponto de vista do sujeito, Henrique de Lima Vaz afirma que:

A experiência mística tem lugar num plano transracional, ou seja, onde cessa o discurso da razão: inteligência e amor convergem na fina ponta do espírito – o *apex mentis* – numa experiência inefável do Absoluto, que arrasta consigo toda a energia pulsional da alma.⁵¹

É uma experiência singular que não pode ser partilhada e para ser compreendida o mais seguro é a informação dos próprios místicos. Merton deu seu testemunho de místico cristão abraçando a meditação, a contemplação do Mistério e a audição da Palavra de Deus.

2.2.3 A solidão e o silêncio

Se nada do que é visível pode ser Deus, nem o pode representar como ele em verdade é, então, para encontrar a Deus, temos de ultrapassar tudo o que pode ser visto e penetrar nas trevas. Desde que nada

⁴⁹ MnI, p.87-88.

⁵⁰ VELASCO, J. M. **El fenómeno místico**. Madrid: Trotta, 1999, p.215.

⁵¹ VAZ, Henrique C. de Lima. **Experiencia mística e filosofia na tradição oriental**. Belo Horizonte: Loyola, 2000, p.10.

do que pode ser ouvido é Deus, para achá-lo, temos de mergulhar no silêncio.⁵²

Thomas Merton

A solidão foi um tema constante nos escritos de Merton e indispensável para quem, como ele, viveu uma espiritualidade autêntica. O monge passou por uma série de circunstâncias em sua vida que o levaram a essa direção: a morte prematura de sua mãe, o trabalho de seu pai como artista, sempre viajando e deixando Merton frequentemente sozinho, na companhia de membros da família ou em escolas. Na juventude, parecia aceitar o fato de ser solitário. Embora fosse bem popular entre os seus amigos na Escola de Oakham, nas férias sempre viajava sozinho.⁵³

Merton não somente aceitou como foi atraído pela solidão e pelo silêncio dos monges trapistas que, muitas vezes, se comunicavam através de sinais de linguagem, ainda que vivessem em comunidade. O monge admitiu, entretanto, que a sua primeira opção era tornar-se um membro do Carthusian, ordem mais rigorosa, onde cada monge vivia sozinho em seu eremitério. Esse desejo perdurou ao longo de sua vida, chegando mesmo a pedir ao seu confessor e abade a sua transferência para um monastério cartuxo.

Em 1953 seu abade, Dom James Fox, concedeu-lhe uma cabana abandonada na mata e permitiu-lhe ficar em solidão. Merton denominou seu “eremitério” de St. Anne’s e lá escreveu “*Thoughts in Solitude*”.⁵⁴ Em 1965, deram-lhe como seu eremitério uma construção na mata a cerca de um quilômetro e meio do monastério, a qual originalmente tinha sido construída para um diálogo ecumênico. Merton quebrou, então, a tradição na Ordem Trapista ao tornar-se um eremita.⁵⁵

Merton viu em seus retiros espirituais a verdade nascer do silêncio, do trabalho e do sofrimento, o falar demais sobre si mesmo, pedir isto ou aquilo a Deus, para ele, impediam ao ser humano a condição de enxergar a Sua resposta: “O silêncio é pois a adoração de Sua verdade. O trabalho é a expressão de nossa humildade. O sofrimento nasce do amor que busca tão-somente uma coisa: que a vontade de Deus seja cumprida”.⁵⁶

No dia 22 de dezembro de 1949, dia de Santo Tomás, Merton escreveu em seu diário sobre sua opção pelo silêncio e solidão:

⁵² NSC, p.133.

⁵³ TME, p.443.

⁵⁴ Traduzido pela Editora Vozes com o seguinte título: **Na liberdade da solidão**.

⁵⁵ TME, p.443- 444.

⁵⁶ MnI, p.120-121.

A realidade do presente e da solidão, divorciada do passado e do futuro. Ter domínio de si e estar concentrado na claridade e em silêncio e pertencer a Deus e não interessar a ninguém. Eu gostaria de poder recobrar a liberdade dessa decisão interior. [...] Para pertencer a Deus eu tenho de pertencer a mim mesmo. Tenho de estar só – pelo menos inteiramente só. Isso significa a renovação constante de uma decisão. Não posso pertencer a pessoas. Nada de mim pertence a alguém, a não ser Deus. Absoluto isolamento da imaginação, da memória, da vontade. Meu amor por todos é igual, neutro e puro. Sem exclusivismos. Simples e livre como o céu, porque amo a todos e não sou possuído por ninguém, não sou contido, amarrado. A fim de não ser lembrado, nem ser querido, tenho de ser uma pessoa que ninguém conheça. Eles podem ficar com o Thomas Merton. Ele está morto. E o padre Louis também está meio morto. De minha parte, meu nome é esse céu, esses mourões de cerca e esses cedros. Nem mesmo vou refletir sobre quem sou e não direi que minha identidade não interessa a ninguém, porque há nisso uma truculência que não está em minha intenção.⁵⁷

A solidão para Merton não significava tristeza, mas alegria e libertação de todas as amarras. Ele tinha uma profunda ânsia de liberdade espiritual: “O vento sopra nos campos por onde ando e eu nada possuo nem ninguém me possui e nunca nem mesmo chegarei a ser esquecido, porque nunca ninguém me descobrirá. Eis aí, para mim, uma fonte de imensa confiança”.⁵⁸ E fez uma alusão à sua infância difícil, quando disse que: “Na ordem natural, talvez os solitários sejam feitos por mães severas”.⁵⁹

O fato de ser um escritor ajudou-o muito a viver na solidão: “é escrever que mais me ajuda, mais do que qualquer outra coisa, a ser um solitário e um contemplativo aqui em Gethsemani”.⁶⁰ Em 29 de novembro de 1951, ele escreveu em seu diário:

Mas, desde que Deus lhe chama à solidão, tudo em que você toca conduz-lhe ainda mais à solidão. Tudo que lhe afeta estrutura-o como eremita, enquanto você não insistir em fazer o trabalho você mesmo e construir seu próprio tipo de eremitério.⁶¹

Merton sentiu na solidão a proximidade de sua dissolução e libertação final: “Bem no alto, no céu de fim de verão, observo o silencioso vôo de um abutre e o dia se passa em oração. Meu chamado à solidão é confirmado por esta solidão presente. Quanto mais estou

⁵⁷ Idem, p.84-85.

⁵⁸ MnI, p.84-85.

⁵⁹ Idem, p.86.

⁶⁰ Ibid., p.87.

⁶¹ Ibid., p.97.

nela, mais a amo. Um dia ela vai me possuir por inteiro e ninguém me verá de novo”.⁶² Para Merton, a solidão estava intimamente ligada a sua entrega a Deus:

Não – nossa alegria é sermos levados por Ele àquilo que Ele deseja, ainda que seja alguma coisa de certo modo terrível. Tão logo Ele a *deseja*, ela deixa de ser “nossa vontade”. Torna-se um sacrifício. Exige a doação de todo nosso ser. Foi assim com o sacerdócio. E agora acho que será assim com a solidão.⁶³

E falando sobre sua vida como monge, Merton repetiu em seu diário, com frequência, a importância da solidão como a maneira de viver à semelhança de Deus:

A vida no mosteiro não é comum. É uma vida esquisita. A esquisitice não é culpa de São Bento, mas talvez seja necessária. Na solidão eu finalmente serei apenas uma pessoa que não mais se corrompe porque é conhecida, não mais me criando à imagem de uma sociedade ligeiramente desequilibrada. Vivendo à semelhança do Deus que é minha vida: isto é, vivendo como desconhecido. Pois o cristão é alguém que o mundo não conhece.⁶⁴

Merton contou em seu diário no dia 14 de fevereiro de 1953, dia da comemoração do Beato Conrado, eremita cisterciense na Palestina por permissão de São Bernardo, que quando este ouviu dizer que São Bernardo estava à beira da morte, o Beato voltou para Clairvaux. Fixou-se numa capela à beira da estrada onde morreu. Esta história muito impressionou Merton, “como um livro sem pontuação que termina de repente no meio de uma frase [...] esses são os livros de que realmente gosto”. Ele comparou a imagem do Beato com uma foto de um passarinho voando, “dentre os homens o solitário é o que menos sabe onde está indo e, no entanto, ele é mais seguro, pois há uma coisa da qual não pode duvidar: ele viaja para onde Deus o conduz. É precisamente por isso que ele não sabe o caminho”.⁶⁵

No pensamento de Merton, “não vamos para o deserto com o intuito de fugir das criaturas e sim para aprender a encontrá-las”.⁶⁶ Ele considerava como fim primordial da solidão o amor de Deus e a solidão mais autêntica não seria “algo de externo a nós, não é uma

⁶² MnI, p.120.

⁶³ Idem, p.122.

⁶⁴ Ibid., p.122-123.

⁶⁵ Ibid., p.124.

⁶⁶ NSC, p.83.

ausência de pessoas ou de ruídos; é um abismo que se abre no centro de nossa própria alma. E este abismo de *soledade* interior é uma fome que jamais será satisfeita por algo criado”.⁶⁷

A partir de 1965, Merton desfrutou de seu eremitério, mas lá também recebeu muitas visitas de amigos e conhecidos. E quando partiu para a Ásia sempre pensava em encontrar um lugar ainda mais solitário, mas nunca deixando de ser um monge de Gethsemani. Seus melhores escritos sobre solidão encontram-se em *Thoughts in Solitude, Disputed Questions* e em seu ensaio *Notes for a Philosophy of Solitude*. Este último ensaio o colocou em conflito com os censores da ordem. Merton afirmou que a solidão interior é essencial para a sobrevivência autêntica da vida monástica e a solidão exterior sem a realidade interior de um indivisível coração silencioso é simplesmente um escárnio de solidão.⁶⁸

Na interpretação de Merton, a solidão estava longe de ser uma atitude individualista: “Minha solidão pertence à sociedade e a Deus”.⁶⁹ Ele considerava a oração como uma forma de ação em favor do mundo, bem mais eficaz do que formas de ilusória atividade. “Esta ‘vida ativa’ pode ser a mais passiva, que leva o ser humano a lançar-se em um movimento para chegar a lugar nenhum, apenas um desperdiçar de forças”.⁷⁰ A solidão autêntica conduz ao outro, através da vivência contemplativa do amor de Deus.

2.3 A experiência contemplativa como ponte para o diálogo

2.3.1 Compaixão

Não está em nós despertarmo-nos, mas é Deus que nos escolhe e nos desperta.⁷¹

Thomas Merton

Do latim *compassione*, compaixão é um sentimento que significa se compadecer pelo sofrimento do outro, que pode ser individual ou de um grupo social e vem acompanhado do desejo de aliviar esse sofrimento. Merton foi um homem tocado pela compaixão:

⁶⁷ Idem, p.83.

⁶⁸ TME, p.444.

⁶⁹ MnI, p.187.

⁷⁰ Idem, p.334.

⁷¹ NSC, p.19.

O princípio básico da lei natural consiste em tratar os outros como quereríamos que eles nos tratassem; em não fazermos aos outros o que não gostaríamos que nos fizessem [...] Não poderei, entretanto, tratar os outros como homens se não tiver compaixão deles. Devo ter ao menos suficiente compaixão para compreender que, quando sofrem, sentem algo do que eu próprio sinto quando sofro.⁷²

Na vivência de Merton, a compaixão só podia tornar-se possível quando existia a contemplação de Deus no outro e em nós mesmos. Esta foi uma visão que surgiu gradativamente em sua vida, nos primeiros anos de monastério ele procurou a solidão com Deus. Entretanto, por volta de 1961, ele já estava bastante sensibilizado e engajado com os problemas do mundo, lutando contra a guerra, a violência, as diferenças raciais e sociais e em favor da paz. Encontrando Deus na contemplação e na solidão, ele deparou-se com o povo de Deus e com sua inseparabilidade.⁷³

Para Merton, a raiz do ecumenismo encontrava-se na solidão contemplativa que acaba por transformar-se em compaixão, como um elemento essencial de compromisso com Deus:

Tenho de aprender a participar das alegrias e dores alheias, dos sofrimentos e desejos, das necessidades e idéias dos outros. Tenho de aprender isso, não só em relação aos que são da mesma classe, profissão, raça e nação que eu, mas também quando os seres humanos que sofrem pertencem a outros grupos, mesmo os grupos considerados hostis. Se fizer isso, estarei obedecendo a Deus. Se me recusar a fazê-lo, desobedeço à sua vontade. [...] A contemplação é coisa impossível a quem não se esforça em cultivar a compaixão para com os outros.⁷⁴

Merton criticou a solidão como fuga do mundo e como manifestação de egoísmo: “é perigoso fugir para a solidão apenas pelo gosto que temos de estar sós”. E reiterou que o ser humano deve “fugir da desunião e da separação, para dentro da união e da paz pelo amor aos outros homens”.⁷⁵ Solidão, contemplação e compaixão foram temas profundamente relacionados nas reflexões do monge.

Assim que Merton iniciou sua imersão no estudo do budismo, ele descobriu a centralidade da compaixão (karuna), como profunda experiência de amor por todos os seres vivos. No Budismo primitivo desenvolvido na tradição Mahayana, o ideal é o Bodhisattva,

⁷² Idem, p.80.

⁷³ TME, p.73.

⁷⁴ NSC, p.80-81.

⁷⁵ Idem, p.82.

quando um ser torna-se iluminado ele escolhe ficar no mundo e se identificar com todos os seres que sofrem para ajudá-los a encontrar o seu caminho e a superar a condição universal do sofrimento (*dukkha*):

Ao invés de regozijar-se na sua fuga do mundo fenomenal de sofrimento, o bodhisattva elege permanecer nele e encontrar nele o seu Nirvana, pela razão não somente da metafísica, a qual identifica o *phenomenal* e o *noumenal*, mas também do amor compassional que identifica todos os sofredores no campo do nascimento e morte com o Buda, cujas iluminações eles potencialmente dividem.⁷⁶

A compaixão não existiria sem a contemplação que, no parecer de Merton, era uma resposta a um chamado de Deus: “Um chamado daquele que não tem voz e, no entanto, se faz ouvir em tudo que existe, e que, sobretudo, fala nas profundezas de nosso próprio ser, pois nós somos palavras dele”.⁷⁷ Seria um despertar da consciência de que o ‘eu’ é na realidade ‘não eu’, que se assemelha ao ideal Bodhisattva.

2.3.2 O que é contemplação?

Possa meus ossos queimarem
E os corvos comerem a minha carne,
Se eu esquecer de ti, contemplação!
Possa a linguagem perecer da minha língua
Se eu não lembrar de ti, O Sion, cidade da visão.⁷⁸
Thomas Merton

Merton fez constantes reflexões sobre a contemplação em seus escritos, inclusive cartas e diários, e seu primeiro livro sobre o assunto foi escrito em 1948: *What Is Contemplation?* Este foi escrito como resposta a uma carta de um estudante da Universidade de Santa Maria, Notre Dame, Indiana, que lhe fez a pergunta título do livro. No ano seguinte, Merton publicou *Seeds of Contemplation*, que o colocaria na posição de escrever sobre

⁷⁶ MERTON, Thomas. **Birds of Appetite**. p.38. In: TME, p.73.

⁷⁷ NSC, p.11.

⁷⁸ TME, p.79.

espiritualidade para pessoas que não eram monges, oferecendo a elas a possibilidade de uma nova vida. Nos seus primeiros trabalhos, Merton ainda não via com muita clareza a contemplação fora de um monastério ou lugar similar.

Entretanto, sua visão a respeito da vida contemplativa começava a mudar e a se estender além da vida monástica. Quando, em 1959, ele reuniu o que havia escrito antes sobre contemplação e escreveu *The Inner Experience*. Em 1962, Merton publicou um livro que se tornou bastante popular chamado *New Seeds of Contemplation*, uma revisão de *Seeds of Contemplation*. É uma obra bastante poética e clara sobre a experiência da contemplação, na qual ele escreveu: “O homem é a imagem de Deus e seu eu interior é uma espécie de espelho no qual Deus não somente se vê a Si mesmo, mas ao mesmo tempo se revela no ‘espelho’”.⁷⁹ Estes dois livros apresentam claramente a influência do Zen no pensamento de Merton, demonstrando sua grande abertura para a espiritualidade Oriental e o seu encontro com a espiritualidade Cristã.⁸⁰

São inúmeras as citações sobre esse tema na obra de Merton: em 1963 ele escreveu sobre *O que a vida contemplativa significa para mim?* Numa carta circular para seus amigos, *Road to Joy*, o autor afirmava: “Isto significa para mim a procura pela verdade e por Deus. Isso significa achar a verdade significativa da minha vida e meu lugar certo na criação de Deus”. Para Merton, contemplação envolvia a experiência de buscar Deus, conhecer a própria verdade e aprender a própria relação com o mundo.⁸¹ Como ele afirmou em seu diário (23 de maio de 1965): “É um completo despertar de relação e identidade! Implica a consciência e a aceitação de nosso lugar no todo, primeiro o todo da criação, depois todo o plano da Redenção – encontrar-se no grande mistério da plenitude, que é o mistério de Cristo”.⁸²

Sempre tentando definir contemplação e reconhecendo os limites para tal, Merton afirmava que ela é a mais elevada expressão espiritual do ser humano:

É a própria vida do intelecto e do espírito, plenamente despertada [...]. É um espanto espiritual, uma admiração [...]. É a consciência viva do fato de que, em nós, a vida e o ser procedem de uma Fonte invisível, transcendente e infinitamente abundante. A contemplação é, acima de tudo, a consciência da realidade desta Fonte [...] que vai além, tanto desta fonte como da simples

⁷⁹ MERTON, Thomas. **La experiencia interior**. El encuentro del cristianismo con el budismo. Barcelona: Oniro, 2004, p.34.

⁸⁰ TME, p.80.

⁸¹ MERTON, Thomas. **The Road to Joy**: Letters to new and old friends, p.89. In: TME, p.81.

⁸² MnI, p.276.

fé. [...] A contemplação, entretanto, não é a visão, pois vê ‘sem ver’ e conhece ‘sem conhecer’.⁸³

No pensamento de Merton, o verdadeiro contemplativo é aquele que permanece no vazio. Em um dos seus últimos livros, *The Climate of Monastic Prayer*, ele falou da contemplação como sendo um “escutar no silêncio” e, ainda, que o contemplativo “sabe que nunca pode pretender antecipar as palavras que transformarão sua escuridão em luz [...]. Ele espera a palavra de Deus em silêncio e, quando for respondido, não será tanto uma palavra que irrompe em seu silêncio”. Mas é através do próprio silêncio que Deus se revela.⁸⁴

2.3.3 Contemplação e diálogo

Quanto mais nos identificamos com Deus, tanto mais nos identificaremos com todos os que com ele estão identificados. Seu amor viverá em todos nós, seu Espírito será nossa única vida. A Vida de todos nós é Vida de Deus. E haveremos de nos amar mutuamente e a Deus, com o mesmo Amor com que ele se ama e nos ama. Esse amor é o próprio Deus.⁸⁵

Thomas Merton

Merton comentou que um dos aspectos mais importantes do diálogo inter-religioso era o menos discutido: “a contribuição que uma vida contemplativa pode trazer ao diálogo, não somente entre os cristãos, como também entre estes e as antigas religiões orientais, talvez até entre cristãos e marxistas”.⁸⁶ O monge considerou a contemplação como “dádiva” (“graça”) e “arte”, que não significariam misticismo puro e simples, mas “a intuição direta da realidade, a *simplex intuitus veritatis*, a verdadeira percepção que é e deve ser o campo não apenas de toda especulação metafísica genuína como também da experiência religiosa amadurecida e sábia”.⁸⁷

⁸³ NSC, p.9.

⁸⁴ DS, p.xiv.

⁸⁵ NSC, p.69-70.

⁸⁶ MMZ, p.215.

⁸⁷ Idem, p.215-216.

Na interpretação de Merton, o “contemplativo” não é aquele que se encontra isolado, na clausura, mas, ao contrário, ele deve apresentar uma atitude de abertura para o mundo. Segundo o monge, “a contemplação só atinge sua perfeição última quando é partilhada”.⁸⁸ Essa relação ecumênica implica no diálogo entre tradições distintas:

O ecumenismo autêntico exige a comunicação e a troca não somente de informações sobre doutrinas total e irrevogavelmente contrárias, como também, das instituições religiosas e das verdades que podem ter alguma coisa em comum sob as diferenças superficiais. O ecumenismo procura o mais interno e último ‘terreno’ espiritual que constitui a base de todas as diferenças articuladas.⁸⁹

Merton complementou sua reflexão dizendo que o ecumenismo deveria buscar um nível mais profundo do que o que se encontra no culto externo e na doutrina formulada:

Todas as religiões reconhecem, de forma mais ou menos geral, que essa profunda experiência ‘sapiante’, quer se chame gnose, contemplação, ‘misticismo’, ‘profecia’ ou qualquer outro nome que queiram dar, representa o fruto mais profundo e autêntico da própria religião.⁹⁰

Segundo Merton, todas as religiões buscam a santidade, a transformação interior e em última análise a “união com Deus”, mas admitiu que a religião católica (ou pelo menos alguns de seus teólogos), não viu na sua época com bons olhos as experiências religiosas não-cristãs. O Sufismo foi visto como “sensualidade” e “auto-hipnose”, o Hinduísmo, como panteísmo pagão, o Yoga, como transe contemplativos e o budismo não seria mais do que quietismo e inércia. Até os místicos da Igreja Oriental, tanto Grega como Russa, e os Hesicastas do Monte Athos sofreram preconceitos e foram chamados de “contempladores do umbigo”.⁹¹

Foi a partir do Concílio Vaticano II, na sua declaração sobre as Religiões Não-Cristãs, que se iniciou grande avanço em direção ao diálogo inter-religioso, a Igreja reconheceu de maneira clara o “profundo sentimento religioso” que conduzia o ser humano de todas as

⁸⁸ NSC, p.70.

⁸⁹ MMZ, p.216.

⁹⁰ Idem, p.216.

⁹¹ Ibid., p.217-218

tradições religiosas a reconhecer Deus, a “contemplar o mistério divino e manifestá-lo”. Segundo o Concílio na Declaração *Nostra Aetate* (out/65) assinada pelo Papa Paulo VI:

A Igreja não rejeita nada do que é verdadeiro e santo nessas religiões. Encara com sincero respeito esses métodos de conduta e de vida, essas regras e ensinamentos que, apesar de divergirem em muitos pontos daquilo que sustenta e promulga, no entanto, refletem muitas vezes um raio daquela Verdade que ilumina todos os homens.⁹²

O Concílio Vaticano II destacou ainda que o objetivo do diálogo deve ser harmonizar “o testemunho sincero da fé cristã com a compreensão e, na verdade, com a preservação e a promoção dos bens morais e espirituais encontrados nas outras culturas”.⁹³ Na interpretação de Merton, a Igreja mantinha a mensagem de Cristo como única salvação e “o diálogo, segundo a concepção do Concílio, não está simplesmente na suposição de que todas as verdades religiosas são igualmente e indiferentemente boas. Entretanto, a contemplação sobrenatural é perfeitamente admitida como possível em todas as religiões”.⁹⁴

Merton admitiu que as dádivas de Deus são ilimitadas e que não existem motivos para que Sua luz não pudesse se refletir em outras culturas, mas também advertiu quanto ao perigo de um sincretismo religioso irresponsável, que não respeitasse as diferenças qualitativas entre as religiões:

Não pode absolutamente existir nenhuma base sólida para negar a possibilidade de uma revelação (particular) sobrenatural e de graças místicas sobrenaturais aos indivíduos, onde quer que se encontrem e qualquer que seja sua tradição religiosa, desde que procurem sinceramente a Deus e a Sua verdade. Nem existe qualquer base a priori para desmentir que as grandes figuras proféticas e religiosas do Islamismo, do Hinduísmo, do Budismo etc possam ter sido místicos no sentido verdadeiro, isto é, sobrenatural da palavra.⁹⁵

Merton colocou como uma das dificuldades ao diálogo o fato de que, pelo seu modo de vida solitário, os contemplativos, às vezes, não tinham muito acesso a outras tradições, mas

⁹² MMZ, prefácio, p.xv. O Concílio Vaticano II foi convocado pelo papa João XXIII no dia 11 de outubro de 1962 e encerrado sob o papado de Paulo VI no dia 8 de dezembro de 1965.

⁹³ *Idem.*, p.218.

⁹⁴ *Ibid.*, p.218-219.

⁹⁵ *Ibid.*, p.219.

que, na década de 60, a Abadia de Gethsemani foi visitada por diversos religiosos de tradições distintas como Raja Yoga, Zen Budismo, Hasidismo, Budismo Tibetano, Sufismo e outros. Afirmou ainda que:

Uma experiência de tal diálogo mostra desde logo que esse é precisamente o nível mais útil e mais compensador da permuta ecumênica [...] é uma revelação que toca as raias do assombro o falar a um Zen Budista do Japão e verificar que se tem muito mais em comum com ele que com nossos próprios compatriotas [...].⁹⁶

Merton não considerava o contemplativo como isolado em si mesmo, mas ao contrário, como alguém predisposto ao diálogo, pois está liberto de seu eu externo, egoísta, e cultiva a humildade e a pureza de coração necessárias à aproximação dos seus semelhantes através do amor e do respeito verdadeiro pelo outro: “o silêncio da contemplação é sociedade profunda, rica, incessante, não só com Deus, mas também com os homens”.⁹⁷

⁹⁶ MMZ, p.221.

⁹⁷ NSC, p.70-71.

3 A SENSIBILIDADE DIALOGAL EM MERTON

3.1 As reflexões teóricas de Merton no campo do diálogo inter-religioso

3.1.1 O despertar da sensibilidade dialogal

Viver em comunhão, em autêntico diálogo com os outros, é absolutamente necessário para que o homem permaneça humano. Mas viver em meio a outros, nada partilhando com eles, a não ser o ruído comum e a distração geral, isola o homem da pior maneira, separa-o da realidade de uma forma quase insensível. Divide-o e separa-o de outros homens e do seu verdadeiro eu.⁹⁸

Thomas Merton

Merton, bem antes dos anos 60, já havia se conscientizado de que os horizontes do mundo deveriam se ampliar para mais além da Europa e América. E o diálogo inter-religioso tem papel fundamental nesse processo. Ele reconheceu a importância da contemplação como fator de superação dos desencontros culturais e viu essa época como sendo de crise, onde o mundo corria o risco de se fragmentar em seguimentos hostis e estéreis:

Nós estamos testemunhando o crescimento de uma verdadeira consciência universal no mundo moderno. Esta consciência universal pode ser uma consciência de liberdade e visão transcendente, ou isso pode ser simplesmente uma vasta mancha de trivialidade mecanizada e clichê ético.⁹⁹

E aqueles que estão comprometidos com valores espirituais e com a disciplina teriam grande responsabilidade para formar essa consciência através do diálogo. Ele afirmou ainda

⁹⁸ NSC, p.62.

⁹⁹ MERTON, Thomas. *Asian Journal*, p.317. In: TME, p.220.

estar “convencido de que a comunicação em profundidade... é agora não somente possível e desejável, mas o mais importante dos destinos do homem do século XX”.¹⁰⁰

Merton havia alcançado um patamar em sua vida onde não se contentava mais em explorar a tradição de sua própria fé e necessitava enriquecê-la no contato com outras tradições, não somente aquelas de fora da religião Católica Romana, ainda dentro do contexto da mesma fé, mas também aquelas que estivessem fora da fé cristã:

Se a Igreja Católica se volta para o mundo moderno e para as outras Igrejas Cristãs, e se está, talvez pela primeira vez, levando em conta as religiões não-cristãs, no que elas têm de próprio, torna-se necessário que ao menos alguns teólogos contemplativos e monásticos possam contribuir, de algum modo próprio, para a discussão.¹⁰¹

O monge mantinha um contato bem próximo com outras comunidades cristãs através de grupos de Protestantes que vinham visitá-lo em Gethsemani. Alguns eram da Universidade de Vanderbilt, outros do Seminário Teológico Lexington (Faculdade da Bíblia) e recebia também professores e estudantes do Seminário Batista Southern de Louisville.¹⁰²

Merton também manteve fortes ligações com a Igreja da Inglaterra. Ele correspondeu-se extensivamente com os anglicanos, pelos quais tinha grande admiração. Etta Gullig foi uma de suas amigas anglicanas, para a qual ele escreveu: “Para mim é o suficiente estar unido com pessoas no amor e no Espírito Santo”.¹⁰³ Em carta à sua tia Agnes Gertrude Stonehewer Merton ele demonstrava a sua tendência ao diálogo: “Eu tenho muitos contatos anglicanos... na verdade me sinto muito em casa com a Igreja Anglicana, exceto quando as pessoas são muito insulares sobre isso. Eu nunca fui nem serei agressivamente romano, de forma alguma”.¹⁰⁴

O Judaísmo foi uma das religiões pela qual o monge sentiu atração especial, conforme escreveu em carta para seu amigo, o Rabbi Abraham Heschel, com a expressão de seu desejo de “ser um verdadeiro judeu sobre minha pele católica”.¹⁰⁵ O Cristianismo surgiu do Judaísmo e Merton respeitava profundamente as tradições judaicas iluminadas pelo Velho Testamento, que pareciam ter sido, segundo ele, uma “herança dividida” com os católicos:

¹⁰⁰ Idem, p.313. In: TME, p.220.

¹⁰¹ MERTON, Thomas. **Reflexões de um espectador culpado**. Petrópolis: Vozes, 1970, p.9-10.

¹⁰² SL, p.264.

¹⁰³ Idem, p.265.

¹⁰⁴ MERTON, Thomas. **The Road to Joy**: Letters to new and old friends, p. 75. In: SL, p.265.

¹⁰⁵ SL, p.267.

Temos de ser judeus ou então deixar de ler a Bíblia. A Bíblia não pode ter sentido para quem não for ‘espiritualmente semita’. O sentido espiritual do Antigo Testamento não é e não pode ser um simples esvaziar de seu conteúdo israelita. Muito pelo contrário! O Novo Testamento é a realização desse conteúdo espiritual, é a realização da promessa feita a Abraão, a promessa na qual ele acreditou. Portanto, jamais será a negação do Judaísmo, mas sua afirmação. Os que o consideram uma negação não o compreenderam.¹⁰⁶

Segundo William Shannon, o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo são as três religiões do “Livro”. A fé judia é trazida das Escrituras Hebraicas, a fé cristã das Escrituras Hebraicas dividida com o Novo Testamento e o Islamismo, do Alcorão. Todas as três são traçadas na auto-revelação de Deus. Para o Judaísmo, é a revelação feita por Moisés e os Profetas. Para os cristãos, a revelação de Deus é feita em Jesus Cristo. Para o Islamismo, a revelação foi feita através de Muhammad. O interesse de Merton pelo Islamismo foi direcionado para o Sufismo, a força mística no Islã, e veio um pouco tarde na sua vida, na década de 50, através de Louis Massignon, reconhecido orientalista francês, especialista em estudos islâmicos.¹⁰⁷

Merton foi marcado por um desejo profundo de conhecer o outro, respeitando sua dignidade e seu ponto de vista. O seu compromisso foi com a verdade muito mais do que defender uma idéia a todo custo. Este deve ser “um diálogo simples, entendido como compaixão, substituição, identificação”¹⁰⁸, que no nível mais profundo é uma abertura ao presente divino dentro do outro:

Deus fala e Deus é para ser ouvido, não somente no Sinai, não somente no meu próprio coração, mas na *voz do estranho*... Nós devemos, então, ver a verdade no estranho, e a verdade que nós vemos deve ser uma novíssima verdade viva, não apenas a projeção de alguma nossa própria idéia convencional morta, uma projeção de nós mesmos sobre o estranho.¹⁰⁹

Merton enalteceu a importância de se aprofundar na própria luz espiritual como fator essencial ao diálogo. Segundo ele, não se afirmava uma tradição negando outras. Ele reconheceu as diferenças substanciais e muito reais entre as diversas religiões no campo de

¹⁰⁶ REC, p.16.

¹⁰⁷ SL, p.270.

¹⁰⁸ REC, p.170.

¹⁰⁹ MERTON, Thomas. **Collected Poems**, p.384-85. In: TME, p.220.

seus conceitos e doutrinas, mas via similaridades e analogias nas experiências religiosas, no campo existencial. Esse contato com outras tradições reforçaria a convicção fundamental para a autêntica realização humana, como nota-se em suas reflexões sobre os mestres do Zen Budismo, com sua disciplina da simplicidade, auto-confronto, silêncio e contemplação: “A capacidade de experiência contemplativa e o fato de sua realização [...] são, entretanto, implícitos em todas as grandes tradições religiosas, seja Asiática ou Européia, seja Hindu, Budista, Islâmica ou Cristã”.¹¹⁰

O monge também teve um profundo interesse pelo misticismo russo, que foi predominantemente monástico e formou um movimento chamado “hesicasmo”, inspirado na fórmula helênica da oração transmitida por São Gregório Palamas, que seria a “Oração de Jesus”.¹¹¹ Um dos mais conhecidos místicos russos é São Serafim de Sarov, que viveu como um Padre do deserto no início do século XIX e que foi, segundo Merton, “um verdadeiro e espontâneo exemplar do mais autêntico ideal monástico”. Ele ainda disse que sua simplicidade lembrava São Francisco de Assis.

O grande objetivo das tradições contemplativas, tanto as do Oriente como as do Ocidente foram, segundo Merton, a libertação do ser humano:

Mediante disciplinas espirituais o homem pode transformar radicalmente a própria vida e atingir um sentido mais profundo, uma integração mais perfeita, um desempenho mais completo, uma liberdade espiritual mais total do que seria possível encontrar nas práticas rotineiras de uma existência simplesmente ativa e centralizada na conquista do dinheiro.¹¹²

No parecer de Merton, esse diálogo autêntico entre Oriente e Ocidente oferecia a possibilidade de se alcançar uma sabedoria maior e também facilitaria o alcance de uma comunicação num nível mais profundo, de comunhão, uma experiência de “unidade original” que “está além das palavras... além do discurso... além do conceito”.¹¹³ Na sua peregrinação pela Ásia, Merton teve a oportunidade de vivenciar esse diálogo com os mestres espirituais do Oriente, tal como ele disse após os seus encontros com Dalai-Lama: “eu senti que nós tínhamos nos tornado bons amigos e estávamos de alguma forma muito próximos um do

¹¹⁰ MERTON, Thomas. **Mystics and Zen Masters**, p.209. In: TME, p.221.

¹¹¹ MMZ, p.191.

¹¹² Idem, p.xiv.

¹¹³ MERTON, Thomas. **Asian Journal**, p.308. In: TME, p.221.

outro. Eu acredito também que há um nível espiritual verdadeiro entre nós.”¹¹⁴. Comentou também o seu encontro com Chatral Rimpoche como sendo uma graça divina.

Merton citou a importância da criação de vínculos de solidariedade e da constituição de uma nova irmandade que ultrapasse as dimensões culturais, religiosas e políticas, unindo as pessoas em torno de algo mais verdadeiro. Ele tinha um profundo senso de unidade espiritual que se revelou nesta sua fala sobre o monge budista vietnamita Thich Nhat Hanh¹¹⁵:

Eu tenho dito que Nhat Hanh é meu irmão e isso é verdade... Eu tenho de longe mais em comum com Nhat Hanh do que eu tenho com muitos americanos e eu não hesito em dizer isso. É de vital importância que tais vínculos sejam admitidos [...] alguma coisa que é mais concreta do que um ideal e mais viva do que um programa.¹¹⁶

Segundo Merton, Nhat Hanh fazia uma crítica ao “Budismo tradicional, formal, rígido, doutrinário [...] inútil ao mundo moderno, não por manter-se alheio às realidades correntes, mas porque está alheio à própria *experiência humana*. [...] crítica apaixonada a essa alienação que substitui idéias e formas pelas realidades autenticamente vividas”.¹¹⁷

Naturalmente, Merton considerava Nhat Hanh como seu irmão e as suas idéias eram próximas. O vietnamita reconhecia que o homem tem grande dificuldade com a experiência do sofrimento, que estaria vinculada às ilusões coletivas e individuais, portanto, “criar um partido, uma raça, uma nação, ou até mesmo uma religião oficial como entidades absolutas equivale a erguer barreiras da ilusão”.¹¹⁸ Nhat Hanh via como objetivo básico no Budismo:

A criação de uma consciência inteiramente nova. [...] Rompendo nossas próprias ilusões que nos separam dos demais, o homem é capaz de alcançar unidade e solidariedade através da abertura e da compaixão, dotado de secretos recursos de criatividade. Esse amor pode transformar o mundo. Somente o amor pode fazê-lo.¹¹⁹

¹¹⁴ MERTON, Thomas. **Other Side of the Mountain**, p.206. In: TME, p.221.

¹¹⁵ Diretor do Instituto de Altos Estudos Budistas, em Saigon, o monge, poeta e intelectual vietnamita Nhat Hanh visitou os EUA em maio e junho de 1966, como membro ativo do movimento em favor da paz e da reconstrução de seu país.

¹¹⁶ MERTON, Thomas. **Faith and violence**, p.108. In: TME, p.221.

¹¹⁷ MMZ, p.303.

¹¹⁸ Idem, p.304.

¹¹⁹ Ibid., p.idem.

Mesmo afirmando a importância da experiência espiritual em comum com outras pessoas e o grande benefício de ver sua própria tradição através dos olhos dos outros, Merton não se perdeu da sua herança cristã. Em 26 de junho de 1965 ele escreveu em seu diário:

Eu posso estar interessado em religiões orientais etc, mas não pode haver nada obscurecendo a diferença essencial, essa comunhão pessoal com Cristo no coração e centro de toda realidade, como fonte de graça e vida. ‘Deus é amor’ pode talvez ser desvendado se alguém disser que ‘Deus é vazio’(void) e se no vazio alguém achar indeterminação absoluta e conseqüentemente liberdade absoluta (com liberdade o vazio torna-se preenchido e 0= infinito) Tudo isso é ‘interessante’ mas nada disso toca no mistério da personalidade de Deus e Seu amor pessoal por mim. Novamente, eu estou vazio também e tenho liberdade, ou sou uma espécie de liberdade sem sentido, a não ser orientado a Ele.¹²⁰

Merton não comprometeu sua fé no Catolicismo. Ele manteve a unicidade de Cristo e a revelação cristã, mas aspirava por uma visão universal católica, comprometida com a verdade: “Quanto mais eu me sinto apto a afirmar aos outros, para dizer ‘sim’ a eles em mim mesmo, ao descobri-los em mim mesmo e eu neles, mais real eu sou. Eu sou completamente real se meu próprio coração diz sim a todo mundo”.¹²¹ Como já havia colocado em seu diário em abril de 1957:

Se eu puder unir *em mim*, em minha própria vida espiritual, o pensamento do Oriente e do Ocidente, dos padres gregos e latinos, criarei em mim mesmo uma reunião da Igreja dividida e dessa unidade em mim pode provir, exterior e visível, a unidade da Igreja. Pois, pondo um sobre o outro não conseguimos fazê-lo. Devemos conter todos dois em nós e transcender a ambos em Cristo.¹²²

Merton foi um autêntico buscador do diálogo, acolheu as diversas religiões como formas de manifestação de um único Deus. O monge estava domiciliado na fé Cristã, porém ele possuía a liberdade espiritual dos místicos e se permitiu dar um passo além na vivência e no relacionamento com mestres espirituais de outras religiões, às vezes bem distintas do

¹²⁰ MERTON, Thomas. **Dancing in the Water of Life**, p.259. In: TME, p.221.

¹²¹ MERTON, Thomas. **Conjectures of a Guilty Bystander**, p.129. In: TME, p.222.

¹²² MnI, p.132.

Catolicismo. O texto que se segue pretende elucidar um pouco do que foi a relação de Merton com o Sufismo, o Taoísmo e o Zen Budismo.

3.2 Merton e o Sufismo

Conheci o meu Senhor por meio do meu Senhor;
sem o meu Senhor, jamais teria conhecido o meu
Senhor.¹²³

Dhûn-Nûn

Pertencer a Allah
É ver a sua própria existência
E no todo que pertence a isso
Alguma coisa que não é sua
Nem de si mesmo
Alguma coisa que você pega emprestado;
Para ver o seu ser no Ser Dele,
Sua subsistência na Subsistência Dele,
Sua profundidade na Profundidade Dele:
Ainda que você reconheça em você mesmo
O título de posse Dele sobre você
Como Senhor,
E seu próprio título como servente:
O que é absolutamente nada.¹²⁴

Thomas Merton

Para elucidar em parte os caminhos que levaram ao despertar de Thomas Merton para o Sufismo¹²⁵ é necessário, primeiramente, compreender um pouco da riqueza da mística islâmica, da senda sufi que leva à experiência direta de percepção do Real, esta presença divina oculta que se insinua em tudo que existe e sua proximidade com a mística cristã. A princípio torna-se indispensável a compreensão da linguagem dos místicos, segundo o teólogo Faustino Teixeira:

¹²³ TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto; BERKENBROCK, Volney (orgs.). **Sede de Deus**. Orações do Judaísmo, Cristianismo e Islã. Petrópolis: Vozes, 2002.p.178.

¹²⁴ MS, p.290-291.

¹²⁵ TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. Rûmi: a paixão pela unidade. In: LUCCHESI, Marco; TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. **O canto da Unidade**: Em torno da poética de Rumi. Rio de Janeiro: Fissus, 2007, p.292-293. O sufismo tem origem na Pérsia e foi introduzido na Índia com a invasão mongol iniciada no século XII. A palavra sufismo designa a experiência mística do Islã, em árabe corresponde à tradução de *tasawwuf*, derivada da raiz *suf*, que significa lã. Os primeiros ascetas revestiam-se com o hábito de lã, do mesmo modo que os eremitas cristãos, em sinal de penitência e destacamento do mundo.

O místico é alguém que passa por um aprendizado que se dá por via direta do dom divino. Com base na teoria da ma'rifa, que se traduz pelo conhecimento intuitivo de Deus, os místicos dão um passo além do conhecimento discursivo ('ilm) e apontam caminhos que indicam uma divina inspiração. São considerados “amigos de deus” (awliya) e herdeiros dos profetas, recebendo sua “divina instrução” diretamente no coração (qalb).¹²⁶

Mesmo domiciliada em tradições religiosas distintas, a linguagem dos místicos se toca em algum ponto, essencialmente na sua maneira especial de olhar o mundo além das formas. O místico vê os caminhos pela dimensão interna da experiência, a senda do conhecimento pelo amor. Portanto, o órgão preparado por Deus para a contemplação, segundo os sufis, é o coração (qalb), receptáculo das teofanias divinas e o espelho de Allah. Existe nessa experiência uma ampliação do olhar que capta o Real. Para os místicos, o que importa não é a forma das crenças, mas a pureza do coração e, apesar dos nomes diferentes na tradição cristã, essa verdade tocou Merton profundamente.

Embora o monge nunca tenha publicado um livro ou mesmo um ensaio sobre o sufismo, considerava o seu estudo, tanto intelectual como espiritualmente, gratificante e significativo. Tal interesse foi bem mais além de um entusiasmo passageiro, o que mereceu a atenção de estudiosos de Merton que publicaram, em 1999, uma coletânea de artigos e uma seleção de escritos e poesias que documentam a profundidade de sua exploração na tradição mística do Islã, denominados *Merton & Sufismo: The Untold Story. A complete compendium*, editada por Rob Baker e Gray Henry. Esta obra foi elaborada com a contribuição de nomes bastante respeitados como Seyyed Hossein Nasr, William C. Chittick, Burton B. Thurston, Sidney H. Griffith, Bonnie Thurston, Muhammad Ibn 'Ali al-Hakîm al-Tirmidhî, Erlinda G. Pagui, Bernadette Dieker, Gray Henry e Rob Henry, que escreveram seu artigos e reuniram esta coletânea inspirados em Thomas Merton, Sidi Abdeslam, Ahmad al-'Alawî, Abdul Aziz, Louis Massignon, Marco Pallis e Frithjof Schuon. E é sobre alguns artigos contidos nesse livro que se pontuará o texto que segue.

Em uma carta que escreveu para Martin Lings, Merton confidenciou que o livro sobre o Shaikh Ahmad al-'Alawî foi de grande inspiração para ele e que considerava esse sufi como um homem perfeitamente correto em sua espiritualidade, um grande santo. Escreveu ainda no *The Hidden Ground of Love* que eles falavam a mesma língua e que, na verdade, tinha mais coisas em comum com ele do que com a maioria dos contemporâneos de seu país.

¹²⁶ LUCCHESI, Marco; TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. Op.cit., p.59.

Lamentou não poder estar mais perto do mundo muçulmano para ter maior contato com pessoas que pensam assim. E sobre o Shaikh ele afirmou:

Ontem à tarde terminei um notável livro – a biografia de Shaikh Ahmad al ‘Alawî, que morreu na Argélia em 1934. Uma das maiores figuras religiosas deste século, um exemplo perfeito da tradição Sufi em toda sua plenitude e energia. Esse é um livro que eu quero ler novamente. Os trechos de seus escritos são impressionantes e eu sei que ainda nem comecei a apreciar o seu conteúdo.¹²⁷

Na interpretação de Seyyed Hossein Nasr¹²⁸, o que atraiu Merton para o sufismo, principalmente durante a última parte de sua vida, foi o seu perfume espiritual, assim como quando alguém entra num jardim e é seduzido por uma flor em especial. Através de Marco Pallis, amigo de Merton e de Seyyed Hossein, criou-se um elo entre os dois místicos. Combinou-se então a ida de Merton à Pérsia para que ele pudesse observar de perto as diversas manifestações do Sufismo. Merton havia afirmado seu interesse em aprofundar seus estudos e também escrever sobre o tema, plano que não se concretizou devido à sua morte no Sudeste da Ásia.

Merton leu vários livros tradicionais sobre o Islã e o Sufismo, inclusive os de Frithjof Schuon, Titus Burckhardt e Martin Lings, através dos quais ele apreendeu o seu autêntico caráter. Seu conhecimento sobre o Sufismo foi genuíno e não derivado de pseudo escritos sufis, nem de análise seca e erudita. Merton viu no esoterismo islâmico uma tradição viva, onde estavam preservadas as técnicas de contemplação, meditação e concentração com a finalidade de conduzir ao conhecimento unitivo, denominado *alma’rifah*, para transcender o reino da multiplicidade. Ele fez leituras sobre esses métodos combinados que, com a orientação de um mestre sufi, levaria o discípulo a uma viagem de iniciação interior. Esta era a continuação das ordens contemplativas que haviam preservado seu método espiritual, com a presença de mestres que tornavam possível a prática de tais métodos.¹²⁹

Como bom escritor Merton se encantou pela riqueza de símbolos da poesia e da literatura sufi. Os grandes poetas da Pérsia, Turquia e da maioria dos povos de língua islâmica foram místicos sufis. Num caminho onde a alma do discípulo alça vôos de seu modesto reino

¹²⁷ MERTON, Thomas. Journals. vol.V. In: BAKER, Rob; HENRY, Gray. **Merton & Sufism**. The Untold Story, a complete compendium. Lousiville: Fons Vitae, 1999, The cover.

¹²⁸ Autor da obra “Three Muslim Sages and Ideals and Realities of Islam”, lida e apreciada por Merton e autor do prefácio da obra “Merton & Sufism . The Untold Story, a complete compendium”.

¹²⁹ MS, p.10.

para alcançar a morada celestial, o Sufismo combina a trajetória de ação, amor e conhecimento. Sedento também dessa busca do Amado, a senda sufi oferece os métodos ativos e passivos da vida mística harmonizados na realidade e que possibilitam transcender a existência individual. Merton sentiu-se em casa no mundo de Rûmi e Hâfiz, Ibn'Arabî e Ibn al-Fârid, Yûnus Emre ou Shah'Abd al-Latîf de Sindh.¹³⁰

Na interpretação do reconhecido pesquisador William C. Chittick, também escritor de várias obras sobre o Sufismo, Merton mudou bastante ao descobrir um universo espiritual paralelo ao seu nessa tradição islâmica. Nessa época seria difícil alguém tomar conhecimento de uma literatura que não tivesse sido indicada por um especialista. Os “dervishes rodopiantes”, hoje mais conhecidos na América do Norte, são considerados como uma manifestação exótica do Oriente, onde a maior parte das pessoas pensam que o Sufismo é um fenômeno passageiro da Nova Era. Há cerca de mil anos atrás, segundo Chittick, um professor sufi chamado Bûshanjî (d.959) já se queixava dos equívocos em relação ao assunto: “Hoje o Sufismo é um nome fora de uma realidade, mas que costumava ser uma realidade sem nome”.¹³¹ A distância entre os nossos tempos e os de Bûshanjî, quando diferentes fenômenos foram denominados “Sufismo”, é tão profunda que para Chittick seria muito difícil recuperar algo dos vestígios dessa “realidade” de que fala o mestre sufi.

No parecer de Burton B. Thurston, através das correspondências, revistas e palestras onde Merton falou sobre o Sufismo, observa-se que o monge chegou a uma profundidade no seu conhecimento sobre o assunto até o ponto onde um não muçulmano poderia alcançar. Nas reflexões de Merton sobre o Sufismo ele pesquisou os fundamentos do Islamismo e de sua natureza como religião profética – e vai ao encontro dos movimentos esotéricos e místicos dos sufis. Iniciava, assim, o desvelamento da relação histórica entre sufis e místicos cristãos.¹³²

3.2.1 Merton e Louis Massignon

De Ti e de mim eu me admirei,
Ó meta do meu desejo!
Aproximaste-me tanto de Ti
Que acreditei que Tu fosses meu eu.
Ao te encontrar tanto me ocultei,
que em Ti fizeste que eu me extinguisse.

¹³⁰ MS, p.11.

¹³¹ Idem, p.16.

¹³² Ibid., p.33-34.

Ó Tu, que és minha graça enquanto vivo
 e paz tranqüila quando estiver sepultado!
 Só em Ti reside o meu amor,
 porque Tu és meu temor e segurança.
 Oh! Nos jardins dos Teus significados
 está contida toda a minha arte,
 e se ainda desejo alguma coisa,
 és somente Tu todo o meu desejo!¹³³
 Al-Hallaj

Em 1968, quando em sua viagem à Ásia, Merton leu o estudo clássico do renomado professor Louis Massignon (1883-1962), do *Collège de France*, sobre o misticismo comparativo, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, sobre o qual ele fez algumas citações no seu *O Diário da Ásia*. Essa obra concentra o vocabulário técnico do misticismo islâmico no idioma árabe, onde o autor esclarece termos, compara-os aos usados pelos cristãos antigos e, por vezes, coloca-os lado a lado com expressões hindus e budistas para descrever fenômenos místicos similares.

Segundo Sidney H. Griffith¹³⁴, Merton ficou muito perturbado pela crítica islâmica do monasticismo expressado em parte na conhecida frase atribuída a Muhammad: “não existe monasticismo no Islã” (Ensaio, 145-53). Os primeiros místicos muçulmanos justificavam o seu comportamento sob a luz deste ditado e suas críticas ao misticismo cristão seriam o que Merton colocou como a substituição das “instituições humanas pela divina providência” (AJ, 263).¹³⁵ Os críticos muçulmanos abriam caminho para a apreciação mais profunda de verdades no centro do coração da própria resposta de Deus no Cristianismo. E dentro de tal questão Merton seguiu a orientação de Massignon que o despertou para o centro místico do ser humano chamado de “*le point vierge*”. Este termo muito importante na obra de Merton, na verdade foi escrito pela primeira vez pelo mártir e místico do Islã al-Husayn ibn Mansûr al-Hallâj (d.922) e redescoberto por Massignon em seus estudos.

Louis Massignon, no parecer de Sidney Griffith, foi pessoa muito respeitada nos meios intelectuais franceses e conheceu Merton nos anos 50, quando este publicou vários artigos no jornal parisiense, *Dieu Vivant*, a cujo editorial Massignon serviu por cinco dos dez anos de vida do jornal. Massignon permaneceu amigo dos contribuintes regulares da revista, sendo um deles Jacques Maritain, com quem Merton se encontrou pela primeira vez em 1939 e manteve correspondência com ele até que o filósofo o visitou em Gethsemani, em 1966. Foi Maritain

¹³³ TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto; BERKENBROCK, Volney (orgs.). Op.cit., p.22-23.

¹³⁴ Professor do Departamento de Línguas e Literatura Egípcia e Semítica da Universidade Católica da América em Washington, D.C., e secretário geral do departamento do Instituto Cristão Oriental de Pesquisa.

¹³⁵ MS, p.51.

que alertou para que Massignon visitasse Merton quando fizesse conferências nos Estados Unidos e no Canadá, fato que infelizmente não ocorreu, eles nunca se encontraram. Por outro lado, eles mantiveram intensa correspondência, numa média quase mensal, durante os anos 60. Como foi visto, os escritos de Massignon sobre o Islã exerceram uma considerável influência no pensamento de Merton.¹³⁶

O despertar de Merton para o Sufismo foi alimentado por uma série de contatos pessoais, entre os quais com Herbert Mason, um jovem escritor americano que em maio de 1958 enviou a Merton a separata do artigo escrito por Massignon “*Seven Sleepers of Ephesus*” e pelo qual Merton era fascinado. Mais tarde Mason entregou a Massignon a cópia do artigo de Merton sobre Boris Pasternak (setembro de 1959), que escreveu para lhe agradecer. Em carta de 18 de março de 1960, Merton expressou sua gratidão pelo livro de orações e exortações de Akhbar al-Hallaj, publicado por Massignon com uma tradução francesa.¹³⁷ Escreveu Merton:

Acho isso fantástico. Em muitos aspectos, os rudes paradoxos são marcantes da mesma forma como o Zen. Mas existe o fogo e o aprofundamento adicional de conhecimento do Deus único. Existe a inexorável força da santidade. O sentido do Sacro, que estabelece uma humildade: como em Isaias. Para ler Hallaj faz-se uma lamentação e bate-se no peito. Onde isso acaba, esse sentido do sagrado? O que aconteceu conosco? Quão verdadeiro é que na luz de tal sinceridade, nossas orações comuns e protestos de fé são atos de impiedade. (Testemunho para a Liberdade, 276).¹³⁸

Foi através de Massignon que Merton conheceu Abdul Aziz, estudante de Sufismo que vivia no Paquistão, e a partir daí, os dois trocaram uma correspondência muita rica em detalhe e substância. Em resposta à primeira carta de Aziz, escreveu Merton:

Como de um homem espiritual para outro (se é que posso falar assim, com toda humildade). Falo-vos do meu coração, da nossa obrigação de estudar a verdade em profunda oração e meditação e dar testemunho da luz que vem do Deus Todo Poderoso para este mundo de trevas onde Ele não é conhecido nem lembrado... Possa o seu trabalho sobre os místicos sufis

¹³⁶ Idem, p.52-53.

¹³⁷ TME, p.458-459.

¹³⁸ Idem, p.458.

tornar o Seu nome conhecido e lembrado e abrir os olhos dos homens à luz de Sua verdade (*Hidden Ground of Love*, p.45-46).¹³⁹

Merton sentiu profunda intimidade espiritual com o Sufismo, partilhando abertamente fé e prática religiosa com o jovem estudante. Escreveu para Aziz alguns meses depois:

Estou extremamente impressionado com a solidez e a certeza intelectual do Sufismo. Não há dúvidas de que aqui há realidade viva e convincente, profunda experiência mística do mistério de Deus nosso Criador, Quem nos guarda em todos os momentos com infinito amor e misericórdia. Estou arrebatado para as profundezas do meu coração pela intensidade da piedade muçulmana em direção aos Seus Nomes e a reverência com que Ele é invocado como o ‘Compassivo e Misericordioso’ (*Hidden Ground of Love*, p.48).¹⁴⁰

Além de Massignon e Aziz, Merton leu diversos autores acadêmicos que escreveram sobre o Islã e o Sufismo, como Arberry, Arasteh, Burckardt, Corbin, Foucauld, Iqbal, Lings, Nasr, Nwyia, e Schuon. Ele aprofundou o estudo de místicos e santos sufis, leu clássicos da filosofia islâmica e do pensamento sufi como Ibn Abbad, al-Hallâj, Rûmî, Imâm-Riza, al-Gahazâlî, Avicenna, Ibn Arabî, al-‘Alawî, al-Junayd, al-Hujwârî, e Averroes. Merton também escreveu poesias inspiradas pelos temas islâmicos e sufis: “*The Moslems’ Angel of Death*” (Algeria 1961), “*The Night of Destiny*”, “*Song for the Death of Averrões*”, “*Lubnan*”, “*Tomb Cover Imam Riza*”, “*Readings from Ibn Abbad*”. Merton também realizou diversas conferências e cursos sobre o Sufismo para seus noviços em Gethsemani.

3.2.2 O Sufismo em Gethsemani

Para o servo de Deus
 Consolação é o lugar de perigo
 Onde ele pode desiludido
 (Aceitando somente o que ele vê, vivencia ou sabe)
 Mas desolação é o seu lar:
 Porque na desolação ele cresce em Deus

¹³⁹ TME, p.459. “O espaço oculto do amor” são as cartas de Merton sobre a experiência religiosa e as preocupações sociais.

¹⁴⁰ Idem, p.idem.

E inteiramente levado para dentro de Deus,
 Nas Trevas, no vazio,
 Na perda, na morte de si mesmo
 Então ele mesmo é somente cinzas. Não apenas
 cinzas.¹⁴¹

Thomas Merton

Um momento marcante na vida de Merton aconteceu em outubro de 1966, quando ele recebeu em Gethsemani a “importante visita” do mestre sufi, da Argélia, Sidi Abdeslam, descrito em seu diário como sendo “um verdadeiro homem de Deus”. Merton escreveu ainda sobre esse encontro:

Uma verdadeira experiência de Sufismo. Eu agora vejo exatamente o que isso significa. Próximo ao espírito monástico. Muito perto de fato na simplicidade, espontaneidade, alegria, verdade [...] Acima de tudo, a importância de conhecer e seguir a voz do próprio coração, a próprio segredo: Deus em nós (*Learning to love*, p.153).¹⁴²

Thomas Merton fez várias conferências sobre o Sufismo para os noviços no fim dos anos 60, as quais foram gravadas e disponibilizadas para todos os monges da comunidade. Essas conferências revelavam que o que mais o tocou nesta tradição foi a centralidade da consciência da unificação com Deus. O ser humano é chamado para a união com Deus, o monge é chamado para abrir-se para a vida mística e não apenas levar uma vida ascética. Em uma dessas conferências Merton disse:

A coisa básica no Sufismo então é... o despertar para a total consciência e para o real sentido profundo da Realidade de Deus. Não... o sentido de Deus como objeto, não o sentido de Deus como coisa... não que nós vemos Deus ali ou lá fora ou lá em cima... e é até mesmo uma grande extensão além desta dicotomia eu/tu porque eu diria que uma das coisas características que afeta a consciência mística de Deus é que é de alguma forma subjetiva. Isto quer dizer que é uma consciência de Deus como Sujeito, uma consciência de que Deus está dentro de minha própria subjetividade, que Ele é a raiz de minha própria personalidade; dessa forma eu não O vejo como alguém inteiramente diferente – ainda que Ele seja Totalmente Outro. Os sufistas aproximam isso... ao conversar sobre a consciência de que alguém está totalmente penetrado pelo conhecimento de Deus sobre nós... um sentido

¹⁴¹ MS, p.290.

¹⁴² TME, p.459.

não somente de que Deus está ouvindo quando rezamos, mas que nós somos conhecidos e vistos por Ele.¹⁴³

Nas suas leituras sobre a sabedoria sufi Merton recebeu esses conhecimentos não só intelectualmente, mas ele assimilou-os com todo o seu coração e na sua experiência de monge cristão. Merton buscou nesses mestres enriquecer seus conhecimentos e seu próprio entendimento da vida contemplativa, que ele dividiu com os noviços. Os temas que permeavam suas palestras eram da maior importância para as pessoas comprometidas com a vida interior: União com Deus, os nomes de Deus, a misericórdia de Deus, Misericórdia, a dissolução ou extinção do eu, paz. Essas conferências continuaram mesmo quando, em 1968, Merton viajou para Redwoods, na Califórnia, e para o Alaska, onde falou para religiosas.

Ainda em sua viagem à Ásia, Merton fez várias referências ao Sufismo, especificadas em seu *O Diário da Ásia*.¹⁴⁴ Em sua passagem por Nova Deli, em 30 de outubro de 1968, ele teve um encontro com o Dr. Syed Vahiduddin, muçulmano, chefe do Departamento de Filosofia da Universidade de Nova Deli, e um dos oradores da Conferência do Templo da Compreensão, em Calcutá. Em conversa informal, Vahiduddin contou-lhe anedotas sobre os sufis e reclamou da dificuldade em encontrar verdadeiros mestres. Elogiou ainda um clássico sufi que dizia: “Não é orgulho eu dizer que sou Deus, é perfeita modéstia”.¹⁴⁵ Segundo Merton, a tradição sufi era bem forte em Nova Deli, na Índia, pois a cidade foi capital do Império Mongol, no século XII, em cuja região existiam muitos muçulmanos.

Conhecendo melhor o Sufismo tornava-se perfeitamente compreensível o interesse de Merton pela sabedoria dos seus mestres. Para um monge que seguia os caminhos do coração e se encantava com a beleza do Deus único presente na natureza, na diversidade das formas, seria muito natural a proximidade e a cortesia com essa tradição aparentemente tão distinta. A sua sensibilidade de místico permitiu que ele visse mais além e sentisse o seu perfume. Esse amor pelo Sufismo estava brotando. Merton tinha planos de se aprofundar, de conviver com os sufis e escrever sobre eles, mas tudo foi bruscamente interrompido com a sua morte.

¹⁴³ DIEKER, Bernadette. Merton's Sufi Lectures to Cistercian Novices: 1966-68. In : BAKER, Rob; HENRY, Gray. **Merton & Sufism. The Untold Story a Complete Compendium**. Lousiville: Fons Vitae, 1999, p.160.

¹⁴⁴ TME, p.460.

¹⁴⁵ DA, p.45.

3.3 Reflexões sobre o Taoísmo e o Zen Budismo

3.3.1 Merton e o Taoísmo

A grande sabedoria vê tudo num só.
A pequena sabedoria multiplica-se entre muitas partes...¹⁴⁶

Chuang Tzu

Silent Lamp! Silent Lamp!
I only see its radiance,
But hear not its voice!
Spring beyond the world!¹⁴⁷

John C. H. Wu

O Taoísmo, uma das maiores tradições religiosas da China, pode ser observado sob dois ângulos: um é o aspecto de seus cultos e ritos, práticas religiosas ligadas à tradição popular e o outro é o Taoísmo como forma de pensamento filosófico, criado e elaborado pelos dois grandes mestres Lao Tsé e Chuang Tzu. Foi através deste que Merton aprofundou seus conhecimentos. Há controvérsias sobre qual desses ângulos deu origem ao outro, ou se nasceram ao mesmo tempo. Thomas Merton, após cinco anos de estudos sobre os textos de Chuang Tzu, afirmou:

Devemos também considerar Chuang em relação aos fatos que o sucederam, pois seria um grave erro confundir o Taoísmo de Chuang Tzu com aquele amálgama populista, degenerado de superstições e panacéias, em que o Taoísmo veio a se constituir mais tarde.¹⁴⁸

O período clássico da filosofia chinesa ocorreu de 550 a 250 a.C. e prolongou-se até o século III a.C. Chuang Tzu foi considerado o maior representante do Taoísmo da China, e teria vivido no século VI a.C. Chamado de pai do Taoísmo, o místico Lao Tsé (que significa

¹⁴⁶ MERTON, Thomas. **A via de Chuang Tzu**. 7ed. Petrópolis: Vozes, 1994, p.54.

¹⁴⁷ SL. Poema que John C. H. Wu fez em homenagem a Thomas Merton: “Lampião Silencioso! Lampião Silencioso! Eu somente vejo os seus raios, mas não ouço sua voz! Salta além do mundo!”.

¹⁴⁸ MERTON, Thomas. **A via de Chuang Tzu**. Op.cit., p.19-20.

“velho mestre”)¹⁴⁹, foi figura lendária que teria sido contemporâneo de Confúcio (na China), de Gautama (o Buda, na Índia), de Pitágoras (na Grécia) e dos profetas israelitas do exílio, como Jeremias, Ezequiel e Isaías, do Deuteronômio. Lao Tsé escreveu, entre o século VI e III a.C, o livro *Tao Teh Ching*¹⁵⁰, embora existam partes acrescentadas mais tarde. O mestre teria divergido de Confúcio, originando uma nova linha de pensamento.

O livro atribuído a Chuang Tzu é uma obra dividida em três partes e 33 capítulos, mas é pouco provável que tenha sido escrito por uma só pessoa. Ele foi um homem letrado, pobre, não conformista e pouco inclinado a ser um conselheiro dos poderosos, foi um contestador da ordem vigente.¹⁵¹ Essa obra foi escrita de maneira jovial, graciosa e cheia de chistes: seus pensamentos filosóficos exerceram forte influência no Budismo Indiano Mahayana, transformando-se na China e no Japão numa doutrina nova, denominada Zen. Para Merton: “O Taoísmo, que ainda é conhecido por este nome, está na verdade, muito mais afastado do Taoísmo original de Lao Tse que do Budismo Zen, que mantém intacto o pensamento vivo de *Tao Teh Ching*”.¹⁵²

O Zen, opinião dividida com Suzuki e Jonh Wu, seria o verdadeiro herdeiro da tradição de Lao Tsé e Chuang Tzu, muito mais do que “a mixórdia de ritos quase mágicos, folclore e superstição” que se encontra no Taoísmo popular.¹⁵³

Em 1965, Merton publicou com a ajuda de seu amigo chinês, John C. H. Wu¹⁵⁴, seu livro sobre o Taoísmo *A via de Chuang Tzu*. Trata-se de uma coletânea dos poemas de Chuang Tzu e dos discípulos desse Mestre que viveu na Ásia há quase 2500 anos atrás. Como ele próprio afirmava, são “leituras interpretativas, livres, de trechos característicos que mais me atraíram [...] comparação das quatro melhores traduções para as línguas ocidentais; duas para o inglês, uma para o francês e outra para o alemão”.¹⁵⁵ Merton foi profundamente atraído pelo

¹⁴⁹ MMZ, p.72. O ideograma que representa Tsé, no Lao Tse (Mestre Lao) significa duas coisas: “mestre” e “criança”. O mestre é um descendente dos antigos Pais e que leva consigo a própria tradição e a transmite a gerações futuras. Um mestre é uma criança que sabe como extrair silenciosamente o conhecimento secreto da própria “mãe”, o Tao.

¹⁵⁰ MMZ, p.73. A tradução literal é “O Livro do Caminho e seu (oculto) Poder”.

¹⁵¹ DELUMEAU, Jean. (org). **As grandes religiões do mundo**. Barcelona: Editorial Presença, 1997, p.516. (Coleção Biblioteca do Século).

¹⁵² MMZ, p.46.

¹⁵³ MERTON, Thomas. **Mystics and Zen Masters**, p.46. In: TME, p.463.

¹⁵⁴ TME, p.545. O Sr. Jonh Wu nasceu na China em 1899, foi escritor em jurisprudência literatura e filosofia, expert e diplomata, serviu por 13 anos como membro de Legislatura Nacional da República da China e por três anos como embaixador da China no Vaticano. Lecionou na Universidade de Seton Hall in South Orange, New Jersey. Entre seus livros estão *Além do Oriente e Ocidente* e sua autobiografia *A Era Dourada do Zen*, na qual Merton escreveu a introdução.

¹⁵⁵ VCT, p.11.

Taoísmo e grande admirador de Chuang Tzu, que considerava ter um pensamento filosófico original, simples e que vai “diretamente ao âmago das coisas”.¹⁵⁶

Merton citou Santo Agostinho ao falar que a religião cristã nunca deixou de existir desde os primórdios da raça humana, “até que Cristo se fez Carne” (De Vera Religione, 10), mas que seria exagerado pensar em Chuang Tzu como um “cristão”. Todavia, sempre com o coração no Cristianismo, Merton comentou a semelhança dos clássicos taoístas com o Eclesiastes da Bíblia: “ao mesmo tempo existe muita coisa nos ensinamentos dos Evangelhos sobre a simplicidade, o espírito de infância e a humildade, que corresponde aos mais profundos anseios do livro de Chuang Tzu e do Tao Teh Ching”.¹⁵⁷ Tanto para o mestre chinês como para o evangelho precisamos perder a vida para encontrar a salvação:

A ‘via’ de Chuang Tzu é misteriosa, porque é tão simples que pode existir sem ser uma via de espécie alguma. Mas o que não é uma ‘fuga’. Chuang Tzu certamente haveria de concordar com João da Cruz, que só podemos penetrar nesta espécie de via quando abandonamos todos os caminhos e, de certo modo, procuramos perder a nós mesmos.¹⁵⁸

Como Merton apontou, a palavra *Tao* quer dizer caminho, senda, via. É um termo que possui um amplo significado para o pensamento chinês, sendo um dos conceitos que mais influenciaram a filosofia chinesa, mas não é próprio apenas do Taoísmo, pertencendo também ao Confucionismo. Surgiu num contexto de um caos moral e político em que vivia a China e o *Tao* seria o caminho para se reverter essa situação e restabelecer a ordem. Todavia existe uma distinção entre o “caminho” do Confucionismo e o do Taoísmo.

O “caminho” do Confucionismo direciona-se para “Tao Ético”, que é o caminho do homem relacionado a uma realização visível ao sucesso mensurável. O Tao do Taoísmo é o inescrutável caminho de Deus, não é simplesmente um conjunto de regras para um comportamento virtuoso apropriado. O Grande Tao significa viver em harmonia com a ordem inescrutável do cosmos. O Eterno Tao, “a fonte sem nome e desconhecida de todo ser”.¹⁵⁹ Porém, tanto o Confucionismo como o Taoísmo são profundamente tradicionais, voltados para comunidades primitivas e pequenas, integradas com seu meio ambiente natural e formada de pessoas que não competem entre si. Segundo Merton, “a sociedade ideal de Lao Tsé era a

¹⁵⁶ Idem, p.14.

¹⁵⁷ VCT, p.15.

¹⁵⁸ Idem., p.16.

¹⁵⁹ MERTON, Thomas. **Way of Chuang Tzu**, p.20. In: TME, p.462.

pequena e primitiva comunidade constituída apenas por meia dúzia de aldeias habitadas por indivíduos simples, desprovidos de egoísmo e em completa harmonia com o oculto e inefável Tao”.¹⁶⁰

Para Lao Tsé o verdadeiro “Homem do Tao” rejeitava toda a auto-afirmação e auto-engrandecimento e se satisfazia em viver na obscuridade e solidão. O fundamento para uma vida Taoística autêntica é o “*Wu-wei*”, falsamente traduzido como “não-ação”, foi interpretado por Merton como “não-ativismo”, que seria o contrário do quietismo.¹⁶¹ Segundo a tradução do seu amigo e mentor Jonh Wu, seria “não-atividade” ou inação. Na realidade “*Wu wei*” não é inércia, passividade ou quietude, mas sim a renúncia de “esforço consciente”¹⁶², em favor da ação espontânea em harmonia com o “Eterno Tao”, uma ação fluindo de uma humildade cósmica, que transcende a divisão entre contemplação e atividade e que está alinhada ao “dinamismo do todo”¹⁶³.

Para Merton o Taoísmo rejeitava uma perspectiva inadequada do mundo que leva o ser humano à desilusão e à alienação, à busca do bem fora de nós mesmos. “Chuang Tzu se identifica com o paradoxo de Lao Tsé: ‘Quando todo o mundo reconhece o bem, enquanto bem, ele se torna o mal’, porque se torna algo que não se tem, e que temos sempre de procurar, até que, na verdade, ele se torna inacessível”.¹⁶⁴

Isso quer dizer que o “bem” não deveria ser buscado por meio de técnicas virtuosas especiais, como pregava Confúcio, pois isso o torna menos real e inacessível. O *Tao* parte do princípio de que o “bem” é natural e inerente ao ser humano e não devemos tentar cultivar este bem de uma maneira consciente, mas “na humildade de uma vida simples, corriqueira, sendo que esta via é, de certo modo, análoga (pelo menos psicologicamente) à ‘vida de fé’ cristã. É mais uma questão de *acreditar* no bem do que de contemplá-lo como fruto do nosso esforço pessoal.”¹⁶⁵ Bem além do virtuosismo, essa seria a autêntica virtude, que segue o caminho da espontaneidade máxima:

A grande virtude não é virtude
Portanto, possui virtude.
A pequena virtude jamais se liberta da virtuosidade,
Portanto, não possui virtude.¹⁶⁶

¹⁶⁰ MMZ, p.48.

¹⁶¹ Idem, p.55.

¹⁶² VCT, p.33.

¹⁶³ MERTON, Thomas. **Way of Chuang Tzu**, p.26-28. In: TME, p.463.

¹⁶⁴ VCT, p.31.

¹⁶⁵ Idem, p.32-33.

¹⁶⁶ MMZ, p.75.

Merton observou que o Taoísmo tinha muitas analogias com o Cristianismo, com paralelos da liberdade espiritual de São Paulo e com o reino cósmico de Francisco de Assis.¹⁶⁷ Ele aprovou a tradução chinesa de Jonh Wu, de “Logos” como “Tao” na abertura do versículo do Evangelho de São João¹⁶⁸, encontrou paralelos entre o Tao Teh Ching e o ponto de misericórdia e humildade nos evangelhos e disse: “a força do sábio é então a super-força que tem sido revelada nos Evangelhos como Amor Puro” e aquela “sapiência dos padrões ocultos da vida... no Taoísmo pré-ocultados na realização do Evangelho de Cristo.”¹⁶⁹

Considerando o taoísmo clássico no contexto das Escrituras Cristãs, Merton resumiu seu entendimento do Taoísmo como “uma completa consciência das dimensões transcendentais da vida diária e suas diversas variáveis”.¹⁷⁰ Ele escreveu para Jonh Wu dizendo que:

A sabedoria de Chuang Tzu demanda a Ressurreição, porque a Ressurreição vai além de todas as modalidades e teorias morais, é uma vida totalmente nova no Espírito.¹⁷¹ E afirma a importância de tal percepção como “absolutamente necessária para nós não somente para progredir, mas até mesmo para sobreviver.”¹⁷²

3.3.2 Merton, Suzuki e o Zen Budismo

As sombras dos bambus estão varrendo os degraus
sem levantar poeira...

Sentença zen

A presente reflexão pretende traçar alguns aspectos referentes ao possível diálogo existente entre a mística cristã e a mística Zen budista sob o olhar de Thomas Merton e Daisetz Teitaro Suzuki¹⁷³. Na visão de Merton a concepção budista se focalizava mais na experiência espiritual concreta do que em explicações racionais. O monge refutou os

¹⁶⁷ MERTON, Thomas. **Way of Chuang Tzu**, p.25-27. In: TME, p.463.

¹⁶⁸ MERTON, Thomas. **Mystics and Zen Masters**, p.72. In: TME, p.463.

¹⁶⁹ Idem, p.76-70. In: TME, p.464.

¹⁷⁰ MERTON, Thomas. **Opening the Bible**, p.51. In: TME, p.464.

¹⁷¹ MERTON, Thomas. **Hidden Ground of Love**, p.614. In: TME, p.464.

¹⁷² MERTON, Thomas. **Mystics and Zen Masters**, p.70. In: TME, p.464.

¹⁷³ ARAÚJO, Luiz Gonzaga Sampaio de. Op.cit.

estereótipos construídos no Ocidente em torno do Budismo como sendo um modo de pensar quietista, ateu e de negação do mundo.

Thomas Merton, em seus estudos sobre as diversas religiões orientais, enfrentou vários desafios e riscos. Mergulhou no terreno altamente desafiante do diálogo inter-religioso pelo viés da experiência, onde qualquer comparação entre uma religião e outra parece, a princípio impossível, especificamente nos casos do Zen Budismo e do Cristianismo, abordados neste tópico. Como o próprio Merton elucidou, não é possível compreender totalmente o Zen¹⁷⁴ nos parâmetros de uma reflexão teológica ou filosófica ocidental. Embora existam algumas analogias no campo da mística, não se pode afirmar que a experiência religiosa de um cristão, de um sufi ou de um mestre Zen é igual, até mesmo semelhante. Mesmo assim Merton arriscou-se não só a compreender essas tradições religiosas, mas também a buscar a experiência pura e direta dos místicos. Ele procurou a vivência do Zen Budismo, não se contentando apenas com o conhecimento puramente racional e intelectual.

É difícil imaginar como uma prática espiritual, onde seus mestres afirmam que “Se encontras o Buda, mata-o!”, possa ser compatível com o pensamento do místico cristão onde se prega a necessidade de Jesus Cristo como um símbolo fundamental na contemplação cristã. Sob o prisma de Merton, o Cristianismo tem por base a revelação do próprio Deus no mistério de Cristo, revelação essa que é comunicada em palavras e pronunciamentos, fazendo às vezes com que se esqueça que “o cerne do catolicismo é também uma experiência vivencial de unidade em Cristo, que transcende em muito todas as formulações conceituais”.¹⁷⁵ No Cristianismo a prioridade encontra-se na doutrina objetiva e na revelação sobrenatural, enquanto no Zen a experiência é sempre mais importante e deve penetrar no fundamento ontológico do ser, experiência essa que deve ser comunicada entre discípulo e mestre, e não através da “palavra do Senhor”, como acontece no Cristianismo. O mestre Zen não tem a pretensão de ensinar, mas de despertar a consciência adormecida do discípulo.

Para Merton, o Ocidente vivia uma tradição de egoísmo e utilitarismo excessivo, onde tudo tem sempre de ter algum significado, onde somos obrigados a não parar nunca e a ter sempre mais: “A coisa alguma é permitido simplesmente ser, e significar o que é em si mesmo; tudo tem de, misteriosamente, significar outra coisa. O Zen tem a especial finalidade de causar frustração à mente que pensa em tais termos”.¹⁷⁶ O Mestre Zen atua frustrando o discípulo, revelando-lhe a sua incapacidade de alcançar o seu objetivo através de sua vontade

¹⁷⁴ DA, p.342. O nome é a forma japonesa do original chinês *Ch'an*, derivado do sânscrito *Dhyana* (concentração contemplativa).

¹⁷⁵ MERTON, Thomas. **Zen e as aves de rapina**. São Paulo: Cultrix, 1997, p.64.

¹⁷⁶ ZAR, p.74.

e raciocínio, fazendo com que este compreenda que possui uma visão ilusória de suas capacidades.

Fazendo uma analogia entre a Cruz no Cristianismo e o “Sermão do Fogo” de Buda, Merton aproximou as duas religiões pela utilização da vivência pessoal do cotidiano da existência humana como substância para a mudança da consciência. Como se vê, os “fatos” não são puramente objetivos, mas envolvem a experiência pessoal. Segundo Merton, tanto o Cristianismo como o Budismo se afinavam na reflexão sobre o sofrimento, o que consideram não como um problema vindo de fora, mas como fazendo parte de nossa “identidade-ego” e de nossa existência empírica “e a única coisa que podemos fazer em relação a isso é mergulhar de cheio em plena contradição e confusão, de maneira a ser transformado pelo que o Zen denomina ‘a Grande Morte’ e o Cristianismo declara ser ‘morte e ressurreição em Cristo’”.¹⁷⁷

Merton foi um poeta e a sua escrita reflete as pinceladas de um pintor como se observa neste *haikai* digno de um mestre Zen: “Tarde tranqüila. Colinas azuladas. Lírios balançam ao vento. Este dia jamais voltará”.¹⁷⁸ Ele encantou-se pelo Zen, onde brilha a natureza, a autenticidade, a humildade, enfim, a vida como fonte inesgotável de sabedoria e poesia, como neste poema:

A lua do espírito é solitária e perfeita:
A luz absorve as dez mil coisas.
Não é que a luz ilumine os objetos,
Não há objetos em existência.
Tanto a luz como os objetos se foram,
E o que resta?¹⁷⁹

Este texto se propõe a uma breve leitura de algumas das obras de Merton, especificamente de *Zen e as aves de rapina* e *Místicos e mestres Zen*, onde ele analisou o Zen Budismo e suas possíveis relações com o catolicismo. Em seus ensaios sobre o Zen Budismo, Merton tentou explicá-lo à luz da experiência ontológica de uma percepção indizível e inexprimível e não por pressupostos teóricos. O autor colocou no prefácio de *Místicos e Mestres Zen* que, apesar das grandes diferenças entre as diversas tradições religiosas, existe

¹⁷⁷ Idem, p.75.

¹⁷⁸ Ibid., p.17.

¹⁷⁹ SUZUKI, Daisetz T. **Mística: Cristã e Budista**. Belo Horizonte: Itatiaia. 1976, p.41.

algo em comum entre o monge cristão e o adepto do Zen, princípios básicos esses que serão analisados a seguir.

Para Merton um dos mais importantes especialistas em Zen Budismo foi o padre jesuíta Heinrich Dumoulin, que viveu durante muitos anos no Japão, publicou vários artigos sobre o Zen Budismo e escreveu a mais completa história a respeito do Zen.¹⁸⁰ Reconhecida autoridade ocidental sobre o Zen Budismo, o teólogo cristão, tal como outros jesuítas que tiveram contato com os “*bonzos*”¹⁸¹, ficou encantado “com a sutileza, o refinamento, a perfeita distinção reinantes nos templos Zen muito mais do que em qualquer outra parte”.¹⁸² O padre Dumoulin revelou as origens, o desenvolvimento e a localização de suas diversas escolas, com objetividade, sem contudo procurar explicar e analisar o Zen. Considerado uma das maiores autoridades em Budismo, o Dr. Daisetz Teitaro Suzuki (1870-1966), autor da famosa série de Ensaio sobre o Zen Budismo foi professor de Filosofia Budista na Universidade de Otani, Kyoto, escreveu também diversas obras sobre o budismo em inglês e japonês. Merton manteve com Suzuki intensa relação dialogal.

3.3.3 *Sunyata – a vacuidade Absoluta*

O luar entranha-se nas profundezas do lago sem
deixar marcas nas águas...
Sentença zen

Segundo Merton, o Zen Budismo foi resultado da combinação do Budismo Mahayana com o Taoísmo chinês, levado para o Japão e lá aperfeiçoado. Conhecido como o primeiro na linha dos patriarcas Zen, Bodhiharma (século VI d.C.), veio da Índia convidado pelo Imperador Wu, da dinastia Liang na China.¹⁸³ Segundo Suzuki, grande estudioso e amigo de Merton, existiam vários episódios difundidos entre os seguidores do Zen que podiam não ter significado histórico, mas mereciam especial atenção, pois foram retirados do manual Zen chinês Hekigan-shu ou Hekigan-roku, que significa “Coletânea do Rochedo Azul” ou

¹⁸⁰ DUMOULIN, Heinrich. **A History of Zen Buddhism**. New York: Pantheon Books, 1963.

¹⁸¹ Monges budistas.

¹⁸² MMZ, p.7.

¹⁸³ Idem, p.13.

“Crônicas do Rochedo Azul”. Numa dessas crônicas, conta-se que o Imperador Wu, budista e grande estudioso dos Sutas Mahayana, indagou ao patriarca Bodhidharma:

Os Sutas referem-se muito a mais alta e mais santa verdade, mas o que é ela, meu reverendo mestre?

Uma vasta vacuidade, sem nela haver santidade – respondeu Bodhidharma.

O imperador: - Quem és tu, então, que estás diante de mim, se nada há de santo, nada há de alto na vasta vacuidade da verdade suprema?

Bodhidharma: - Não sei Majestade.

O Imperador não compreendeu o sentido dessa resposta, e Bodhidharma deixou-o e se retirou para o Norte.¹⁸⁴

Segundo Suzuki, os mestres do Zen são “conhecedores que desconhecem ou desconhecedores que conhecem. Assim, seu ‘Não sei’ não significa realmente ‘Não sei’”.¹⁸⁵ O que é então essa “vasta vacuidade” (*sunyata*)¹⁸⁶ que Bodhidharma propõe elucidar? Este é um conceito bastante complexo e, muitas vezes mal interpretado, principalmente pelo mundo ocidental que, na maioria das vezes, segundo Merton, utiliza conceitos metafísicos para explicar os termos budistas religiosos ou espirituais, expressões de experiência espiritual concreta e não de especulação abstrata.¹⁸⁷ Para Suzuki, essa “Vacuidade” era uma espécie de não conhecimento transcendental, divino e sobrenatural que o mestre queria transmitir para o imperador e que “somente poderemos apreendê-lo pulando ou mergulhando no vale silencioso da Vacuidade Absoluta. Não há continuidade entre isso e o conhecimento que altamente prezamos no reino da relatividade onde se movem nossos sentidos e nosso intelecto”.¹⁸⁸

O Dr. Suzuki comentou vários aspectos referentes ao significado da “Vacuidade”. Citou que “A Relatividade é um aspecto da Realidade e não a própria Realidade. A relatividade é possível algures entre duas ou mais coisas, pois esse é o caminho que relaciona uma coisa à outra”.¹⁸⁹ A vacuidade seria então, para os budistas, o campo de operações onde gravitam o movimento e a relatividade. O *sunyata* budista não significa ausência, nem extinção e tampouco lacuna, nem está no plano da relatividade. Para Suzuki:

¹⁸⁴ SUZUKI, Daisetz T. Op.cit., p.35.

¹⁸⁵ Idem, p.34.

¹⁸⁶ DA, p.329. *Sunyata* em sânscrito significa “vazio, o vácuo”. Conceito básico em certas escolas budistas, especialmente Madhyamika e Zen. O termo remonta ao sunyata de Nagarjuna, o “Silêncio do Meio Caminho”, e continua a evoluir em profundidade e complexidade, para atingir sua maturidade nas doutrinas do *sunya* da escola Madhyamika. S.B. Dasgupta no *Introduction to Tantric Buddhism*, p. 9, define *sunyata* como “iluminação da natureza da inessencialidade”.

¹⁸⁷ MMZ, p.15.

¹⁸⁸ SUZUKI, Daisetz T. Op.cit., p.36.

¹⁸⁹ Idem, p.34.

É a Vacuidade Absoluta, que transcende todas as formas de relação mútua, de sujeito e objeto, de nascimento e de morte, de Deus e o mundo, de alguma coisa e nada, de sim e não, de afirmação e negação. Na vacuidade budista não existe tempo, nem espaço, nem “tornar-se”, nem “não ser”. Ela é o que faz todas essas coisas possíveis; é o zero pleno de infinitas possibilidades, é o vácuo de conteúdo inesgotável.¹⁹⁰

Esta é uma filosofia da auto-identidade, que é distinta da simples identidade. Nesta temos dois objetos para identificação e na auto-identidade existe apenas um objeto ou sujeito que se identifica consigo mesmo, deixando de ser o que se encontra fora do objeto para se transformar no próprio objeto. Segundo Suzuki é como acontece na arte quando o pintor torna-se seu próprio quadro e “o espírito vê a si mesmo como refletido em si mesmo”.¹⁹¹ A auto-identidade gera movimento, é a lógica da experiência pura ou da “Vacuidade”, denominada pelos budistas de identidade.¹⁹²

O mestre vindo da Índia transmitiu “diretamente” a experiência da iluminação de Buda sem qualquer conhecimento escrito ou verbal, mas o Zen é anterior a ele. A seguinte estrofe de quatro versos (*gatha*) contém um sumário da doutrina zen:

Uma tradição especial à parte das escrituras (i.e., *sutras*),
Independência de palavras e letras,
Visando diretamente a alma humana,
Observando a natureza interna individual e a conquista do Budado.¹⁹³

Esta estrofe, atribuída ao Bodhidharma, foi na verdade composta muito tempo depois, na Dinastia T’ang, quando o Zen atingiu seu auge na China. Observa-se a partir dessa estrofe que o Zen é uma experiência e não uma prática baseada no conhecimento intelectual como meio de alcançar a iluminação. Segundo a interpretação de Merton, no Zen não existe oposição entre corpo e alma, espírito e matéria. Em outros textos do Bodhidharma a palavra alma estaria sendo usada como “mente” (*h’sin*). Esta “mente” ultrapassa o conceito psicológico de mente e não é tampouco “uma forma do corpo”, mas é um princípio do “ser”. Segundo Suzuki a “mente” para o Zen não é uma faculdade intelectual, mas sim “uma

¹⁹⁰ Ibid., p.39.

¹⁹¹ Ibid., p.43.

¹⁹² Ibid., p.41.

¹⁹³ MMZ, p.13.

realidade última consciente de si mesma e não a sede de nossa consciência empírica”¹⁹⁴ e que, no Novo Testamento, corresponderia ao “espírito” ou “pneuma”(São Paulo).

3.3.4 A visão interna Zen

Qual era a tua face antes dos teus pais nascerem?¹⁹⁵
Sentença Zen

Apesar do Budismo não aceitar a “ordem sobrenatural”, Merton comparou a realização da “mente búdica” ou do “Budado” com as expressões cristãs “tendo a mente em Cristo” (I Cor. 2:16) e sendo “uno em Espírito com o Cristo”, “Aquele que está unido ao Senhor é o Espírito” (I Cor. 6:17). Segundo Merton, a visão interna Zen, para Bodhidharma, se colocava como uma percepção direta da “mente” ou da “face original” do indivíduo:

E essa percepção direta implica na rejeição de todos os meios ou métodos conceituais para que o homem possa chegar a compreender que ‘não possui mente’ (*wu h’sin*): de fato, por estar ‘sendo’ e não ‘possuindo’ a mente. A iluminação é uma visão interna de estar sendo em toda sua plena realidade existencial e atual [...]. A visão interna Zen é a percepção da absoluta realidade espiritual e, portanto, a compreensão da vacuidade de todas as realidades, limitadas ou particularizadas. Por isso é incorreto afirmar que a visão Zen é a realização da nossa própria natureza espiritual individual...¹⁹⁶

Merton comentou ainda, que o Budismo foi mal interpretado por causa da sua incapacidade em distinguir entre o “ego empírico” e a “pessoa”. A visão interna Zen corresponderia a uma libertação do ego individual e uma revelação da “verdadeira face” na “mente”, que está em tudo e acima de tudo. Essa visão era a auto-percepção do ego em nós, segundo Merton:

¹⁹⁴ SUZUKI, Daisetz T. **Essays in Zen Buddhism**. Londres: Série III, Londres, 1958, p.23.

¹⁹⁵ SUZUKI, Daisetz. T. **Mística: Cristã e Budista**. Op.cit., p.31. Frase atribuída a Hui-Neng, o sexto patriarca do Zen Budismo na China, morto em 713.

¹⁹⁶ MMZ, p.15.

Não é uma submersão panteísta ou uma perda do ego na ‘natureza’ ou ‘o Um’ (...) é o reconhecimento de que todo mundo tem consciência de si mesmo em mim e de que ‘eu’ já não sou mais meu ego individual e limitado, menos ainda uma alma sem corpo, mas que minha ‘identidade’ deve ser procurada não nessa separação de tudo que é sim, mas na unidade (na verdade, ‘convergência?’) com tudo que é.¹⁹⁷

Esse processo interno corresponderia à afirmação mais elevada da verdadeira identidade no Um e com o Um que se manifesta no paradoxo Zen.

Para melhor compreensão do Zen chinês, é importante elucidar os fatos que originaram a escolha do “Sexto Patriarca”, Hui Neng, quando houve a cisão entre as escolas do Norte e do Sul, no século VII. Hung Jen, o quinto patriarca, pediu aos monges que compusessem um verso onde colocassem sua visão interna Zen, para que fosse escolhido seu sucessor. O primeiro dos discípulos do patriarca, Shen Hsiu, compôs o seguinte verso:

O corpo é a árvore Bodhi
(sob a qual Buda atingiu sua iluminação).
A mente é como um espelho polido.
Deves ter o cuidado de limpá-lo constantemente,
Não permitas que um único grão de pó possa manchá-lo.¹⁹⁸

Na interpretação de Merton este verso estava muito próximo do neoplatonismo, sugerindo, talvez por um equívoco na tradução, a divisão grega entre o espírito e a matéria, e sugerindo a “iluminação como um estado de pureza imaterial, no repouso essencial e na ausência de outros conceitos”.¹⁹⁹ Por isso mesmo, esse discípulo foi rejeitado pelo mestre e em seu lugar foi escolhido o camponês analfabeto Hui Neng, que trabalhava na cozinha e nem mesmo era um monge, mas que reescreveu o verso anterior demonstrando a real visão interna Zen:

O Bodhi não se parece a uma árvore,
O espelho limpo não está em parte alguma.
Fundamentalmente, nada existe:
Onde está, então, o grão de pó?²⁰⁰

¹⁹⁷ Idem, p.16.

¹⁹⁸ Ibid., p.17.

¹⁹⁹ Ibid., p.17.

²⁰⁰ Ibid., p.18.

Este segundo verso demonstrou o verdadeiro espírito do Zen Budismo. Deve-se compreender que a linguagem dos mestres Zen coincide com a linguagem dos místicos ocidentais que, com palavras figurativas, descreveram a sua experiência mística. Segundo Suzuki essa linguagem não é metafísica e sim poética e fenomenológica. Para Merton:

A visão Zen é a percepção direta do próprio ser, e não uma intuição sobre a natureza do ser. Nem pode a visão Zen ser descrita em termos psicológicos e encará-la como uma experiência subjetiva ‘atingível’ por algum processo de purificação mental equivale a ser levado ao erro e ao absurdo.²⁰¹

Sob o prisma de Merton, Hui Neng fez uma reviravolta na espiritualidade budista pelo abandono da meditação longa e formal chamada de *zazen* e que é uma meditação sentada. Deixou de separar a meditação como um meio (*dhyana*) da iluminação da meditação como um fim (*prajna*). Merton afirmou que “para Hui Neng toda a vida é Zen. O Zen não poderia ser encontrado pelo mero abandono de uma vida ativa para tornar-se absorvido na meditação. O Zen é a verdadeira percepção do dinamismo da vida que vive em nós, como sendo a vida individual que vive em tudo”.²⁰²

A sutileza da doutrina Zen é muitas vezes mal compreendida no Ocidente devido às suas nuances e delicadezas. A atitude Zen foi equivocadamente confundida com o quietismo, mas muito pelo contrário, representa o dinamismo da vida com os seus paradoxos.

Seguir a trilha de Thomas Merton, grande mestre do silêncio e da contemplação, na busca do diálogo inter-religioso é como adentrar numa floresta densa, de mata fechada, mas com muitas riquezas e mistérios desvelados para quem se arrisca nessa caminhada. Vendo as profundas contradições existentes na sociedade pós-moderna, Merton se preparou fazendo uma reflexão sobre as diversas tradições religiosas, sempre respeitando as diferenças e pontuando as semelhanças entre elas.

Segundo o teólogo Faustino Teixeira, em seu livro *A espiritualidade do seguimento*:

A sociedade moderna, animada pela razão ilustrada, desestabiliza igualmente as ‘solidariedades tradicionais’ que forneciam um ponto de apoio importante para a identidade dos indivíduos. E, desfazendo as

²⁰¹ Ibid., p.18.

²⁰² Ibid., p.20.

referências dos valores da tradição em nome da autonomia e maioridade do sujeito, reforça um subjetivismo individualista. [...] O impacto da razão se exerce também sobre a religião, imprimindo um movimento radical de ‘desencantamento do mundo’.²⁰³

No parecer de Merton, a cultura industrial do Ocidente alcançou o máximo da contradição e da racionalização, fato que ele criticou duramente. O Zen levou esse paradoxo ao seu derradeiro limite, onde, segundo ele, nos dirigimos à “loucura” ou à “inocência”. O interesse pelo Zen no Ocidente é visto por ele como uma reação saudável ao cartesianismo: “Descartes fez do espelho em que o eu se encontra um fetiche. O Zen despedaça-o, pondo-o em frangalhos”.²⁰⁴

O desafio do diálogo com o Zen Budismo é grande porque se trata de espiritualidade não teísta. O Budismo não afirma nem nega Deus, seu objetivo é a emancipação da dualidade. Portanto, pode se aproximar do Cristianismo pelo mesmo objetivo de se criar no homem uma consciência plenamente nova e, essa proximidade, pode acontecer pela via da experiência mística, terreno onde Merton ancorou e refletiu em sua obra. Apesar das diferenças doutrinárias e teológicas, o Cristianismo de Thomas Merton saiu fortalecido pela sua experiência religiosa no Zen Budismo. A sua identidade cristã permaneceu enriquecida pela contemplação e meditação Zen, como vivência de humildade e delicadeza na sua relação com a alteridade.

²⁰³ TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. **A espiritualidade do seguimento**. São Paulo: Paulinas, 1994, p.7.

²⁰⁴ ZAR, p.13.

4 A EXPERIÊNCIA DA ÁSIA

4.1 A viagem à Ásia

4.1.1 Antecedentes desta jornada

O louco corre para o Oriente
 E o seu protetor corre para o Oriente
 Os dois estão correndo para o Oriente,
 Seus propósitos diferem.²⁰⁵

Provérbio Zen

Em carta circular aos seus amigos, de setembro de 1968, Merton comentou que talvez não conseguisse receber toda a correspondência que lhe fosse enviada após a sua partida para a Ásia, como convidado de dois importantes encontros que promoveriam a ampliação dos horizontes do diálogo inter-religioso. Uma dessas reuniões foi com os abades das ordens monásticas católicas do continente asiático e a outra, um grande encontro com diversos representantes das religiões asiáticas.

O monge partiu para essa viagem sem tempo determinado para voltar e com planos de permanecer algum tempo em, pelo menos, dois dos mosteiros de sua ordem na Ásia, com o objetivo de dar o apoio solicitado pelos seus irmãos de ordem, pois estes se encontravam em grande isolamento, desamparo e necessidade de renovação. Recebeu o apoio de Dom Aelred Graham, que já havia visitado diversos centros religiosos na Índia e passara um pouco de sua experiência para Merton.

Merton deixou claro nessa carta que o teor de sua viagem não seria político e afirmou: “Nossa verdadeira viagem é interior: é uma questão de crescimento, de aprofundamento e de entrega sempre maior à ação criadora do amor e da graça em nossos corações. Nunca precisamos tanto de corresponder a essa ação como agora...”.²⁰⁶ Merton comentou ainda não ter a pretensão de ir ao Vietnã e disse que não estava nos seus planos escrever algo sobre o assunto no momento, apesar de considerar essa viagem enriquecedora neste sentido, pois nos

²⁰⁵ SL, p.271.

²⁰⁶ DA, p.232.

primeiros anos desta década Merton manteve uma intensa correspondência sobre a não-violência, oposição das armas nucleares e a luta por justiça social.²⁰⁷

Segundo William Shannon, durante os anos 60, as pessoas estavam se voltando para o Oriente por diversas razões: algumas por sentirem necessidade da busca de nova espiritualidade, em decadência no Ocidente e outras porque seguir um guru oriental era o modismo da época. Merton, porém, não estava incluído em nenhuma dessas opções. Ele foi ao Oriente para ser enriquecido pelas tradições monásticas contemplativas. De fato, é possível falar de três jornadas de Merton ao Oriente: a jornada arquetípica, a jornada espacial (em 1968) na Companhia Aérea Pan Americana e a jornada interior do espírito.²⁰⁸

Na interpretação de Shannon, Merton começou a “correr” para o Oriente quando (novembro de 1938) ele se comprometeu com a fé cristã na Igreja de Corpus Christi. “Ir para o Oriente” era, então, um símbolo arquetípico da jornada em direção ao coração e centro do Mistério. O Oriente simboliza o lugar de Cristo, o Sol Nascente ao Oriente que nunca se põe. Os cristãos medievais peregrinos viajavam para o Oriente em busca das pegadas de Jesus. E construía as grandes catedrais da Europa com a face voltada para o Leste.²⁰⁹

A jornada de Merton foi na direção ao Cristo nascente, a quem a liturgia chama de Oriens (Oriente) e não é apenas o Cristo do Cristianismo Ocidental, mas, como Paulo disse no Colossense, é o Cristo Cósmico, através de quem e para quem Deus fez todas as coisas e em quem Deus reconcilia todas as pessoas para Si mesmo, derrubando todas as barreiras da separação. Shannon acrescenta, ainda, que a jornada arquetípica de Merton no Oriente não estava completamente terminada até que sua experiência do Cristo conhecido da tradição cristã encontrasse o Cristo desconhecido da Ásia. O monge entendeu que o Logos de Deus não é um mundo ocidental, mas uma Palavra divina humana falando em diversas formas e em variadas culturas para todos os homens e mulheres de boa vontade.²¹⁰

Havia também um segundo motivo para a “corrida” de Merton para o Oriente: era sua sede de aventura, o encontro tão sonhado com o continente asiático que ele tinha visitado inúmeras vezes nas suas leituras e em sua imaginação. Essa viagem, que na verdade se inicia quando ele ainda era estudante em São Francisco, durou pouco tempo: começou no dia 15 de outubro de 1968 e terminou tragicamente em Bangkok, em 10 de dezembro de 1968. No dia de sua partida, já no avião, ele escreveu em seu diário: “O Pacífico é muito azul. [...] Que eu

²⁰⁷ SMTM, p.337.

²⁰⁸ SL, p. 271-272.

²⁰⁹ Idem, p.272.

²¹⁰ Ibid., p.idem.

não volte sem resolver a grande questão. E sem ter encontrado também *mahakaruna*, a grande compaixão. [...] Estou indo para casa – o lar onde nunca estive com este corpo”.²¹¹

Merton tinha a sensação de ter estado na Ásia, um sentimento já registrado no seu livro *O Signo de Jonas*, em 1950: “O vagão que eu vi em Louisville volta para mim como a memória de alguma coisa muito preciosa uma vez vista no Oriente”.²¹² Na interpretação de Michael Mott²¹³, o monge partiu para a Ásia com uma proposta inicial de estudar o monasticismo oriental e levar este aprendizado para enriquecer o monasticismo ocidental, que se encontrava em crise em 1968. Porém, esta proposta se transformou na busca de novas “marcas” em sua jornada interior.

4.1.2 Jornada interior de busca ao diálogo

Pouco tempo antes de viajar para a Ásia, em 1968, Merton fez uma inesperada visita ao seu professor de filosofia na Universidade de Columbia, Daniel Walsh, que havia mudado para a diocese de Louisville, onde foi ordenado sacerdote. Esse encontro tinha um objetivo: deixar-lhe como presente de aniversário de sua ordenação um manuscrito contendo o original de “*A experiência interior*”, que seria a revisão final de uma de suas primeiras obras, *What is contemplation?*, escrita em 1948 e publicada em 1959. Merton pediu a Walsh que lesse o manuscrito e o entregasse às carmelitas para que elas também pudessem opinar sobre ele. Quando voltasse da Ásia conversariam sobre o assunto.²¹⁴

A importância dessa obra, no seu caminho interior de busca ao diálogo, é que ela faz uma ligação entre as primeiras obras de Merton e as posteriores: “Esta obra deixa claro que a contemplação não somente é parte da vida, mas é o modo de integrar a vida do um ao todo. A distinção entre o eu falso e o eu verdadeiro, que havia sido tratado brevemente em *Sementes da Contemplação*, é expressa mais amplamente”.²¹⁵ Há também um enfoque maior nas idéias orientais, fechando um ciclo do pensamento de Merton a respeito das relações entre o Cristianismo e o Budismo.

²¹¹ DA, p.13.

²¹² MERTON, Thomas. **The Sign of Jonas**, p.317. In: SMTM, p.542.

²¹³ Poeta, escritor e professor da Universidade de Bowling Green, em Ohio nos Estados Unidos, Michael Mott foi autorizado pelo Merton Legacy Trust como o autor “oficial” da biografia de Thomas Merton.

²¹⁴ EI, p.12.

²¹⁵ Idem, p.16.

Na interpretação de William Shannon, a terceira jornada de Merton para o Oriente foi espiritual, a jornada do coração. Inicialmente, essa não foi uma questão de “correr para o Oriente”, mas de andar lentamente nessa direção: dos primeiros contatos com textos orientais na biblioteca de Columbia, que se seguiram às leituras de Aldous Huxley, até o marcante encontro com o monge hindu Bramachari, que fez Merton mover-se na direção dos “livros muito bonitos e místicos escritos pelos cristãos”. O monge, então, voltou-se para a Igreja dos Padres do Deserto, os escritores cistercienses do século XII e os grandes místicos dos séculos XV e XVI.²¹⁶

Merton havia durante todos esses anos, principalmente no período monástico, se preparado para essa viagem: buscou o Oriente no Ocidente e finalmente foi ao encontro do Oriente. Seus estudos nas tradições místicas do Ocidente, dos Padres Egípcios, Santo Basil, Pseudo-Dionísio, São Bernardo, Meister Eckhart, São João da Cruz etc., deram a ele a preparação necessária para essa jornada. Merton tornou-se bastante respeitado pelos orientistas como articulador e intérprete do pensamento oriental no mundo ocidental.²¹⁷

Shannon sugeriu três despertares que emergiram dos estudos da tradição contemporânea e patrística ocidental que habilitaram Merton a entrar em diálogo significativo com o pensamento oriental. O primeiro seria o reconhecimento da “importância da experiência como um *locus* para a reflexão teológica”. Os padres latinos e gregos, os grandes místicos não eram teólogos especulativos, mas teólogos da experiência de união com Deus. Merton aprendeu de sua própria tradição a importância da experiência.²¹⁸

O segundo despertar foi ter se dado conta da “inadequação da linguagem para expressar a experiência religiosa”. Tornava-se impossível capturar a experiência de Deus (ou Atman, ou Nirvana, ou Sunyata) na rede de pensamentos, palavras e imagens. As palavras não dizem de uma realidade finita, e Deus é sempre muito maior do que nós podemos alcançar. Merton usou as palavras para falar da inadequação de “dizer Deus”, e compreendeu bem quando Meister Eckhart disse: “Aquele que fala sobre a Trindade mente”.²¹⁹

O terceiro despertar foi a sua intuição da derradeira unidade que surgiu com as leituras e com sua própria experiência contemplativa. Para Shannon a teologia e espiritualidade cristã (particularmente no período pós-reformatório), tem sido dualística de forma equivocada, separando Deus da criação de Deus, o sagrado do profano. A visão espiritual de Merton enraizou-se na intuição da unidade de toda realidade.

²¹⁶ SL, p.279.

²¹⁷ Idem, p.idem.

²¹⁸ Ibid., p.279- 280.

²¹⁹ Ibid., p.280.

4.1.3 Ser monge no mundo

Aquele que é inclinado à disputa não é um monge; aquele que retribui o mal com o mal, não é um monge; aquele que sente raiva, não é um monge.²²⁰

Thomas Merton

A partir do meio e até o fim da década de 60, Merton escreveu vinte e dois ensaios denominados de *Contemplação num mundo de ação*, a maioria dos quais já havia sido publicada em outros lugares. Esses ensaios exploram a realidade da “contemplação num mundo de ação” dentro e fora do monastério. O livro manifestou a preocupação de Merton com a “renovação monástica”, “o caso do eremitismo” e a “vida contemplativa”. Em sua perspectiva o monge não deveria isolar-se, ao contrário, deveria participar ativamente do mundo.

Em *O Diário da Ásia* Merton pareceu incomodar-se por estar vestido com “o alvíssimo hábito cisterciense e um escapulário negro”, quando em viagem pelo Dharamsala inferior vê os tibetanos, ao reconhecerem seu jipe, sorrirem fazendo a saudação com as palmas das mãos unidas diante do rosto (*namastê*). Ele comentou:

Uso meu hábito de monge porque Marco Pallis muito o recomenda – e é exatamente o que se espera de mim, eu acho. Ao mesmo tempo reconheço que isso está sendo estranho à minha política de *não* aparecer como monge, como sacerdote, um padre ‘no mundo’.²²¹

Merton acreditava que se parecesse um ‘turista’ seria mais bem acolhido, mas o povo tibetano provou-lhe o contrário ao recebê-lo tão bem, vendo-o como um “lama” americano.

²²⁰ SD, p.47. Ditos dos Padres do Deserto, traduzidos por Merton.

²²¹ DA, p.88.

4.2 A sedução da alteridade

4.2.1 A busca das antigas fontes de tradição monástica do Oriente

Em 17 de outubro de 1968, no início de sua viagem, Merton chegou a Bangkok e lá se encontrou com o Bhikkhu inglês Phra Khantipalo, do Wat Bovoranives, um dos mais tradicionais templos budistas dessa cidade. Os dois mantiveram longa conversa sobre a Plena Atenção no budismo, sobre a qual Merton fez várias anotações no seu caderno. Como essas anotações não estavam muito legíveis, posteriormente Khantipalo enviou gentilmente o que ele se lembrava desse encontro para posterior publicação em *O Diário da Ásia*.

Neste texto o Bikku Khantipalo explicou qual é a base fundamental dos métodos de meditação praticados pelos budistas. O princípio é chamado de Satipathana Suta, que consiste no Discurso sobre o Estabelecimento da Plena Atenção, proferido por Buda em dois sermões. Este Suta ensina que “Plena Atenção é o estado de estar cômico daquilo que se está fazendo enquanto se está fazendo – e nada mais”.²²² O praticante deve retirar da mente todos os pensamentos considerados “inúteis” (como fantasias, lembranças, ilusões, esperanças, etc.) e concentrar-se totalmente no momento presente.

Khantipalo comentou a semelhança do Budismo Zen com o Budismo da Tailândia: ambos têm por base o *Satipathana*, que é a raiz da disciplina búdica. Contou, para exemplificar, a seguinte estória Zen:

Um mestre Zen foi abordado por um discípulo que lhe fez uma pergunta sobre a essência do dhamma²²³. [...] O mestre Zen simplesmente disse isto: “Quando estou com fome, como; quando estou cansado, durmo”. O discípulo, desapontado, perguntou então: “Mas não é isso que todos fazem? Em que difere o mestre das pessoas comuns?” Ao que o mestre respondeu: “A maior parte das pessoas enquanto come tem milhares de pensamentos; enquanto dorme, tem milhares de sonhos”.²²⁴

²²² Idem, p.233.

²²³ *Dhamma* em páli, *dharma* em sânscrito, significa o caminho, a lei, a realidade.

²²⁴ DA, p.234.

Essa prática, aparentemente simples, é bastante difícil e exige disciplina constante para manter a consciência clara do tempo presente, permitindo assim que o discípulo alcance a sabedoria, pureza e compaixão. No parecer do Bikkhu:

A meditação, pois, por meio da tranquilidade, por meio da introspecção e da combinação de ambas, vai desencobrando o apego que está dentro do ‘eu’ ilusório. Quanto mais se prossegue nesse caminho, menos egoísta vai-se ficando, crescendo em amorosa bondade e compaixão...²²⁵

O método da Plena Atenção é muito rico em exercícios e existe uma série de práticas direcionadas a cada uma das questões que o discípulo necessitaria desenvolver para a sua evolução no *dhamma*.

Uma das práticas mais conhecidas e utilizadas na meditação é a atenção direcionada para a respiração natural: quando esta torna suave, a mente também se purifica e tranquiliza. Nesse momento, segundo o guru, “a mente se introduz no coração: atinge-se um *jahna* (ou contemplação absorta) em que não há consciência através dos cinco sentidos, mas unicamente plena atenção através da ‘porta mental’”.²²⁶ Esta mente-corção, ou seja, união de intelecto e emoção, chamada de *citta* em páli, quando se encontra nesse ponto de concentração, desenvolve a visão interior e o meditador vê claramente a existência nos seus aspectos de impermanência, insatisfação (*dukka*) e não-identidade. O guru terminou seu texto afirmando: “Não basta um tema de meditação só para desenvolver a calma, a concentração e a felicidade espiritual. Deve-se, segundo os ensinamentos budistas, usar a concentração forte e passageira para olhar interiormente aquilo a que chamamos ‘eu’”.²²⁷ E esta foi uma das primeiras fontes de sabedoria em que Thomas Merton absorveu na Ásia.

Em Nova Deli, Merton manteve um de seus primeiros contatos com monges tibetanos numa escola-mosteiro-residência para refugiados. Conversou com o lama Geshe Tenpa Gyaltsan, instrutor e monge *gelupta*²²⁸, e com outro monge *nyingmapa*²²⁹. Ficou

²²⁵ DA, p.236.

²²⁶ Idem, p.238.

²²⁷ Ibid., p.239.

²²⁸ Ibid., p.295. “Chapéus Amarelos”, um dos quatro principais ramos do Budismo Tibetano, ao qual pertence o Dalai Lama, fundado no final do século XIV D.C. por Tsongkapa, um dos maiores estudiosos budistas da época. Gelupta se origina dos “Três Estágios”, doutrina do sábio mais remoto. Atisha enfatiza menos as práticas tântricas do que a maior parte das seitas tibetanas.

²²⁹ Ibid., p.312. Um dos mais importantes e antigos ramos do Budismo no Tibete, conhecida em linguagem coloquial como a dos lamas “Chapéus Vermelhos”. É às vezes chamada escola da “Antiga Tradução”, pois suas origens remontam ao “Grande Guru”, Padma Sambhava, que chegou ao Tibete cerca do ano 747 D.C., traduziu

impressionado com sua “atenção peculiar muito profunda, energia, tranqüilidade e bom humor. O riso deles é maravilhoso”.²³⁰

Conversaram a respeito da meta da vida monástica, dando importância à disciplina e ao desapego, e sublinhando o valor da meditação acompanhada da orientação de um mestre, no seu estágio mais avançado. Merton disse aos monges que, muitas vezes, a contemplação não é bem vista no Ocidente e que os monges são “considerados inúteis”. Todos concordaram com a necessidade de vida mais espiritual e com o grande valor do contato entre os seres humanos e a compreensão mútua.

No Himalaia, Merton conheceu o monge leigo nyingmapa Sonam Kazi, que estudou sob orientação de vários lamas e se encontrava num grau bem adiantado de meditação. O monge sugeriu que Merton buscasse um guru tibetano para se iniciar no Tantrismo Nyingmapa, ao que ele argumentou que o problema era encontrar o mestre certo, pois ele gostaria de aprender através da experiência e os budistas tibetanos eram altamente adiantados nas práticas de meditação e contemplação.²³¹

Sonam Kazi foi intérprete na conversa de Merton com o monge Khantul Rimpoche, que também frisou a importância de um guru e da experiência direta sobre o conhecimento intelectual, mas que ressaltava a necessidade de unir estudo e meditação. A partir daí Merton fez significativa reflexão: “Importante não é libertar-se do corpo, mas sim, libertar-se da mente”.²³² Libertar-se não da mente propriamente dita, mas libertar-se do ego que escraviza a mente, como esclarece a citação de Merton, em seu *O Diário da Ásia*, a respeito do livro do grande sábio e mestre contemporâneo Sankaracharya de Kanchi, autor de *The crest-jewel of Discrimination* :

Deixe de seguir o caminho do mundo, deixe de seguir o caminho da tradição. Livre-se dessa falsa identidade e conheça o verdadeiro Atman. [...] Há muitas causas que escravizam a vida do homem ao mundo do nascimento e da morte. A raiz de todas elas é o ego, o filho primogênito da ignorância. [...] Enquanto o homem se identificar com seu perigoso ego, não haverá possibilidade de libertação. Pois a libertação é exatamente o contrário disso. [...] O homem recupera sua verdadeira natureza quando se livra desse demônio de ego causador do eclipse – tal com a lua brilha

muitas obras do tantrismo para o tibetano e fundou o primeiro mosteiro budista no Tibete, em Samye. Nem todos os lamas Nyingmapa assumem votos monásticos, usam hábito especial, mas lhes é permitido casar e não é obrigatório residir em mosteiros.

²³⁰ DA, p.46.

²³¹ Idem, p.61.

²³² Ibid., p. 67.

quando fica livre da escuridão do eclipse. Torna-se puro, infinito, eternamente feliz e auto-luminoso.²³³

Nessa mesma obra, Sankaracharya de Kanchi falou sobre o Real: “Assim o sábio discrimina entre o real e o irreal. Sua visão desvelada percebe o Real. Sabe que seu próprio Atman é pura e indivisível percepção. Fica livre da ignorância, da miséria e do poder de distração. Penetra diretamente na paz...”.²³⁴

Merton, ainda no Tibete, encontrou-se com o lama Chogye Thichchen Rimpoché, grande místico e poeta da escola sakyapa e que, segundo Sonam Kazi, sabia a técnica de como separar a alma do corpo. Falaram sobre como atingir o samádi usando a técnica de concentração em um objeto e evoluir para a meditação sem qualquer objeto. Merton questionou sobre diversos conceitos e o lama priorizou “bodhicitta”, sempre voltado para o amor e a compaixão. Thichchen fez este belo verso para Merton:

Para a Flor que busca com boa vontade
Ele á a Luz do Sol a dominar muitos sábios.
Àquele que é belo e adorado por todo o Ocidente
Os melhores votos desta abelha sinceramente encantada.²³⁵

A comunicação com os budistas, na visão de Merton, foi realizada em nível muito profundo: “Parecemos reconhecer um no outro, certa profundidade de experiência espiritual, e isso é indiscutível. Nesse nível, encontro nos budistas uma consecução e uma certeza mais profundas do que nos contemplativos católicos”.²³⁶ Esta consecução refere-se ao alcance de graus mais elevados da vida mística, bastante buscados entre os místicos orientais.

Outro encontro marcante para Merton foi com o lama tibetano Nyigmapa Rimpoché Chatral, praticante da meditação dzogchen, a qual consiste na “percepção direta da realidade”. O lama foi nos últimos tempos o guru de oito eremitas, os quais ficaram com ele por um período de três anos, sendo que mais oito já iniciaram no eremitério e ainda há uma longa lista de espera. Esses eremitas mantêm contato apenas com a pessoa que lhes fornece a alimentação

²³³ DA, p.71, cf. Sankaracharya, p.86-96.

²³⁴ Idem, p.286-287. Atman em sânscrito significa “*self*”, sopro, alma, Self Universal, Espírito Supremo. No hinduísmo significa a essência do ser humano. No budismo, apesar de não existir um conceito de alma “imortal” como no catolicismo, existe uma idéia de permanência, segundo Murti, na doutrina Madhyamika, existe o conceito de atma-vada, teoria na qual o Real é substância permanente e eterna com natureza própria.

²³⁵ Ibid., p.92.

²³⁶ Ibid., p.94.

diária e com o mestre que lhes dá um tema diário para meditar). Chatral mostrou-se bastante comunicativo e a conversa girou por diversos assuntos, mas principalmente sobre aspectos da doutrina cristã que poderiam ser comparados ao budismo, como *dharmakaya* – termo sânscrito que significa, segundo Murti, “o corpo cósmico de Buda, a essência de todos os seres”. O Cristo em Ascensão, o sofrimento, a compaixão e tudo voltando ao vazio fundamental, unidade de *sunyata* e *karuna*, termo empregado no Budismo para indicar compaixão. A sintonia entre Merton e Chatral foi intensa. Merton comentou que se tivesse de escolher um guru tibetano, escolheria Chatral. O lama chamou Merton de “*rangjung Sangay*”, o que significa “Buda por natureza”, e disse-lhe que talvez eles chegassem ao completo budado nesta vida.²³⁷

Em 24 de novembro Merton visitou o Rimpoche Karlu em seu eremitério e eles conversaram sobre o Budismo Mahayana. O Rimpoche explicou-lhe que só poderiam fazer o retiro de três anos os monges que completaram a formação monástica fundamental. Também convidou Merton a fazer retiro em seu eremitério – e este pensou: “... ainda é o Alaska ou a Califórnia ou o Kentucky que me servem”.²³⁸ Mas o pensamento de Merton, conforme conversou com Harold Talbott era o de convidar Sonam Kazi ou outro guru para a instalação de um centro de meditação tibetana na América, em conexão com o mosteiro beneditino de Cristo no Deserto, em Novo México, onde Merton esteve em maio e setembro de 1968.²³⁹

Em Kurseong Merton ficou hospedado no seminário dos jesuítas, no alto da montanha, onde ele aproveitou para usufruir de vasta biblioteca. Em Kurseong existe um centro de teologia jesuíta belga, uma comunidade muito bem formada, onde Merton assim falou:

A oração e sobre Jó a discutir com Deus, tomando por base as notas que usei no Alaska e na Califórnia, acrescentando algumas noções sobre a possibilidade da contribuição *indiana* à renovação da teologia católica da oração. Também falei sobre o sacrifício *bhakti*²⁴⁰, sobre a contemplação da Trindade e sobre a idéia teológica de Pessoa.²⁴¹

²³⁷ DA, p.111.

²³⁸ Idem, p.127.

²³⁹ Ibid., p.127.

²⁴⁰ Ibid., p.288. *Bhakti* em sânscrito significa porção, partilha; no hinduísmo, devoção religiosa, amor dirigido a uma divindade pessoal.

²⁴¹ Ibid., p.130.

Esse discurso de Merton foi mal entendido pelos catedráticos e, bem aceito por alguns teólogos e membros do grupo indiano, especialmente o Fr. Gherian M. Curiyikad, jesuíta hindu professor de Sagrada Escritura e Hebraico no “St. Mary’s College”, em Kurseong.

4.2.2 A vivência espiritual no Budismo e no Cristianismo

Merton manteve sempre o seu olhar voltado para a experiência inter-religiosa. No trecho a seguir entrelaçam-se a experiência interior no budismo com a experiência de luz em Cristo:

Tudo o que penso ou faço entra na construção de uma mandala. É o equilíbrio da experiência sobre o vazio, não é a censura da experiência. E, de modo algum, a dualidade experiência-vazio. A experiência é plena porque o vazio é inexaurível. Não é minha. É “troca ininterrupta”. É dança. Cinco *mudras*.²⁴² O Deus dançando abraça e penetra a mãe. É um só movimento, um só silêncio. São palavras. Emissão e retorno. “Eu-mesmo”. Não-eu. O eu não passa de um local onde a dança do universo tem consciência de si-mesma como completa do começo ao fim – retornando ao vazio. Com alegria. Louvando, dando graças com todos os seres. Cristo luz – espírito – graça – dom. (*Bodhicitta*).²⁴³

Bodhicitta é um termo fundamental no Budismo e, segundo Dalai Lama, é “o pensamento da iluminação”. Para alguns autores europeus como Tucci, é a “consciência (ou plena atenção) humana”. Para Morgan é “a mente-buda, a natureza-buda”, para Blofeld é “a mente de um Ser Iluminado ou ‘mentalidade iluminada’”.²⁴⁴ Merton colocou “Cristo luz” ao lado dessa terminologia budista que significa “a perfeita iluminação alcançada por amor aos outros...”²⁴⁵. Enquanto para Tucci, a *bodhicitta* é a semente intelectual ou metafísica da iluminação, para o monge Khempo de Namgyal Tra Tsang, o capelão particular do Dalai Lama – é a visão correta do sofrimento e significa um profundo sentimento de compaixão.

²⁴² DA, p.310. *Mudra* vem do sânscrito; selo ou sinal; gesto místico ou simbólico da mão e dos dedos. Os mudras são empregados na iconografia de obras de arte, nos rituais religiosos, em algumas formas de ioga e em diversos gêneros de dança indiana especialmente Bharata Natyam. Em todas as imagens de Buda as mãos estão numa das posições formais de *mudra*.

²⁴³ Idem, p.48.

²⁴⁴ Ibid., p.288.

²⁴⁵ Ibid., p.60, cf. S. B. Dasgupta. **Na Introduction to Buddhism**. Universidade de Calcutá, 1958.

4.3 A experiência inter-religiosa

4.3.1 O encontro com Dalai Lama

Duas borboletas brancas pousam em flores diferentes. Levantam vôo, brincam juntas no ar, rapidamente, por acaso, depois partem em direções diferentes.²⁴⁶

Thomas Merton

No dia 4 de novembro de 1968, em Dharamsala, no alto dos Himalaias, Merton teve sua primeira audiência com o líder espiritual do Tibete, Tenzin Gyatso, o Dalai Lama, com quem dialogou sobre religião, filosofia e, especialmente, sobre meditação. Nada falaram sobre política, mesmo com as dificuldades em que se encontrava o Lama, que havia se refugiado no Nepal, em 1959, quando os comunistas chineses tomaram o Tibete. Apesar da perseguição política, Merton considerou que: “Seus reais interesses são monásticos e místicos. Ele é líder religioso, erudito, e homem que obviamente recebeu notável formação monástica”.²⁴⁷

Merton ficou bastante impressionado com a figura de Dalai Lama, então com 33 anos, ainda bem jovem para enfrentar, como líder, toda a problemática de seu país: “É forte e vivo. [...]. É uma pessoa muito sólida, generosa e simpática, tentando conduzir com habilidade problemas enormes”.²⁴⁸ O Dalai Lama comentou já ter ouvido falar muito sobre Merton e o aconselhou a buscar conhecimento na filosofia budista Madhyamika²⁴⁹, ressaltou também a importância de se unir o estudo com a prática ao procurar a orientação dos grandes mestres tibetanos.

A filosofia Madhyamika foi criada pelo sábio hindu Nagarjuna, que viveu no século II e III da nossa era. Essa filosofia, segundo o Lama, não é especulativa nem abstrata, mas concreta, está para além da metafísica e exclui o pensamento conceitual e sua importância está em ser o fundamento da meditação tibetana e do Zen Budismo.

²⁴⁶ DA, p.81.

²⁴⁷ Idem, p.253.

²⁴⁸ Ibid., p.75.

²⁴⁹ Ibid., p.106, cf. MURTI, T.R.V., p.112. “O método Madhyamika serve para des-conceituar a mente e descarregá-la de todas as noções empíricas e apriorísticas. A dialética não é via para adquirir informação, mas uma catarse; é antes de mais nada via de purificação do intelecto.”

Durante o tempo em que esteve no Tibete, Merton meditava e fazia leituras sobre a filosofia budista. Leu e pesquisou sobre o Madhyamika em Murti: “Sua dialética é de importância crucial. Essa dialética é a compreensão do total e interminável conflito do raciocínio e a tentativa conseqüente de resolver o conflito elevando-se a um ponto de vista mais alto”.²⁵⁰ Essa visão consistiria na libertação da mente humana de conflitos e de paixões. No parecer de Murti, Buda rejeitou o idealismo e o materialismo dogmático:

O Madhyamika não nega o Real; nega apenas as doutrinas sobre o Real. Para ele, sendo o Real transcendente ao pensamento, só pode ser alcançado pela negação das limitações que os sistemas filosóficos lhe impõem... Quando nega conceitos, não nega o Real; faz da negação dos conceitos – e da própria dialética – o meio de perceber a realidade do Real.²⁵¹

Entre os encontros com os monges tibetanos e suas reflexões sobre o Budismo, Merton sonhava: “Na noite passada sonhei que tinha voltado temporariamente a Gethsemani. Estava vestido com um hábito de monge budista, mas com mais preto, vermelho e dourado, um ‘hábito Zen’, de colorido mais tibetano do que Zen...”.²⁵² Ele estava encantado com o Budismo tibetano de Dalai Lama, mas ainda sob forte envolvimento com o Zen Budismo.

Em sua segunda audiência com o Dalai Lama, no dia 6 de novembro de 1968, Merton tentou conversar sobre *sila*²⁵³, sobre liberdade, sobre graça e sobre dom, mas Tenzin Geshe teve dificuldades em entender suas palavras. A conversa, então, versou sobre epistemologia e *samádi*²⁵⁴ e eles trocaram idéias sobre várias teorias do conhecimento, tanto tibetanas como do tomismo ocidental. Merton comentou da importância dos monges como “exemplos vivos da libertação e da transformação da tomada de consciência que a meditação pode proporcionar”.²⁵⁵ Dalai Lama falou sobre as diferentes posturas e métodos de meditação, e sobre o *samádi* como concentração controlada da mente. Considerou a vida mundana imprópria para o exercício do desapego e complicadora da prática da meditação. A vida

²⁵⁰ DA, p.77, cf., MURTI, T.R.V. **The Central Philosophy of Buddhism, Study of Madhyamika System.** Allen & Unwin, 1960.

²⁵¹ Idem, p.108, cf., MURTI, T.R.V. Op.cit., p.218.

²⁵² Ibid., p.81.

²⁵³ Ibid., p.326. Em sânscrito, no budismo significa, segundo Murti, “a prática das virtudes morais”.

²⁵⁴ Ibid., p.321. *Samádi* em sânscrito e *páli* significa meditação profunda. O termo português *samádi* e o conceito são comuns ao Hinduísmo e ao Budismo, embora com variações na interpretação. No Hinduísmo, *samádi* é o estágio final da prática do ioga, estado de êxtase, comunhão com Deus. No Budismo, *samádi* é o passo final do ‘Nobre Óctuplo Caminho’, O Caminho do Meio, que leva a libertação de todo mal e *dukka* (sofrimento) e a realização do *nirvana*. (iluminação final, liberdade para não renascer).

²⁵⁵ Ibid., p.85.

monástica plena é vista por ele como um meio de compreender e participar dos problemas do mundo.

Considerado por Merton como o melhor, o terceiro encontro com o Dalai Lama ocorreu no dia 8 de novembro de 1968 e os dois já haviam combinado anteriormente de falar sobre o monacato ocidental. Dalai Lama fez então várias perguntas: sobre os votos – especialmente se eles estariam vinculados à iniciação –, qual seria o caminho ascético – se esse estaria ligado à busca da iluminação –, como funcionava a regra do silêncio e quais os métodos de purificação da mente. Seu interesse, enfim, foi pela vida “mística”, muito mais do que pelas regras de disciplina exterior.

Os dois discutiram também questões técnicas sobre a mente, como percepção, *prajna* (despertar espiritual), *dhyana* (meditação mais elevada) e falaram do perigo de se apegar a *sunyata* como se fosse a “verdade absoluta”.²⁵⁶ Os tibetanos possuem grande conhecimento sobre a mente e o Dalai Lama enfatizou a importância de “total dedicação, esforço contínuo, direção experimentada, disciplina real e a combinação de sabedoria e método”²⁵⁷ para um bom resultado na vida mística.

Merton questionou sobre marxismo e estado monástico, tema de sua última conferência em Bangkok, e o Dalai Lama argumentou sobre a impossibilidade do entendimento entre monges e comunistas, a não ser que o marxismo não se preocupe em suprimir as religiões e lute apenas por uma estrutura social e econômica mais justa. Merton foi chamado pelo monge tibetano de “*geshe* católico”, título que no budismo tibetano é conferido ao lama instruído, equivalente no Ocidente a doutor em teologia. Merton considerou que após esse encontro estreitaram-se os laços de amizade com o Dalai Lama.

O Dalai Lama escreveu em sua autobiografia *Freedom in Exile* (New York: Harper Collins, 1990) sobre seu encontro com Merton: “Eu pude ver, ele era um homem verdadeiramente humilde e profundamente espiritual. Pela primeira vez eu encontrei tal sensibilidade e espiritualidade em alguém que professou o Cristianismo”.²⁵⁸ Em 1995, ao visitar o túmulo de Merton em Gethsemani, na companhia do monge Abbot Timothy Kelly, o Lama sentou-se em silêncio durante alguns momentos em frente à cruz onde estavam seus restos mortais, depois levantou para fazer uma prece: “*I am now in touch with his spirit*”.²⁵⁹

²⁵⁶ DA, p.95.

²⁵⁷ Idem, p.253.

²⁵⁸ TME, p.99.

²⁵⁹ Idem, p.idem. “Eu estou agora em sintonia com o seu espírito”.

4.3.2 A experiência mística de Merton na Ásia

*The full beauty of the mountain is not seen until you too consent to the impossible paradox: it is and is not. When nothing more needs to be said, the smoke of ideas clears, the Mountain is SEEN.*²⁶⁰

Thomas Merton

Ser – e ao mesmo tempo conhecer a condição do não ser, o infinito espaço e sua profunda vibração, que você²⁶¹ pode realizar completamente neste instante.²⁶¹

Rilke

No dia 19 de novembro de 1968, durante seu breve retiro na Fazenda de Chá Mim, em Darjeeling, Merton teve um sonho com a montanha Kanchenjunga, onde a viu “puramente branca”, confessou ter visto a beleza de sua forma e ter ouvido uma voz dizer: “Há outro lado da montanha”. Ele, então, compreendeu que seu olhar sobre a montanha estava do lado do Tibete. Seguiu então, não mais um sonho, mas uma visão de Kanchenjunga no fim da tarde, onde Merton captou, com toda sensibilidade, sua beleza:

As nuvens desta manhã repartiram-se levemente; a montanha, o maciço dos picos anexos começaram uma grande, lenta e silenciosa dança do dorje²⁶² em neve e névoa, luz e sombra, planos e forças, súbitas torres de nuvens elevando-se em espiral e saídas de orifícios gelados, extensões azuis de rochas semi-elevadas, picos surgindo e sumindo, mas sempre permanecendo o topo do Kanchenjunga como destaque visível e constante de todo o vagaroso espetáculo. Durou horas. Imponente e lindo. Ao cair da tarde as nuvens afastaram-se mais; só ficou um longo avental de névoa e sombra abaixo dos picos principais. [...] Ó Mãe Tântrica Montanha! Palácio de yin-yang, oposto na unidade! Palácio de *anicca*, impermanência e paciência, solidez e não-ser, existência e sabedoria. Grande acordo do ser e do não-ser; convenção que não ilude a quem não quer ser iludido. A total beleza da montanha só aparece quando se concorda com o ‘paradoxo impossível’: ela é e não é. Quando nada mais é preciso dizer, a fumaça das idéias se desvanece e a montanha é VISTA.²⁶³

²⁶⁰ MOTT, Michael. Op.cit., p. 469. Este texto encontra-se traduzido no corpo do relato que se segue.

²⁶¹ SMTM, p.469.

²⁶² DA, p.292. Dorje na etimologia tibetana vem de *rdo rje* = pétreo-senhor, o senhor do raio e do trovão, símbolo do método (princípio masculino), o equivalente tibetano é o termo em sânscrito *vraja* (adamantino ou diamante) no sentido de dureza, daquilo que é puro e indestrutível.

²⁶³ Idem, p.119.

Essas palavras demonstraram a experiência direta de Merton diante da natureza na Ásia, onde ele se deparou com o terceiro pico mais alto do mundo, que se eleva a 28,208 pés de altura.²⁶⁴ O monge teve a visão da plena dimensão da beleza dessa montanha e também sentiu a sua impermanência ou *anicca*: “Se você começar o dia descrevendo a vista da mesma montanha, você estará vivendo nas garras da ilusão”.²⁶⁵ Alguns anos antes ele já havia dito:

A montanha imensa, rasgada, descampada, é santa, criada por Deus. Não há outra coisa que se lhe assemelhe. Está só naquilo que a caracteriza; coisa alguma no mundo jamais imitou nem imitará a Deus de modo igual a essa montanha. Nisso consiste a sua santidade.²⁶⁶

Kanchenjunga tornou-se, então, a sétima e última montanha na vida de Merton.

Merton ficou impressionado com os desabamentos de terra e as erosões nas montanhas próximas: “distraio-me com projetos de reflorestamento e outros artifícios para negá-las, proibi-las. Quero que tudo isso seja permanente. [...] Mas as erosões são como comentários silenciosos e irônicos sobre a permanência aparente, as eternas neves do sólido Kanchenjunga”.²⁶⁷ É claro o seu desejo pela permanência, mas ao mesmo tempo ele teve a consciência da instabilidade política do Tibete, por causa da proximidade do exército chinês e, mais uma vez, surge o homem preocupado com os problemas do mundo.

Em Polonnaruwa²⁶⁸, no Ceilão, no dia 4 de dezembro, Merton teve sua grande experiência mística na Ásia ao se deparar com as estátuas enormes dos Budas na Gruta de Gal Vihara. Comentou o seu caráter indescritível: “foi uma experiência de tal importância que eu não poderia descrever sobre ela às pressas. Nem poderei descrevê-la agora, e talvez nunca, com propriedade...”. Falou sobre ela com Walpola Rahula na Universidade Budista, ao que ele respondeu: “aquelas estátuas não foram esculpidas por homens comuns”.²⁶⁹ Merton assim relatou a sua experiência na gruta:

²⁶⁴ TME, p.238.

²⁶⁵ DA, p.123.

²⁶⁶ NSC, p.38.

²⁶⁷ DA, p.115.

²⁶⁸ Idem, p.187. Polonnaruwa é uma cidade antiga, em ruínas, no Ceilão Central, foi residência real dos cingaleses entre o VIII e o XII séculos. As ruínas dos palácios e dos templos hindus e budistas, lá se encontram. Há três grandes Budas esculpidos em imensas pedras.

²⁶⁹ Ibid., p.180.

Posso então aproximar-me dos Budas descalço e atento, meus pés pisando o capim molhado, a areia molhada. Súbito, o silêncio dos extraordinários rostos. Os largos sorrisos. Vastos, contudo sutis. Contendo todas as possibilidades; nada indagando; tudo conhecendo; nada desprezando; a paz - não a paz da resignação emocional, mas de *Madhyamika*, de *sunyata*, que tudo percebeu sem desacreditar ninguém ou nada – sem refutação – sem afirmar qualquer outro argumento. [...] De repente, enquanto olhava essas figuras, fui completamente e quase violentamente arrancado da maneira habitual e restrita de ver as coisas. E uma clareza interior, patente, como que explodindo das próprias pedras, tornou-se evidente e óbvia. [...] A pedra, toda a matéria, toda a vida está carregada de *dharmakaya*... tudo é vazio e tudo é compaixão.²⁷⁰

Naquele momento, o monge se deu conta com clareza do significado de sua viagem pela Ásia: “Nunca em minha vida tive tal senso de beleza e de força espiritual fluindo juntas em uma iluminação estética. Com Mahabalipuram e Polonnaruwa, a minha peregrinação pela Ásia de certo, tornou-se clara e purificada. Quero dizer: soube e vi aquilo que obscuramente eu procurava”.²⁷¹

Essa experiência de iluminação ocorreu seis dias antes de sua morte. O monge ultrapassou a sombra e a aparência – e viu a Ásia em sua forma mais pura e bela.

4.3.3 As últimas conferências

Agora todo o meu ser inala o vento que sopra pelo campanário e minha mão se acha na porta através da qual vejo os céus. A porta se abre para um vasto mar de escuridão e oração. O momento de minha morte virá assim deste modo? Você me abrirá uma porta para a grande floresta e colocará meus pés numa escada sob a lua e me levará para o meio das estrelas?²⁷²

Thomas Merton

Em outubro de 1968, Merton pronunciou em Calcutá uma palestra informal sobre a Vida Monacal, inicialmente colocando-se como um monge que se dirige a outros monges de todas as religiões. Na sua visão, o monge é pessoa fora do “*establishment*”, ou seja, Merton

²⁷⁰ DA, p.181-182.

²⁷¹ Idem, p. 82.

²⁷² Mnl, p.112.

comparava-o a alguém à margem da sociedade que se diz representante dessas pessoas que estão empenhadas em uma busca fora do status estabelecido, como os *hippies* e os poetas. Esta busca para ele estaria relacionada com a morte e o sentido da vida:

A pessoa marginal, o monge, o deslocado, o prisioneiro, todos esses vivem na presença da morte; o que traz o significado da vida. Esses todos lutam contra o fato da morte dentro de si mesmo, tentam descobrir algo mais profundo do que a morte e a ocupação do monge ou da pessoa marginal, da pessoa meditativa ou do poeta é ultrapassar a morte mesmo nesta vida, ultrapassar a dicotomia da vida e da morte e ser, portanto, testemunha da vida.²⁷³

Merton foi um buscador do diálogo e da cordialidade entre as diversas tradições religiosas, um homem de fé, que a exerceu não de forma cega, mas de maneira que superou e atravessou a dúvida, o que para ele era essencial:

[...] O monge é uma pessoa que tem que lutar nas profundezas de seu ser com a presença da dúvida e atravessar o que algumas religiões chamam de ‘a Grande Dúvida’, para irromper além da dúvida em uma servidão que é muito, muito profunda porque não é a própria servidão pessoal, mas a servidão do próprio Deus em nós. A única realidade fundamental é Deus. Deus vive e mora em nós.²⁷⁴

Ao se deparar com outras religiões Merton fortaleceu sua fé cada vez mais e, ainda nesse discurso, pediu a seus irmãos do Oriente que permanecessem fiéis à sua própria tradição e que colocassem sua preocupação quanto ao que ocorre no monasticismo do Ocidente, onde valores importantes estavam sendo trocados por “coisas superficiais e vistosas”.²⁷⁵

O monge acreditou no “chamado da voz de Deus”, nesse convite que mostra a irrelevância da própria vida e a importância de se encontrar n’Ele, o que só poderíamos alcançar como uma dádiva, de Deus e dos outros. Ressaltou a importância do amor entre as pessoas e da abertura para novos encontros, principalmente ao nível da experiência entre os que buscam o diálogo e a condição básica para isso seria manter a fidelidade à sua própria

²⁷³ DA, p.241.

²⁷⁴ Idem, p.idem.

²⁷⁵ Idem, p.242.

busca, ou seja, à sua tradição. Ele se colocou como um mensageiro da esperança e vislumbrou nessas condições a possibilidade da comunicação em nível mais profundo:

E o nível mais profundo de comunicação não é comunicação, é comunhão. Sem palavras. Além das palavras. Além do poder da palavra, além do conceito. Não se descobre uma nova unidade; descobre-se uma unidade antiga. Caros irmãos, nós já somos um; apenas imaginamos não o ser. O que nos é necessário é recuperar a nossa unidade original. Temos que ser o que já somos.²⁷⁶

Nesse discurso Merton revelou a importância da unidade na multiplicidade das formas. Uma não excluía a outra, mas ambas eram parte da mesma realidade. Na interpretação do monge, somente através da busca interior profunda poder-se-ia chegar a um nível de comunhão com o outro, que ultrapassasse a comunicação.

Ainda em outubro de 1968, em Calcutá, Merton fez algumas anotações para a palestra que faria sobre *Experiência Monástica e Diálogo entre Oriente e Ocidente*. Então, Merton explicou o significado do termo “monástico”, que segundo ele, no seu sentido lato, consistiria em formas especiais de consagração contemplativa nas quais alguns indivíduos e comunidades, em diversas religiões, vivenciariam a sua fé. Estas formas especiais de consagração exigem “certo afastamento ou desapego das preocupações ‘comuns’ e ‘seculares’ da vida mundana. [...] Preocupação com a profundidade mais íntima e fundamental das próprias crenças filosóficas e religiosas. [...] Interesse especial pela transformação interior [...]”.²⁷⁷ E, principalmente, seria um trabalho “ao mesmo tempo, pessoal e comunitário. De certo modo a sua orientação é supra pessoal. Vai mais longe do que uma realização meramente psicológica em nível empírico e ultrapassa os limites dos ideais culturais comunicáveis”.²⁷⁸

Esse trabalho seguiria além dos limites do eu e do não-eu, realizado nas diversas religiões de formas diferentes: no Budismo como a auto-realização de Atman, do Vazio; no Cristianismo, como a vida em Cristo e no Sufismo, como aniquilação e reintegração (*fana e baqa*).²⁷⁹

²⁷⁶ DA, p.242.

²⁷⁷ Idem, p.243.

²⁷⁸ Ibid., p.244.

²⁷⁹ Ibid., p.idem.

Para Merton, o caminho monástico era um modo “especial de vida e de conscientização que reúne certas condições não escritas e, na realidade, inexprimíveis”, que deveria ser fruto da disciplina e iniciação em um “caminho religioso tradicional”, sempre orientado “por pessoas experimentadas ou consideradas pela comunidade como partícipes de uma consciência mística, contemplativa, iluminada ou espiritualmente transformada”.²⁸⁰ Referia-se à palavra *mística* como relativa à transformação da consciência voltada para a experiência contemplativa, diferenciando a busca monástica dos tipos “ativos” de consagração voltada para “boas obras”, como educação, cuidado com os doentes, etc.

O monge reafirmou a importância do diálogo e da comunicação entre os indivíduos de diversas religiões, principalmente entre aqueles que se preparavam no caminho da experiência mística. Isso não quer dizer, segundo Merton, que existisse uma unidade de todas as religiões no nível transcendente ou “místico”, mas que “mesmo havendo irreconciliáveis diferenças de doutrinas e de crenças formuladas, há grandes semelhanças e analogias ao nível da experiência religiosa”.²⁸¹ E neste nível seria possível a realização de contatos reais de “comunicação em profundidade”, atravessando as barreiras que distanciam as diversas religiões e tradições monásticas.

Merton mostrou-se interessado em sua própria vocação e consagração e afirmou que veio para a Ásia com o objetivo de:

Beber em antigas fontes de visão e de experiência monástica. Não somente procuro aprender mais, (quantitativamente) sobre religião e vida monástica, como também procuro me tornar um monge melhor e mais iluminado (qualitativamente); [...] viver e participar de tais tradições tanto quanto pudermos, vivenciando-as em seu próprio ambiente tradicional.²⁸²

Ele considerou que a função do monge no mundo moderno seria a de não deixar morrer a semente da herança espiritual deixada por santos e contemplativos ao longo dos tempos. Desvendar assim, o caminho para ajudar o homem da era tecnológica a encontrar o seu “eu interior mais profundo”.²⁸³

A última palestra de Merton realizada em Bangkok, no dia 10 de dezembro de 1968, algumas horas antes de sua morte, teve como tema *Marxismo e Perspectivas Monásticas*.

²⁸⁰ DA, p.244.

²⁸¹ Idem, p.idem.

²⁸² Ibid., p.246.

²⁸³ Ibid., p.249.

Inicialmente, Merton colocou-se não como autoridade em marxismo, mas como monge que se vê perante o marxista, tentando se posicionar frente ao mundo em revolução. Para ele essa palestra poderia chamar-se *Teoria marxista e teoria monacal*, pois seu interesse maior estaria mais ligado ao pensamento e à “mística do marxismo” do que na sua ortodoxia e nas técnicas e táticas políticas marxistas.

Explicou que o pensamento marxista que iria utilizar seria o neo-marxista estritamente ocidental, baseando na obra de Herbert Marcuse, o qual considerou um “pensador monástico” e de grande influência no meio estudantil. E, ainda, dirigiu essa palestra:

Ao monge que está potencialmente aberto ao contato com o intelectual, com o estudante universitário, com o professor de universidade, pessoas que estão pensando segundo as linhas que vão mudar tanto a sociedade do Ocidente quanto do Oriente e criar o mundo do futuro, ao qual teremos inevitavelmente de nos adaptar.²⁸⁴

Merton propôs uma atitude de diálogo possível entre católicos e marxistas. Citou o marxista francês Roger Garaudy pelo seu contato com os pensadores católicos. Comentou sobre a reunião que participou antes de vir para a Ásia, em Santa Bárbara, Califórnia, no Centro de Estudos sobre Instituições Democráticas, onde um líder revolucionário estudantil francês afirmara: “Também somos monges”. Merton, em sua reflexão, questionou essa afirmativa: “O monge é essencialmente alguém que toma uma atitude de desaprovação diante do mundo e de suas estruturas, exatamente como estes estudantes. [...] Mas a desaprovação, sem dúvida, é bem diferente”.²⁸⁵ A respeito da dialética entre recusa e aceitação do mundo ele afirmou:

O monge não aceita o mundo porque deseja vê-lo mudado. Isto coloca o monge no mesmo plano que o marxista, porque o marxista conduz uma crítica dialética às estruturas sociais na direção de uma mudança revolucionária. A diferença entre o monge e o marxista é fundamental no ponto em que o marxista reivindica uma mudança de subestruturas, subestruturas econômicas, ao passo que o monge procura mudar a consciência do homem.²⁸⁶

²⁸⁴ DA, p.257.

²⁸⁵ Idem, p.258.

²⁸⁶ Ibid., p.259.

Ele seguiu, então, comentando sobre o materialismo marxista e citando que sua base de compreensão do homem no mundo está nos processos econômicos de subsistência e que se não levássemos em conta essas subestruturas de base, construiríamos algo sem validade que cairia numa “mistificação”. Dentro deste conceito os marxistas incluem a religião, a filosofia e a política, por não levarem em conta esta base econômica da existência. Merton falou sobre o sacerdote francês Teilhard de Chardin como um pensador cristão muito lido nos países marxistas pela sua abordagem científica do homem. E complementou que, em conversa com um professor marxista, este disse que o pensamento de Marx não é essencialmente anti-religioso, mas que considerou a religião como uma tentativa mal sucedida de solucionar os problemas humanos.²⁸⁷

Na visão de Merton, o monacato tradicional, tanto o budista quanto o cristão, entende que o problema do ser humano está em seu interior, ou seja, a mudança deve iniciar-se dentro de sua própria consciência. A origem dos problemas está na dificuldade da apreensão da realidade, tal como ela é, devido à visão errônea que tem a mente de colocar o ego individual no centro do mundo. No Budismo, essa ignorância fundamental chama-se *avidya* e, a partir dessa ilusão de “egos autônomos e individuais”, surge toda a problemática humana.²⁸⁸ No Cristianismo, segundo Merton, esta distorção de interpretação se aproximaria muito da explicação dada por São Bernardo ao mito do pecado original. Portanto, as religiões cristãs e budistas buscavam principalmente a transformação da consciência do indivíduo – e esta seria a tarefa do monge:

O monge é o homem que atingiu, ou está às vésperas de atingir, ou procura atingir a plena libertação. Permanece no centro da sociedade como pessoa que atingiu a libertação – ele conhece o assunto. Não por ter obtido alguma informação fora do comum ou esotérica, mas por ter experimentado o terreno de seu próprio ser de tal modo que conhece o segredo da libertação e pode de algum modo comunicar isso aos outros.²⁸⁹

Segundo Merton, o propósito da vida monacal seria ensinar o amor ao ser humano, conforme pregou Santo Agostinho, realizar a transformação “de *cupiditas* em *caritas*, o amor egoísta em amor fluente, centrado no outro [...] o ego individual era considerado ilusório e se dissolvia; e no lugar desse ego centrado em si mesmo surgia a pessoa cristã, que já não era

²⁸⁷ DA, p.260.

²⁸⁸ Idem, p.idem.

²⁸⁹ Ibid., p.261.

mais apenas o indivíduo, mas o Cristo habitando em cada um [...]”.²⁹⁰ Somente assim este “novo homem” estaria aberto a todos os outros.

O marxismo, no pensamento de Merton, tinha alguma semelhança com a comunidade monástica, como por exemplo, o mesmo desejo de evoluir de *cupiditas* para *caritas*:

Que é uma mudança da cupidez capitalista (como eles dizem) para a dedicação comunista, de acordo com a fórmula marxista de que o comunismo consiste em uma sociedade em que cada qual dá segundo sua capacidade e cada um recebe segundo suas necessidades. Se refletirdes durante dois segundos nessa definição, vereis que é a definição da comunidade monástica.²⁹¹

Porém, Merton discordou que essa transformação pudesse ocorrer no comunismo e afirmou que a vida comunitária monástica seria a única via onde isso poderia se realizar.²⁹² Ele acreditava na transformação interior: que é algo bem mais profundo do que uma simples regra ou mudança exterior, “estou apenas dizendo, em outras palavras, o que Cassiano disse no seu primeiro sermão sobre *puritas cordis*, pureza de coração, para a qual convergem todas as observâncias monásticas”.²⁹³

No término dessa palestra, Merton fez uma observação sobre a iconografia budista, uma das tradicionais representações do Buda sentado na posição do lótus, com uma das mãos apontando a terra e a outra segurando uma tigela de mendigo. Este gesto é uma resposta a Mara, o tentador, a ilusão, que disse a Buda: “Não tens nada que sentar nesse pedacinho de terra porque isso me pertence”, então Buda apontou a terra e a chamou como testemunha que não pertencia a Mara, pois acabara de obter a iluminação.²⁹⁴ Para Merton:

O monge pertence ao mundo, mas o mundo não lhe pertence [...]. A tigela do mendigo do Buda significa o que o padre Amyot dizia esta manhã. Representa a raiz teológica fundamental não só no direito de mendigar, mas na abertura à doação de todos os seres como expressão à interdependência de todos os seres.²⁹⁵

²⁹⁰ DA, p.261.

²⁹¹ Idem, p.idem.

²⁹² Ibid., p.262.

²⁹³ Ibid., p.265.

²⁹⁴ Ibid., p.266.

²⁹⁵ Ibid., p.666-267.

No Budismo Mahayana (*mahat* = grande + *yana* = veículo), muito difundido no Tibete, Nepal, China e Japão, a base está no ideal *bodhisattva* da compaixão e salvação universal, o iluminado sacrifica-se pelo bem dos outros seres. A compaixão nasce da compreensão da interdependência de todos os seres vivos, o que para Merton é uma realidade bem próxima da visão monástica cristã.

Segundo Alceu Amoroso Lima, a última conferência de Merton sobre o *Marxismo e as Perspectivas monásticas*, realizada no dia de sua morte, seria o anúncio de sua mensagem da vida monástica: “como presença no mundo e não como ausência [...]. As últimas palavras dessa conferência escritas no sentido de se retirar da sala possuem, no entanto, um sentido simbólico: ‘So I will disappear’. Os santos só atuam realmente no mundo, depois de sua morte.”²⁹⁶ A sua história de vida a princípio tão trágica revela uma mensagem de vida e salvação do mundo através da não violência, do desapego ao poder e riquezas, pela liberdade com amor: “Pois não há maior servidão do que a liberdade sem amor”.²⁹⁷

Na interpretação de Amyia Chakravarti “a segurança interior levou Merton a explorar, a experimentar e a interpretar as afinidades e as diferenças entre religiões à luz de sua própria religião; essa luz foi o Cristianismo[...] Seus interesses religiosos principais convergiram ao que chamou ‘constantia’ – donde, ‘todas as notas perfeitamente distintas, se harmonizam em uma Só.’”²⁹⁸ Com sua rica personalidade e profunda clareza intelectual Thomas Merton deixou uma imensa clareira e abriu os caminhos para o diálogo inter-religioso.

²⁹⁶ DA, p. XIII.

²⁹⁷ DA, p. XIII.

²⁹⁸ DA, p. XV.

5 CONCLUSÃO

Ó Deus, somos um Contigo. Tu nos fizeste um Contigo. Tu nos ensinaste que, se estamos abertos uns aos outros, Tu moras em nós. Ajuda-nos a preservar essa abertura e a lutar por ela com todo o nosso coração. Ajuda-nos a perceber que não pode haver entendimento quando há mútua rejeição.

Ó Deus, aceitando-nos uns aos outros sincera, integral e totalmente, nós Te aceitamos e Te agradecemos e Te adoramos e Te amamos com todo o nosso ser, porque ele está no Teu ser e nosso espírito está enraizado em Teu Espírito.

Enche-nos pois de amor, que os laços do amor nos conservem unidos quando seguimos nossos diferentes caminhos, unidos nesse Espírito único que Te faz presente ao mundo e que Te faz testemunho dessa realidade última que é o amor.

O amor venceu. O amor é vitorioso. Amém.²⁹⁹
Thomas Merton

Este trabalho teve como objetivo lançar um pequeno foco de luz na trajetória de Thomas Merton dentro da perspectiva dialogal, sem a pretensão de esgotar assunto tão vasto no universo de sua vida e obra. O monge no seu tempo de estudante, na Universidade de Columbia, partiu a princípio em busca de libertação mais voltada para o exterior e logo depois, na maturidade dos anos monásticos, evoluiu para a necessidade de libertação interior. Esta libertação seria a nova consciência compreendida por ele como fundamental para o diálogo e ponto de partida para a autêntica comunhão e entendimento entre os seres humanos. A espiritualidade de Merton teve uma dimensão ascendente, em direção a Deus, e outra descendente que apontava para a realidade e o sofrimento do ser humano, pelo viés da compaixão.

Cansado da agitação, solidão e desamparo que sentia na juventude, Merton buscou o silêncio dos monges. No mosteiro de Nossa Senhora de Gethsemani ele encontrou a paz da solidão, a contemplação e a compaixão, vislumbrou nos seres humanos a face de Deus. Ao buscar a sua própria libertação ele foi ao encontro do Outro. Para Merton, não existia divisor entre a vida de oração e o compromisso com a consciência social. Ele foi mais além, ao dizer

²⁹⁹ DS, p.179. Uma oração na Ásia.

que uma está intimamente ligada à outra: a contemplação seria a ponte para o diálogo. No mosteiro ele estudou e se aprofundou em diversas religiões, sua sede de aprender foi intensa. Seu campo de relacionamento era vasto e, mesmo na solidão da clausura, ele se correspondia e recebia a visita de vários estudiosos e místicos de outras tradições religiosas.

Antes mesmo de entrar para o mosteiro Merton havia se interessado pelo Oriente, porém, o encontro com o monge Bramachari foi de fundamental importância, interpretado por ele como a ação da graça divina em sua vida. Este monge hindu fez Merton voltar-se para a beleza de sua própria tradição religiosa e iniciar uma busca pelo conhecimento do pensamento dos grandes místicos cristãos. A partir daí, abriu-se um leque de possibilidades para Merton que mergulhou no Cristianismo Clássico e novamente encontrou o Oriente. Surgiu então o apelo de conhecer “O outro lado da montanha”, cresceu em seu coração uma vontade, cada vez maior, de retomar o caminho de volta “para casa”, como ele afirmou em seu *O Diário da Ásia*, o lar onde ele nunca esteve com o corpo, mas que foi presença constante na sua caminhada espiritual. Ele seguiu a jornada como eremita peregrino que o conduziu a conhecer e partilhar experiências com seus irmãos místicos do Oriente.

Nos anos monásticos, Merton manteve contato com diversas comunidades cristãs, grupos de Protestantes vinham visitá-lo em Gethsemani e correspondia constantemente com os anglicanos. Sentia uma forte atração pelo Judaísmo, correspondendo-se com seu amigo, o filósofo Rabbi Abraham Heschel. Tinha grande interesse também pelo misticismo ortodoxo russo, o Hesicasmo. Tais temas poderiam complementar esta pesquisa em estudos posteriores sobre Merton e o diálogo inter-religioso.

Este estudo enfatizou o diálogo de Merton com as religiões não-cristãs como o Islamismo, em especial sua tradição mística, e o Sufismo. Também o seu interesse pelo Taoísmo e pelo Zen Budismo, que considerou um resultado da combinação entre o Budismo Mahayana e o Taoísmo chinês, pelo fato de estarem diretamente ligadas à temática de sua viagem à Ásia e aos últimos momentos de sua vida, quando o apelo ao Oriente tornou-se mais imperativo.

No pensamento de Merton, as tradições contemplativas do Oriente e do Ocidente tinham um objetivo em comum que seria a libertação do ser humano. Ele propôs a criação de vínculos de solidariedade que ultrapassassem as dimensões culturais, religiosas e políticas. Ele tinha grande preocupação na reformulação e renovação do monasticismo cristão. Merton procurou conhecer o monasticismo oriental mais profundamente, pois acreditava que os monges contemplativos, por estarem comprometidos com valores espirituais e com uma rigorosa disciplina, deveriam assumir a responsabilidade da formação de nova consciência

através do diálogo. Admitiu, porém, as dificuldades enfrentadas pelos monges em se comunicarem pelo fato de viverem isolados nos mosteiros.

Merton conseguiu conciliar a vida de monge contemplativo com uma vida de ação. A partir de 1957, ele defendeu a abertura maior para o mundo chamando a atenção para a necessidade dos contemplativos participarem mais ativamente da sociedade e de não assumirem uma postura de negação do mundo ou quietismo. Merton viu a contemplação como o sentido de Deus e a comunicação como comunhão, além do discurso e dos conceitos, seria o sentido dos outros. Na década de 60, ele se pronunciou mais uma vez a favor da paz, da justiça econômica e social, contra o racismo e a violência bélica.

No momento em que Merton partiu para sua viagem à Ásia, ele já estava preparado para o grande e último encontro com o Outro. O Oriente deixaria então, de fazer parte de seu mundo interior para tornar-se outra realidade. O monge finalmente uniria a espiritualidade cristã com a experiência de conhecer de perto a vida de outros místicos, outros lugares sagrados, outras crenças, aparentemente tão distintas. Sua intenção foi, primeiramente, aprender. Ele queria conhecer o monacato budista, suas técnicas de meditação e evolução espiritual, porque acreditava que o Oriente tinha muito que ensinar ao Ocidente. Merton possuía o dom de encontrar semelhanças onde tudo parecia ser diferente, tinha a preocupação de respeitar a singularidade e a tradição de cada religião, discordando, entretanto, do sincretismo religioso.

Na noite 19 de novembro de 1968, quando Merton teve o sonho com a montanha de Kanchenjunga ele acordou com a sensação de ter perdido algo vital: “Em Kanchenjunga, como em qualquer montanha, existe sempre o outro lado – o lado que nunca foi fotografado e transformado em cartões postais. Este é o único lado que vale a pena ver.” Merton tirou várias fotos dessa montanha e sabia, entretanto, que não poderia captar a verdadeira montanha, nem a beleza de sua totalidade. Ele ansiava pelo mistério e estava ciente do papel da fotografia na criação e sustentação de mitos.

Thomas Merton assumiu uma postura que incitou o ser humano para a possibilidade de autêntica abertura ao diálogo, e fez um movimento contrário a toda espécie de fanatismo. Como monge, ele buscou a verdade, consciente de que esta não estaria retida em um único saber e nem apenas em um lado da montanha, e que não existe somente um caminho de salvação para a humanidade. Merton entendeu que Deus manifesta-se nas diversas tradições, na multiplicidade das formas.

Esta pesquisa aponta para a necessidade de maior aprofundamento na obra de Thomas Merton, especialmente os seus últimos diários, onde ele relatou de forma clara e poética os

caminhos que o seu coração percorreu até o momento do seu encontro final com o grande mistério. Nos tempos atuais, onde a grave intolerância religiosa existente entre os seres humanos é a origem de tantas guerras e violências, comprometendo a paz mundial, é muito importante o exemplo de vida desse monge que nos incita e provoca para uma reflexão em torno da abertura dialogal. Merton revela que somente em Deus o ser humano encontrará sua plenitude e libertação e, refletir sobre sua jornada, refazer os caminhos percorridos, certamente terá como consequência o aprendizado do que é ser humano no sentido mais profundo e ético.

*Corpus Domini Nostri Jesu Christi custodiat animam tuam in vitam aeternam*³⁰⁰.

³⁰⁰ O Corpo de Nosso Senhor Jesus Cristo guarde a sua alma para a vida eterna.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os Pensadores).

ARAÚJO, Luiz Gonzaga Sampaio de. **Kénosis e compaixão**: Perspectivas de Diálogo Inter-Religioso entre Cristianismo e Budismo a partir das Contribuições de Thomas Merton e Daisetz Teitaro Suzuki. Juiz de Fora, 1999. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Juiz de Fora.

AZEVEDO, Murillo Nunes. **O olho do furacão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973. (Luz da Ásia, v.5).

BAKER, Rob; HENRY, Gray. **Merton & Sufism**. *The Untold Story a Complete Compendium*. Louisville: Fons Vitae, 1999.

BERTELLI, Getúlio Antonio. **Mística e compaixão**. Rio de Janeiro, 2005. 367p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã**. Petrópolis: Vozes, 2003.

BRUTEAU, Beatrice (Org.). **Merton and Judaism**. Louisville: Fons Vitae, 2003.

DELUMEAU, Jean. (org). **As grandes religiões do mundo**. Barcarena: Editorial Presença, 1997. (Coleção Biblioteca do Século).

DUMOULIN, Heinrich. **A History of Zen Buddhism**. New York: Pantheon Books, 1963.

GOLEMAN, Daniel. **A mente meditativa**. 6ed. São Paulo: Ática, 1998.

HART, Patrick; MONTALDO, Jonathan. **Merton na intimidade**. Sua Vida em Seus Diários. Rio de Janeiro: Fissus, 1999.

LIBÂNIO, João Batista . **Introdução à vida intelectual**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2001.

LUCCHESI, Marco; TEIXEIRA, Faustino. **O canto da unidade**: Em torno da poética de Rumi. Rio de Janeiro: Fissus, 2007.

- MERTON, Thomas. **A Montanha dos Sete Patamares**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. **A sabedoria do deserto**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. **A via de Chuang Tzu**. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1984.
- _____. **A vida silenciosa**. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. **Ascensão para a verdade**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1958.
- _____. **Dancing in the Water of Life: Seeking Peace in the Hermitage**. The Journals volume five 1963-1965. New York: Harper Collins Publishers, 1997.
- _____. **Diálogos com o silêncio**. Orações & Desenhos. Rio de Janeiro: Fissus, 2003.
- _____. **Direção espiritual e meditação**. Petrópolis: Vozes, 1961.
- _____. **Espiritualidade, contemplação e paz**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1962.
- _____. **Homem algum é uma ilha**. Rio de Janeiro: Agir, 1976.
- _____. **La experiência interior**. El encuentro del Cristianismo com el Budismo. Barcelona: Oniro, 2004.
- _____. **Místicos e mestres Zen**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972. (Coleção Luz da Ásia vol.1).
- _____. **Na liberdade da solidão**. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. **Novas sementes da contemplação**. Rio de Janeiro: Fissus, 1999.
- _____. **O diário da Ásia**. Belo Horizonte: Vega, 1978.
- _____. **O homem novo**. Rio de Janeiro: Agir, 1967.

_____. **O signo de Jonas**. São Paulo: Mérito, 1954.

_____. **Para uma “Terapia monástica”**. Cadernos beneditinos-10. Sob responsabilidade da Comissão de Intercâmbio Monástico do Brasil pró-manuscrito. 1º semestre de 1973.

_____. **Reflexiones sobre Oriente**. La filosofia oriental a la luz del misticismo occidental. Barcelona: Oniro, 1997.

_____. **Reflexões de um espectador culpado**. Petrópolis: Vozes, 1970.

_____. **Vida e santidade**. São Paulo: Herder, 1965.

_____. **Zen e as aves de rapina**. 7ed. São Paulo: Cultrix, 1997.

MONTALDO, Irwin Jonathan; DIEKER, Bernadette (orgs.). **Merton and Hesychasm: The Prayer of the Heart**. The Eastern Churches. Louisville: Fons Vitae, 2003.

MOTT, Michael. **The Seven Mountains of Thomas Merton**. Boston: Houghton Mifflin Company, 1984.

PASCUAL, Francisco R. De. **Thomas Merton**. Escritos Esenciales. Maliaño: Sal Terrae, 2006.

SANTOS, Pe. Luis Alberto Ruas (O. Cist.). **Um monge que se impôs a seu tempo**: pequena introdução com antologia à vida e obra de São Bernardo de Claraval. São Paulo: Musa; Rio de Janeiro: Edições Lumen Christi do Mosteiro de São Bento, 2001.

SCHERER, Burkhard (org.). **As grandes religiões**. Petrópolis: Vozes, 2005.

SHANNON, William H. **Silent Lamp**. The Thomas Merton Story. New York: Crossroad Publishing Company, 1992.

SHANNON, William H.; BOCHEN, Christine M.; O’CONNELL, Patrick F. (Orgs). **The Thomas Merton Encyclopedia**. New York: Orbis Books, 2002.

SILVA, Ir. Maria Emmanuel de Souza e. **Thomas Merton: Um homem feliz**. 2ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

SUZUKI, Daisetz T. **Essays in Zen Buddhism**. Londres: Série III, 1958.

_____. **Mística: Cristã e Budista**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1976.

TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. **A espiritualidade do seguimento**. São Paulo: Paulinas, 1994.

_____. **Diálogo de pássaros: no caminho do diálogo Inter-religioso**. São Paulo: Paulinas, 1993.

_____. **A(s) ciência(s) da religião no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2001.

TEIXEIRA, Faustino Luiz C.; BERKENBROCK, Volnei (orgs.). **Sede de Deus**. Orações do Judaísmo, Cristianismo e Islã. Petrópolis: Vozes, 2002.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000.

VELASCO, J. M. **El fenómeno místico**. Madrid: Trotta, 1999.