

BRAT PATRICK HART¹

THOMAS MERTON – ŚWIADEK ŻYCIA*

Nie jest bez znaczenia, iż Thomas Merton wstąpił do wspólnoty Gethsemani akurat wtedy, gdy jej opatem był Frederic Dunne. Zrządzeniem Bożej opatrności – nad którym wiele razy się zastanawiałem – pierwszy opat Mertona przyszedł na świat w rodzinie zawodowych drukarzy, osiadłej w Zanesville w stanie Ohio (w tym samym mieście urodziła się zresztą Ruth Jenkins, matka Mertona). Jako drukarz i introligator opat Frederic Dunne był głęboko wrażliwy na wagę słowa pisanego. Potrafił docenić talent młodego Thomasa Mertona, który 10 grudnia 1941 roku przybył do Gethsemani, aby rozpocząć nowicjat. „Mamy wśród nowicjuszy prawdziwego poetę i pisarza”, zwierzył się wówczas entuzjastycznie jednemu z braci opat Frederic.

¹ Brat Patrick Hart urodził się w Green Bay w stanie Wisconsin. Studiował na Uniwersytecie w Notre Dame w Indianie. Pracował krótko jako nauczyciel, po czym wstąpił w 1951 roku do wspólnoty Opactwa Gethsemani. Obecnie jest przedstawicielem Opactwa w sprawach dotyczących Thomasa Mertona. Wydał wiele książek Mertona oraz o Mertonie. Ostatnio był głównym redaktorem siedmiu tomów jego *Dzienników* [przyp. red.].

* Tłum. M. Cielecka.

Kierowany pragnieniem rozpowszechnienia w kraju wiedzy o trapistach i cystersach, opat zachęcił brata Ludwika (pod takim imieniem znany był Merton we wspólnocie) – tuż po skończeniu jego nowicjatu – aby przetłumaczył z łaciny i francuskiego żywoty pierwszych cysterskich świętych. Merton, który znał dobrze łacinę, a w Cambridge i na Uniwersytecie Columbia specjalizował się w językach nowożytnych, był przygotowany do takiej pracy. W ten sposób na długo przed II Soborem Watykańskim, niosącym ze sobą skupienie uwagi Kościoła na monastycyzmie i postulat religijnego powrotu do źródeł poprzez studiowanie dzieł założycieli zakonów i pierwszych świętych, brat Ludwik zajął się przekładaniem nieznanych żywotów cysterskich świętych i zaznajomił się nie tylko z Ojcami Cysterskimi XII wieku, ale także dotarł do naszych monastycznych przodków: przedbenedyktynskich pustelników z Egiptu, pierwszych benedyktynów z Galii i Włoch, jak również irlandzkich mnichów i eremitów V i VI stulecia.

Moje pierwsze wspomnienia o Mertonie (wstąpiłem do Gethsemani 10 lat po nim, w czerwcu 1951 roku) pochodzą z okresu, kiedy był on – od niedługiego czasu – prefektem studiów. Urzędował i przyjmował studentów w czymś w rodzaju krypty, gdzie przechowywano wszystkie cenne rękopisy i rzadkie książki. Pomieszczenie znajdowało się niedaleko refektarza domu gościnnego we frontowym skrzydle starego czworoboku klasztoru. Zmierzając żwawo do swej piwnicznej izby, wyciągał olbrzymi klucz, długi prawie na stopę, i gestykulując niemało, odmykał wielkie ognioodporne żelazne drzwi celi. Zazwyczaj był z nim jakiś student, albo ktoś czekał za drzwiami, niewątpliwie na duchową poradę. Merton sprawiał wrażenie szczęśliwego i spontanicznie przyjacielskiego.

Jako prefekt studiów brat Ludwik bardzo szybko zaczął podkreślać potrzebę zapewnienia możliwości odosobnienia i pomagać młodym mnichom w poszukiwaniu warunków do modlitwy kontemplacyjnej. Zważywszy, że w owym czasie żyło we wspólnocie około dwustu mnichów, dość trudno było znaleźć ciche miejsce, w którym człowiek mógł być sam, a poza klauzurą – stosunkowo małą – wolno nam było przebywać tylko, gdy zawiodła nas na zewnątrz praca w polu lub w lesie.

Podczas oficjalnej wizytacji generała zakonu brat Ludwik wystosował prośbę, aby klauzurę poszerzono, obejmując nią niewielkie zalesione wzgórze poza murem klasztoru, po wschodniej stronie. Ku powszechnemu zaskoczeniu prośba została spełniona i odtąd w niedziele oraz dni świąteczne studenci mogli wychodzić na kilka godzin do lasu, aby się tam modlić,

oddawać się *lectio divina* czy po prostu odpoczywać w pięknym otoczeniu natury. Wkrótce podobne zezwolenie otrzymali także nowicjusze – im przypadł zadrzewiony teren i jezioro po południowej stronie muru klauzury. Miało to dać młodym mnichom szansę na odosobnienie i przywrócić życiu monastycznemu kontemplacyjny wymiar, stłumiony przez zbyt ni nacisk na pokutę i pracę oraz przez nadmiernie rozbudowaną liturgię.

Pomijając uzdolnienia translatorskie, znajomość francuskiego, niemieckiego, hiszpańskiego i włoskiego pozwoliła Mertonowi zetknąć się z wieloma nowymi prądami myślowymi w kręgach monastycznych i teologicznych, zanim jeszcze ktokolwiek inny we wspólnocie wiedział o ich istnieniu. Był na bieżąco ze wszystkimi publikacjami napływającymi wówczas z Europy. Na początku lat pięćdziesiątych rozpoczął w Gethsemani własną odnowę monastyczną, wygłaszając konferencje na temat Ojców Cysterskich. Wtedy to poznał dokładnie czterech wielkich „Ewangelistów Cysterskich”: Bernarda z Clairvaux, Wilhelma z St. Thierry, Guerrica z Igny i Aelreda z Rievaulx, jak również wielu mniej znanych pisarzy monastycznych. Wyszedł daleko poza osobę opata de Rancé i reformę La Trappe, docierając do pierwszych Ojców Cysterskich z XII wieku. Naturalnie, idea ta została przyjęta przez wspólnotę w Gethsemani jak powiew świeżego powietrza i wkrótce rozprzestrzeniła się w innych wspólnotach monastycznych w kraju i za granicą.

W 1955 roku, po czterech latach pełnienia funkcji prefekta studiów, Merton został mianowany mistrzem nowicjatu. Pełnił tę odpowiedzialną funkcję przez następne dziesięć lat. W ciągu tego okresu miał ogromny wpływ na życie młodych mężczyzn, którzy wstępowali do klasztoru, i *de facto* wspólnie z opatem odpowiadał za ich formację monastyczną. To pozwoliło mu spojrzeć krytycznie na niektóre metody stosowane w przeszłości i ułożyć własny program nowicjatu.

Merton zagłębiał się w źródła monastyczne, studiując wraz z nowicjuszami Ojców Cysterskich i dyskutując o nich w otwartym dialogu z podopiecznymi. Dzięki jego naleganiom mnisi otrzymali więcej czasu na *lectio divina*, choć nie zarzucono bynajmniej pracy fizycznej. Merton uważał jednak, że w przeszłości kładziono na nią zbyt wielki nacisk, ze szkodą dla owocnej metody *lectio divina*, lektury medytacyjnej, studiów i osobistej modlitwy.

Notatki z pogadanek i konferencji ojca Ludwika, przepisywane na maszynie i powielane, krążyły po wielu innych wspólnotach, odkąd tylko z ust do ust rozeszła się wieść o jego pionierskich działaniach w Gethsemani. Nie

minęło wiele czasu, a kopie notatek z lat 1951–1955 na temat kształtowania życia monastycznego, zebrane w sześciu tomach, obiegały benedyktyńskie i cysterskie domy zakonne w kraju i za granicą. Poczynając od pierwszego roku Mertona jako mistrza nowicjatu, dołączyły do nich *Wykłady o Kasjanie*, a następnie jego komentarz do *Reguły* św. Benedykta. Potem pojawił się w obiegu wstępny kurs o Piśmie św. w tradycji monastycznej (ze szczególnym uwzględnieniem św. Pawła), a za nim dwa tomy notatek o okresach liturgicznych. W 1961 roku Merton wygłosił serię konferencji na temat teologii mistycznej i ascetycznej, zaś w 1963 rozpoczął kurs pt. „Ojcowie Cysterscy i ich teologia monastyczna”. Konferencje z roku 1963 i 1964 dotyczyły monastycyzmu przedbenedyktyńskiego, łącznie z celtycką tradycją monastyczną, która bardzo Mertona fascynowała. Ten przegląd konferencji daje pewne pojęcie, jak rozległy teren obejmował Merton swym dydaktycznym zainteresowaniem.

Już na samym początku dyskusji o odnowie monastycznej, Thomas Merton zadbał o rozróżnienie odnowy stosownej dla wspólnot monastycznych i jej formy odpowiedniejszej dla aktywnych kongregacji i wspólnot religijnych. Wykładał to jasno w memorandum o odnowie, opublikowanym dopiero pośmiertnie: „W reformie monastycznej przedmiotem troski winno być przede wszystkim utrzymanie lub przywrócenie specyficznego charakteru monastycznego powołania. Życia monastycznego nie można oceniać w kategoriach aktywnego życia zakonnego, a zakonów monastycznych nie powinno się porównywać z innymi instytucjami religijnymi, kościelnymi czy świeckimi”². Pisał z naciskiem, że celem istnienia wspólnoty monastycznej nie jest z założenia jakakolwiek praca apostolska czy edukacyjna. Nie jest to nawet cel drugorzędny. „Pracy mnicha nie uzasadniają jej zewnętrzne efekty, lecz jej istotność dla jego życia monastycznego, w którym trwa sam z Bogiem. Praca ma znaczenie o tyle, o ile jest właściwa dla życia poza światem, będącego także życiem pełnym współczucia dla tych, którzy w świecie pozostają, i modlitwy za zbawienie świata”³.

Mówiąc o odnowie monastycznej, Merton zawsze podkreślał, że drzwi i okna cenobitycznej wspólnoty monastycznej muszą być otwarte na pustynię. Uważał, iż we wspólnocie musi znaleźć się przestrzeń dla mnichów,

którzy dojrzewając w życiu monastycznym, czują rosnącą potrzebę ciszy i samotności. „Przełożeni powinni umieć dostrzegać i podtrzymywać w swych podopiecznych wszelkie przejawy wyjątkowego i szczerzego pragnienia głębszego życia modlitewnego i powrotu do prostszej drogi monastycznej”⁴. Merton wskazywał, że do obowiązków opata należy także dogłębne rozwinięcie duchowego wszystkich członków wspólnoty. „Opat odpowiedzialny jest przed Bogiem za rozwój i prawdziwe uświęcanie swoich mnichów. Jeśli zatem uważają oni, że powinni szukać prostszego, bardziej odosobnionego i gorliwego życia modlitewnego, nie należy im przeszkadzać w wypróbowaniu wszelkich rozsądnych możliwości, lecz trzeba na wiele sposobów pomagać im badać własne zdolności i potwierdzać realność ich wyższego powołania”⁵.

Tak więc Merton postrzegał możliwość bardziej odosobnionego życia w obrębie tradycyjnej wspólnoty monastycznej jako ważny punkt odnowy, będący kwestią przyznania pierwszeństwa charyzmatowi konkretnego mnicha, nie zaś charyzmatowi instytucji. Innymi słowy, uważał, że prawdziwe powołanie pustelnicze, które może rozwijać się i wzrastać wewnątrz wspólnoty cenobitycznej, powinno być wspierane, jeśli kierownik duchowy i przełożony mnicha uznają je za autentyczne. Merton napisał sporo artykułów na temat eremityzmu w obrębie *ordo monasticus*, wykazując jasno, że od samego początku niektórzy mnisi zakonu cysterskiego, żyjący długo we wspólnocie, w późniejszych latach zostawali eremitami i anachoretami. Mówią o tym nawet świadectwa z La Trappe, z czasów opata de Rancé. Publikowane przez Mertona apele o odnowę dawnej tradycji przyczyniły się do tego, że w końcu kapituła generalna zakonu pozwoliła, by mnisi mogli wybierać tę drogę, pod warunkiem sprawdzenia się we wspólnocie i za zgodą opata, jak stanowi *Reguła* św. Benedykta.

Opat Mertona, Dom James Fox, podczas kapituły generalnej w 1965 roku z powodzeniem zaprezentował możliwości funkcjonowania pustelników w zakonie. Jego wysiłki okazały się owocne, a po kilku latach sam Dom James ustąpił ze stanowiska opata Gethsemani i został pustelnikiem, żyjąc dalej na terenie opactwa. Powołanie eremitalne jest obecnie akceptowane we wspólnotach monastycznych, choć pozostaje powołaniem rzadkim i bardzo niewielu mnichów opuszcza szeregi wspólnoty, aby samotnie stać czoło pustyni.

² Th. Merton, *The Monastic Journey*, ed. by Brother Patrick Hart, Mission, Kan. 1977, s. 165.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, s. 167.

⁵ *Ibidem*.

Można zadawać sobie pytanie, w jaki sposób Merton, odizolowany od otoczenia w klasztorze wśród wzgórz Kentucky, utrzymywał kontakt z innymi osobami czyniącymi wysiłki na rzecz odnowy i jak śledził różne eksperymenty monastyczne w innych stronach świata. Otóż, gdy przyjrzeć się jego ogromnej korespondencji, obejmującej wiele lat, widać, że jej duża część skierowana była do mnichów i mniszek z Europy i Ameryki – benedyktynów, kamedułów, kartuzów i oczywiście cystersów. Na przykład korespondencja z wybitnym benedyktyńskim uczonym, historykiem, ojcem Jeanem Leclerkiem z Luksemburga, rozpoczęta w 1950 roku, trwała nieprzerwanie aż do śmierci Mertona w Bangkoku w roku 1968. We wczesnych listach pełno jest pytań o nowe eksperymenty w fundacjach w Afryce i Azji.

Duże wrażenie wywarł na Mertonie eksperyment Dom Damasusa Winzena w Mount Savior koło Elmiry w stanie New York. Mount Savior symbolizowało dlań wszystko co najlepsze we wczesnych eksperymentach monastycznych w Stanach Zjednoczonych na początku lat pięćdziesiątych XX wieku. Dom Damasus wierzył w prosty model benedyktyńskiego opactwa, bez przynależących parafii, szkół czy seminariów. Wyznawał wszakże zasadę tradycyjnej monastycznej gościnności i utrzymywał duży dom gościnny. Uważał za konieczne, by mnisi utrzymywali się z pracy własnych rąk (czyli z robót gospodarskich), a ich życie miało koncentrować się na prostej, lecz pięknej rodzinnej liturgii. Przede wszystkim zaś zakładał, że powinna istnieć tylko jedna klasa mnichów. (Idea ta znalazła uznanie u innych benedyktynów i cystersów; ich kapituły generalne rozwiązały dwie klasy mnichów, łącząc ich wspólnoty).

W Mount Savior panowała polityka wyświęcania tylko tylu księży, by miał kto zaspokajać liturgiczne potrzeby wspólnoty – wbrew ówczesnemu obyczajowi klasztorów trapistowskich. Wiele listów Mertona do pewnego mnicha z Opactwa św. Jana w Collegeville dotyczy kwestii, dlaczego mnisi nie mieliby zostawać prostymi mnichami, nie zaś klerykami przeznaczanymi niemal automatycznie do kapłaństwa. Pisząc do ojca Ronalda Roloffa o mnichach nie dążących do święceń, Merton zauważał: „Już od dłuższego czasu podkreślamy, że istotnym motywem wyborów dokonywanych przez naszych mnichów chórowych jest powołanie monastyczne, nie kapłańskie. Także wielu nowicjuszy przyznaje z własnej woli, że naprawdę wolą być prostymi mnichami, nie księżmi”⁶. Zwracał uwagę swego korespondenta na fakt, iż jeszcze kilka miesięcy wcześniej nie było to tolerowane, lecz podczas

⁶ Th. Merton, *An Exchange of Letters on Monastic Questions*, Gethsemani 1963, s. 24.

ostatniej kapituły generalnej zgodzono się, by spróbować włączyć taką możliwość do nowego programu monastycznego. Pisał: „Mamy więc sześciu braci świeżo po ślubach, którzy otwarcie zamierzają pozostać prostymi mnichami, nie zostając księżmi. Tak naprawdę to oni są najlepsi w całym domu. Nie wiem, czy wytrwają w swoim pragnieniu; niektórzy być może będą musieli zostać wyświęceni, choćby dlatego, że posiadają cechy predysponujące do zwierzchnictwa, itd. Ale jeśli o mnie chodzi, osobiście wspierałbym każdego z nich przez cały czas i zachęcał do pozostania prostym mnichem tak długo, jak to możliwe”⁷.

Kolejnym zagadnieniem omawianym w tymże liście było nowe podejście Opactwa Gethsemani do formacji monastycznej. Trwała ona teraz dłużej niż kiedyś i była bardziej dostosowana do mnichów, nie zaś seminarzystów czy księży w służbie świeckiej. Innymi słowy, studia skupiały się na przedmiotach związanych z powołaniem monastycznym: Piśmie św., patrologii i przykrojonej specjalnie dla mnichów teologii monastycznej. Zakon zaczął zezwalać na sześćioletni nawet – zamiast trzyletniego – okres trwania ślubów czasowych. Merton wyjaśniał: „Po nowicjacie wszyscy mnisi chówi, czy to zmierzający do kapłaństwa, czy też nie, kontynuują ściśle monastyczną formację. Wszyscy uznajemy to tu za naprawdę ważną rzecz. Mnisi nie będą rozpoczynać studiów kleryckich przez co najmniej trzy lata po nowicjacie”⁸. Następnie Merton zarysowywał pokrótce swój ulubiony plan rozwinięcia kursu prefilozofii monastycznej, nie mającego nic wspólnego z podręcznikami, „lecz będącego czymś w rodzaju *lectio divina* tekstów św. Anzelma, św. Augustyna, Boecjusza itd. Byłby to bardzo interesujący i ważny kurs. Nie zaczynałby się wcześniej niż po trzecim roku. Przedtem studiowałiby tylko Pismo św., historię monastycyzmu, Ojców Kościoła i język”⁹.

Następnym ważnym elementem snutej przez Mertona wizji odnowy były przemyślenia na temat osobistych relacji w obrębie wspólnoty monastycznej. Pisząc o „otwartości klasztoru” [*Openness and Cloister*], stwierdzał, że struktury życia kontemplacyjnego nabrały przez lata zbyt dużej sztywności i za bardzo się zuniformalizowały. Uważał, iż zbyt wielki nacisk kładzie się na przestrzeganie reguł – w sposób zewnętrzny i ujednolicony, hamujący indywidualny rozwój mnichów i nie liczący się z ich osobistymi potrzebami. „Otwartość kontemplacyjna musi rozwijać się nie tylko w odniesieniu do

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, s. 25.

⁹ *Ibidem*.

świata zewnętrznego, ale przede wszystkim wewnątrz wspólnoty. Wolne i spontaniczne kontakty między zakonnikami są absolutnie konieczne. Powinni oni porozumiewać się ze sobą szczerze i otwarcie, na gruncie osobistym, nie zaś wyłącznie w sformalizowanych relacjach, jakie popierano w przeszłości”¹⁰. Merton podkreślał dalej, jak istotne jest, by kontakty były bardziej „naturalne” i ludzkie, aby owocować większą swobodą i otwartością w komunikacji. Jednak – jak w wielu innych sprawach – Merton równoważył te postulaty naciskiem na konieczność zapewnienia odosobnienia i ciszy wszystkim tym, których rozwój duchowy tego wymaga: „Z drugiej strony, obok swobody komunikacji należy respektować także autentyczne potrzeby zakonników pragnących odosobnienia i ciszy”. Uważał, że wspólnota monastyczna (czy jakakolwiek wspólnota), cechująca się chrześcijańską miłością i wzajemnym zrozumieniem, rozpozna spontanicznie potrzeby swoich członków i w duchu tej miłości uczyni wysiłek, aby je zaspokoić. Dodawał, iż dojrzały kontemplatyk (niekoniecznie należący do najbardziej wyróżniających się czy utalentowanych osób we wspólnocie) „może wnieść bardzo wiele do wspólnego życia poprzez swą cichą i samotną modlitwę. Nawet osoby nie w pełni jeszcze uformowane potrzebują doświadczenia okresowego odosobnienia i ciszy, aby rozwijać się w życiu modlitewnym. Wspólnoty kontemplacyjne powinny znać wartość podtrzymywania takich osobistych aspiracji”¹¹.

Tutaj pragnąłbym przejść na chwilę do poezji Mertona. We wczesnych wierszach z Gethsemani, takich jak *Trappists, Working* [Trapiści przy pracy], *Trappist Abbey: Matins* [Opactwo trapistów: Godzinki] czy *Evening: Zero Weather* [„Wieczór: pogoda zero”], opiewał życie monastyczne we wszystkich jego aspektach. Widać w nich, jak głęboki wpływ wywierało życie liturgiczne na tego młodego mnicha i jak zmieniało z założenia życie mnichów w ogólności. Wiersze te ukazują Mertona doskonale spokojnego, osadzonego w naturalnym dlań środowisku pośród wzgórz Kentucky. W „Praktycznym programie dla mnichów” (*A Practical Program for Monks*), jednym z późniejszych wierszy (napisanym około roku 1958, kiedy Merton był już cztery lata prefektem studiów, a następnie dwa lata mistrzem nowicjatu), poeta narzeka na przywiązywanie wagi do rzeczy zewnętrznych, nie bez szczypty humoru zresztą. Wiersz jest protestem przeciwko przesadnemu

naciskowi na reguły i zasady, odzierającemu proste życie kontemplacyjne z samotności i modlitwy. Przez wersy, ironicznie zestawiające ściśle zorganizowaną, sformalizowaną praktykę z ideałem życia kontemplacyjnego, przebiega frustracja Mertona:

Dostatek chleba dla wszystkich między modlitwami i psalterzem:
wyrecytujecie następny?

Merci i Miserere.

Zważajcie zawsze na zegar i na opata, aż do wieczności.

Miserere.

Szczegóły *Reguły* są płynne i trwałe. Który kanon jako pierwszy
obwieścił nam zasady organizacji?

Uważajcie schodząc w dół!¹²

Kolejną kwestią odnowy monastycznej, o której Merton pisał i mówił, była tradycyjna monastyczna gościnność. Zanim jeszcze modny stał się dialog ekumeniczny, Merton zaczął spotykać się z niekatolickimi seminarzystami i studentami college’ów, jak również z artystami, poetami, intelektualistami i pacyfistami, nie wyłączając niechrześcijan. Pośród tych ostatnich byli buddyści zen, sufi, rabini i osoby z wielu innych grup. Merton czuł, że dla mnicha istotne jest, by miał kontakt z takimi ludźmi, którzy z kolei po spotkaniach mogą wywierać wpływ na ludzi z własnego środowiska i spoza niego. Pod koniec lat pięćdziesiątych i na początku sześćdziesiątych XX wieku spotykał się z baptystami, episkopalistami i seminarzystami Kościoła Chrystusowego. Starał się być dla nich dostępny – witał ich, opowiadał co nieco o życiu monastycznym i otwierał forum dyskusji, zazwyczaj dość żywej. Stał się bardzo popularny, tak że w rezultacie musiał po kilku latach prosić o pomoc innych mnichów. Jako że sam wyszedł ze środowiska niekatolickiego i ogromnie interesował się monastycyzmem wschodnim, potrafił wczuwać się w postawy tych ludzi na poziomie niedostępnym dla wielu innych mnichów, co wyjaśnia jego wyjątkowy sukces.

Merton podsumował zwięźle swoje stanowisko w tej sprawie w „Liście do księdza” (*Letter to a Priest*), opublikowanym w tomie *Seeds of Destruction*, dotyczącym sytuacji diaspory Rahnerowskiej: „To, co próbuję powiedzieć o mnichu, jest prawdopodobnie zbyt paradoksalne i zbyt wywrotowe,

¹⁰ Th. Merton, *Contemplation in a World of Action*, New York 1971, s. 141.

¹¹ *Ibidem*, s. 141-142.

¹² Th. Merton, *The Collected Poems of Thomas Merton*, New York 1978.

by mogło być jasne, a co dopiero możliwe do przyjęcia, ale sądzę, że stan mnisi powinien być stanem całkowitej wolności od nacisków i zamętu «świata» w złym znaczeniu tego słowa, a nawet bardziej «światowej» strony Kościoła, tak by mnich, odosobniony i wolny, mógł z jednej strony oddać się Bogu i Słowu Bożemu, osiągnąć prawdziwie chrześcijańskie zrozumienie potrzeb i cierpień współczesnych mu ludzi (z tej szczególnej perspektywy, jaką dają ubóstwo, trud, samotność i niepewność), a z drugiej strony wchodzić w dialog z ludźmi nie będącymi mnichami, a nawet chrześcijanami»¹³.

W kwestii odnowy Merton podkreślał stale potrzebę powrotu do źródeł tradycji monastycznej i dokładnego ich studiowania. Pisząc o ekumenizmie i odnowie monastycznej, wyjaśniał: „Problem odnowy monastycznej na najgłębszym poziomie jest teologiczny, i to w tym punkcie mnisi stają w końcu w obliczu wyzwania Lutera. «Wracając do źródeł», czynią tylko w bardziej gruntowny i systematyczny sposób to, co uczynił Luter, poddając swe powołanie ponownemu sprawdzianowi w świetle Ewangelii i listów św. Pawła»¹⁴. Merton stwierdzał następnie, że obecnie mnisi i mniszki, studiując oryginalne źródła monastyczne, oglądane w ich historycznym i kulturowym kontekście, muszą zacząć zadawać sobie znacznie bardziej niepokojące pytania niż tylko te, które łączą się ściśle z monastyczną obserwacją: „Nie jest to już kwestia odnajdywania właściwego rozumienia monastycznej klauzury, ciszy, nabożeństwa czy postu, i dostosowywania go do współczesności. Zrewidowana musi zostać sama idea życia zaślubionego i osadzonego w klasztorze, życia poświęconego modlitwie w oddzieleniu od świata, życia ciszy i ascezy»¹⁵.

Merton ostrzegał zbyt pospieszonych zwolenników odnowy, obawiając się, że osoby nie utwierdzone wystarczająco w solidnej tradycji monastycznej mogą w końcu odrzucić rzeczy o nieprzemijającej wartości, zubożając i trywializując monastycyzm: „Przynajmy, iż jest całkiem prawdopodobne, że jeśli zbyt ochoczo wyrzekniemy się ciszy, odosobnienia itd., może szybko zabraknąć nam powołań»¹⁶. Z drugiej strony, uważał, że konieczna jest pewna adaptacja do współczesnych warunków, aby wyjść naprzeciw aktual-

nym potrzebom i uczynić życie monastyczne bardziej przystępnym dla wielu osób, których dotąd przyciągnąć ono nie mogło. „Gdybym jednak poprzez rezygnację z mojej ulubionej wizji doskonałego życia ciszy i kontemplacji, poprzez poddanie jej pewnym przekształceniom mógł umożliwić życie monastyczne innym osobom, które w przeciwnym razie nie byłyby zdolne nim żyć, wówczas wydawałoby się, że to sama *caritas** powinna powiedzieć mi, iż ta «potrzeba» innych jest apelem do mojej wielkoduszności, bardzo odmiennym od tego, czego oczekiwałem, składając śluby»¹⁷.

Mówiąc o dialogu monastycyzmu ze światem i wadze życia monastycznego w przyszłości, Merton twierdził, że wszystko zależy od jakości życia monastycznego, jakie wiodą mnisi obecnie, i powagi, z jaką weryfikują własne świadectwa pod kątem następnych pokoleń mnichów: „Życie monastyczne pozostanie w przyszłości czymś istotnym – zwłaszcza w dwóch następnych pokoleniach – o ile klasztory otwarte będą na dialog i wymianę myśli ze społecznością intelektualistów. Lecz by dialog ów coś znaczył, społeczność intelektualistów musi znajdować w klasztorach zarówno rzeczywistość monastyczną (to jest ludzi cechujących się głębią i prostotą zarazem, którzy nabyli wartości monastycznych, żyjąc nimi), jak i otwartość na rzeczywistość społeczną XX wieku»¹⁸.

I znów podkreślał Merton potrzebę wewnętrznego przeobrażenia, przekonany, iż bez prawdziwej i głębokiej odnowy duchowej zewnętrzne zmiany przynoszą niewielki pożytek. Postrzegał połączenie prawdziwej monastycznej głębi z otwartością na żywe siły intelektualne i kulturowe naszych czasów jako coś wymagającego specjalnego charyzmatu. Charyzmat był według Mertona darem, z którym trzeba się zmagać, by nań zasłużyć i by go zatrzymać. Merton uważał, że najbardziej podstawowym i najważniejszym charyzmatem jest zasadnicze powołanie do modlitwy i wyrzeczenia, i wewnętrznej przemiany. Pod koniec życia coraz bardziej zajmowała go kwestia przemiany świadomości, będąca wówczas dyskutowanym tematem.

* Merton użył tu słowa *charity*, będącego ang. odpowiednikiem łac. *caritas* (lub *charitas*). Ponieważ to złożone pojęcie, oznaczające „wzajemną miłość osób Bożych, miłość Boga do człowieka, miłość człowieka do Boga i wypływającą z miłości Bożej czynną miłość bliźniego”, nie posiada podobnego jednowyrazowego określenia w języku polskim, najrzędniej posłużyć się w przekładzie zakonionym kulturowo słowem łacińskim [przyp. tłum.].

¹⁷ Th. Merton, *The Monastic Journey*, dz. cyt., s. 131.

¹⁸ Th. Merton, *Contemplation in a World of Action*, dz. cyt., s. 223.

¹³ Th. Merton, *Seeds of Destruction*, New York 1964, s. 319.

¹⁴ Th. Merton, *Contemplation in a World of Action*, dz. cyt., s. 182.

¹⁵ *Ibidem*, s. 183.

¹⁶ Th. Merton, *The Monastic Journey*, dz. cyt., s. 131. Por. także brat Patrick Hart (ed.), *Thomas Merton/Monk*, New York 1974, ss. 173–193.

Merton uważał, że jeśli mnich nie jest autentycznie i głęboko człowiekiem modlitwy i jednocześnie człowiekiem pełnym współczucia i troski o udrękę świata, jego świadectwo ma niewielką wartość i tym, którzy przechodzą do takiego mnicha po radę i pomoc, może nawet wyrządzać więcej krzywdy niż dobra. Merton powiedział: „Jeśli nasze klasztory będą naprawdę centrami głęboko przeżywanego życia monastycznego, najżywszy ze świata zewnętrznego przyjdą spontanicznie, by dzielić naszą ciszę i dyskutować z nami o własnych płodnych intuicjach. Taką właśnie wymianę i dzielenie się uważam za czynnik o decydującym znaczeniu dla klasztorów. Ale wszystko opiera się na odosobnieniu i modlitwie”¹⁹.

Pisząc, że konieczne jest, by poszczególni mnisi zaczynali od tego miejsca, w którym sami się znajdują, nie oglądając się ani nie czekając na ogólną odnowę, Merton stwierdzał realistycznie, iż tak naprawdę trzeba rozpocząć przemianę i nowe życie samemu, w takim stopniu, w jakim się potrafi. „Moja praca na rzecz odnowy odbywa się dokładnie w granicach mojego położenia, tutaj, i polega nie na walce z instytucją, od której jestem teraz – jako pustelnik – stosunkowo wolny, lecz na wysiłku zmierzającym do odnowienia mojego życia modlitewnego w całkiem nowym kontekście, z całkiem nowym pojmowaniem tego, co znaczy i czego wymaga życia kontemplacyjne. Kreatywność musi począć się we mnie; nie mogę siedzieć tu i tracić czasu, nawołując instytucje monastyczne, aby stały się twórcze i wieszczce”²⁰.

Ta realistyczna postawa charakteryzowała Mertona w późniejszych latach życia, kiedy przysło już wiele jego dawnych idealistycznych złudzeń. W ostatniej analizie stwierdzał, iż wszystko zależy od tego, w jaki sposób dany mnich odpowiada osobiście na wezwanie, na szczególne łaski powołania. Jasno wyłożona konkluzja rozważań mieści się w kilku zdaniach: „Každy z nas – w tym i ja – musi poważnie wziąć się do rzeczy i zacząć rzeczywiście szukać nowych możliwości we własnym życiu; a jeśli nowe możliwości oznaczają radykalne zmiany – w porządku. Być może potrzebujemy radykalnych zmian, które będziemy musieli wywalczyć i wypracować w pocie czoła. Przede wszystkim musimy zwracać baczniejszą uwagę na Bożą drogę i czas, i oddawać wszystko, gdy naprawdę tego potrzeba. Z drugiej strony jednak, niech to będą prawdziwe zmiany, a nie tylko neurotyczne zrywy”²¹.

¹⁹ *Ibidem*, s. 225.

²⁰ *Ibidem*, s. 338.

²¹ *Ibidem*.

Merton uważał, że istota doświadczenia monastycznego zasadza się na miłości. Wiedział z tradycji monastycznej (zwłaszcza z lektury dwunastowiecznych pisarzy cysterskich, takich jak Bernard z Clairvaux i William z St. Thierry), iż ideał życia monastycznego określano jako „szkołę miłości” lub „szkołę samej *caritas*”^{*}. Powtarzał za naukami Ojców Cysterskich: „Wystarczy sama miłość, niezależnie od tego, czy coś z niej wynika. W tak zwanym życiu kontemplacyjnym miłość wystarcza samej sobie. Oczywiście działa, oczywiście sprawia pewne rzeczy, ale w naszym życiu nacisk pada ponad wszystko na miłość, ponad wszystko na wiarę. Szczególnie na wiarę, ponad uczynki”²².

Starszy już i mądrzejszy w życiu monastycznym, Merton coraz bardziej zdawał się na miłosierdzie Boga, jak często wyznawał. Dlatego ukochał tak bardzo angielską mistyczkę, Julianę z Norwich, przedkładając ją w późniejszych latach życia nad mistyków hiszpańskich, św. Jana od Krzyża i św. Teresę z Avila, którzy tak bardzo zajmowali go na wczesnym etapie życia monastycznego. „Charakterystyczną cechą naszego życia jest to, że uświadamia nam ono, jak bardzo – poprzez wiarę – polegamy bezpośrednio na Bogu. Jak bardzo polegamy bezpośrednio na miłosierdziu Bożym, jak bardzo polegamy na otrzymywaniu wszystkiego prosto od Niego, a nie za pośrednictwem własnej aktywności. Postępujemy więc w taki sposób, że ta świadomość zależności od Boga staje się coraz większa, bardziej ciągła, wszechogarniająca i bardziej satysfakcjonująca niż w życiu aktywnym. Tego właśnie szukamy”²³.

Na początku 1968 roku Merton napisał list do wydawcy pisma „National Catholic Reporter”, będący odpowiedzią na opublikowany tam w grudniu roku poprzedniego prowokacyjny artykuł Colmana McCarthy’ego. W liście stwierdzał: „Charyzmat monastyczny to charyzmat wolności: wolności pozwalającej nie liczyć się w świecie i nie osiągać w nim żadnych widocznych celów; pozwalającej nie rozmawiać, jeśli nie ma się ochoty, nie wygłaszać sądów czy jakichkolwiek twierdzeń, i na odwrót – umożliwiającej mówienie bez wahań, kiedy uważa się, że coś powinno zostać powiedziane”²⁴.

Następnie Merton wyliczał dalsze szczegóły mniszego charyzmatu wolności: „Charyzmat monastyczny jest przede wszystkim wolnością od ustalo-

* Zob. przyp. tłum. na s. 37.

²² *Ibidem*, s. 374.

²³ *Ibidem*, ss. 374–375.

²⁴ Th. Merton, *Letter to the Editor*, [w:] „National Catholic Reporter”, January 11, 1968.

nej rutyny oficjalnych obowiązków, wolnością od monotonii wydawania niepotrzebnych nikomu magazynów religijnych, od wygłaszania rekolekcji doprowadzających zakonnic do istnego szału, od zastraszania par małżeńskich...²⁵. Do sedna powołania monastycznego docierał zaś, mówiąc, iż mnich nie musi czynić żadnej z tych rzeczy nie dlatego, że posiadał sekret, którego nie zna nikt inny, ale raczej „dlatego, że jest wyzwolony z potrzeby czynienia czegokolwiek, przez co miałby uzasadniać samego siebie w oczach innych. Nie odpowiada przed nimi za swoje życie, ponieważ jest to coś, z czego nie da się wyciągnąć bilansu i poddać czyjejś inspekcji. «Odosobnienie» mnicha to samotność bycia odpowiedzialnym bezpośrednio przed Bogiem za coś, co samemu nie bardzo się rozumie»²⁶.

Źródłem tego nacisku na odosobnienie mnicha – osoby oddanej modlitwie kontemplacyjnej – było silne przeświadczenie Mertona, że dla mnicha ważniejsze jest, by być aniżeli czynić – szczególnie gdy mówił o ideale monastycznym w czasie odnowy i przemiany. Chciał być pewny, że krytycy odnowy mają to na uwadze. Nie zgadzał się z wieloma krytykami monastycyzmu, którzy wyrażali życzenie, aby mnisi porzucili monastyczne odosobnienie, zaangażowali się bardziej w aktywną posługę, i utworzyli w ten sposób klasztory na świat, przyjmując znacznie bardziej ostrożny punkt widzenia. Owszem, dostrzegał potrzebę większej niż dawniej otwartości, takiej, by do klasztorów mogli przybywać goście – na rekolekcje lub po pomoc w życiu modlitewnym, której udzielaliby mnisi zdolni do doradztwa. Przeciwny był jednak idei obracania klasztorów w centra poradnictwa czy miniparafie. Uważał, że klasztor posiada w Kościele – mistycznym ciele Chrystusa – szczególną funkcję i będzie przynosić Kościołowi i światu większy pożytek, jeśli pozostanie wierny swemu charyzmatowi.

Merton sądził z pewnością, że odnowa musi zaczynać się w szeregach mnichów i mniszek raczej oddolnie, a nie ze szczytu hierarchii. Pisząc, krótko po zakończeniu II Soboru Watykańskiego, o soborze właśnie i monastycyzmie, Merton stwierdzał: „Jakkolwiek o tym, jakie zmiany wprowadzić należy w życie, zgodnie z Regułą i Konstytucją, muszą decydować ostatecznie sobory i kapituły, konieczne jest, by wszyscy członkowie [Kościoła] brali aktywny udział w takich zadaniach, jak: oszacowywanie znaczenia i wartości ich własnych powołań, wyświe-

tlanie istotności ich jednostkowych ideałów religijnych dla nich samych i dla ich czasów, ocenianie, jak mogą przyczynić się do wzrostu zrozumienia i wsparcia ze strony współ-czesnego świata, definiowanie znaczenia pewnych należących do przeszłości obserwacji w dzisiejszym kontekście i poddawanie zwierzchnikom pod rozwagę rzeczywistych, codziennych potrzeb i problemów podwładnych²⁷.

Merton uważał takie podejście za nie tylko pragmatyczne, ale i zgodne z nowym spojrzeniem na Kościół. Teologiczne implikacje były dlań jasne. Musimy uznać, że „wszelka prawdziwa odnowa musi być dziełem Ducha Świętego i że nie można mówić, iż Duch Święty działa wyłącznie «z góry na dół», objawiając wolę Bożą tylko najwyższym zwierzchnikom, zaś ich podwładnym udzielając już nie światła, lecz jedynie siły i łaski, by zaakceptowali tę wolę, przychodzącą do nich po łańcuszku rozporządzeń, z całkowitym posłuszeństwem i ślepą wiarą. Nowy prąd w teologii Kościoła zakłada, że Duch Święty działa w zbiorowości i «zbiorowym» wysiłkiem wszystkich – każdego w jego własnej dziedzinie i w zgodzie z jego funkcją w Kościele²⁸.

Ci, którzy znali Thomasa Mertona, wiedzieli bardzo dobrze, że mają do czynienia ze złożoną osobowością; jego wypowiedzi o różnych sprawach często zdawały się na pierwszy rzut oka sprzeczne. Kwestia odnowy monastycznej nie była tu wyjątkiem, i czytając niektóre jego uwagi na ten temat, czuje się, że tkwiła w jego poglądzie pewna ambiwalencja, której nie potrafił stawić czoła. Mówił z pasją o potrzebie odnowy, na przykład w takich słowach: „Odnowa jest czymś głębszym, bardziej całościowym niż reforma. Reforma była odpowiednia do potrzeb Kościoła w czasach Soboru Trydenckiego, kiedy załamała się cała struktura życia zakonnego. Dziś struktura organizacji jest mocna i nienaruszona – brakuje głębokiego i owocnego zrozumienia prawdziwego znaczenia życia zakonnego²⁹. Następnie definiował odnowę jako restytucję autentycznego znaczenia form i aktów, która musi przywrócić im pełnię wartości świętych znaków. Jednak w wykładzie, jaki wygłosił do grupy raczej konserwatywnych zakonnic w Kalkucie, krótko przed śmiercią, ubolewał nad pewnymi nurtami odnowy w Stanach

²⁵ *Ibidem*.²⁶ *Ibidem*.²⁷ Th. Merton, *The Council and Monasticism*, w: *The Impact of Vatican II*, ed. J.P. Dougherty, New York 1966, s. 51.²⁸ *Ibidem*, ss. 51–52.²⁹ *Ibidem*, s. 49.

Zjednoczonych, traktując je jako „upadek formalnych struktur, które nie były już właściwie rozumiane, odrzucenie autentycznej tradycji, dyscypliny, kontemplacji, strywalizowanie życia monastycznego”³⁰.

To raczej mocne stwierdzenia jak na orędownika odnowy w świecie monastycznym. Trzeba wszakże wziąć pod uwagę publiczność, do której się zwracał. Merton łatwo dostosowywał się do słuchaczy i zaczynał tam, gdzie znajdował ludzi. Jego ton był całkiem inny, gdy przemawiał do grupy rewolucyjnie nastawionych studentów w Santa Barbara, w Centrum Badań Instytucji Demokratycznych.

Trzeba przyznać, że Thomas Merton był po prostu człowiekiem tradycji, którą dobrze znał i kochał. Nie był jednak mnichem, który wierzyłby w zachowywanie przeszłości dla samego zachowywania przeszłości. Prawdopodobnie tylko ktoś zanurzony w tradycję monastyczną tak głęboko jak Merton może wypowiadać się w sposób naprawdę znaczący w temacie odnowy monastycznej. Nie muszę dodawać, że Merton czynił to bez wahania, niekiedy – jak tutaj – bynajmniej nie owijając niczego w bawełnę: „Pewnymi strukturami trzeba wstrząsnąć, pewne struktury muszą upaść. Nie musimy być rewolucjonistami w łonach naszych instytucji... Z drugiej strony jednak, nie chcemy sięgać drugiej skrajności i chować głowy w piasek, byle nie dostrzec, że te instytucje są pod wieloma względami przestarzałe i że odnowa może oznaczać upadek niektórych struktur instytucjonalnych i rozpoczęcie wszystkiego od nowa, w całkiem nowym kształcie”³¹.

Mówiąc o duchu otwartości na odnowę w kręgach zakonnych – którą uważał za najważniejszy element odnowy religijnej w ogóle – stwierdzał: „Oznacza to, że «zamknięte» i niezrozumiałe nawet dla samych zakonników obserwacje będą niemal nieuchronnie stwarzać ducha sztuczności i pozy, niezgodnego z prawdziwą prostotą Ewangelii. Takie obserwacje trzeba albo ponownie przemyśleć, tak aby odzyskały żywy sens, albo odrzucić, a jeśli to konieczne – zastąpić innymi, które będą spełniać rolę, jaką tamte spełniać przestały”³².

Gdy przestudiować różne wnioski, które Thomas Merton wypowiadał przez lata na temat odnowy monastycznej, okazuje się, że działał jako kry-

³⁰ Th. Merton, *A Conference on Prayer*, [w:] „Sisters Today” XLI (1970), ss. 449–456.

³¹ Th. Merton, *Contemplation in a World of Action*, dz. cyt., s. 337.

³² Th. Merton, *The Council and Monasticism*, dz. cyt., s. 54.

tyk, ukazując kilka aspektów danej kwestii, zwracając uwagę na słabości jednego i drugiego bieguna. Widać to w sposobie, w jaki traktował delikatną kwestię odsunięcia się mnicha od świata, potrzeby pewnego dystansu. Na pierwszych stronach *Contemplation in a World of Action* pisał: „Jest z pewnością prawdą, że ta specyficzna perspektywa powoduje, iż mnich jest w pewnym sensie krytyczny wobec świata, wobec jego nawyków, jego zamętu i jego – tragicznych czasem – nieudanych prób zapewnienia ludziom w pełni racjonalnego i ludzkiego życia. Mnich może i musi być otwarty na świat, ale jednocześnie musi umieć funkcjonować, nie ulegając naiwnej i bezkrytycznej «świeckości», zakładającej z niezmaconym spokojem, że wszystko w świecie w każdej chwili staje się coraz lepsze dla wszystkich”³³. Merton przyznawał, że taka krytyczna równowaga jest często bardzo trudna do osiągnięcia, niemniej jednak mnich musi do niej usilnie dążyć. „Życie monastyczne ma bowiem w sobie pod tym względem coś proroczego: nie w tym sensie, że mnich powinien umieć zapowiedzieć, co stanie się w Królestwie Bożym, ale w tym sensie, że jest on żywym świadectwem wolności synów Bożych i zasadniczej różnicy między tą wolnością a duchem świata [doczesnego]”³⁴.

Merton świadom był faktu, iż Bóg tak umiłował świat, że dał mu swego Syna jednorodzonego, ale wiedział także, iż Syn Boży przyszedł na świat, który odmówił przyjęcia go, na świat, który go zwalczał i odrzucił. Merton podsumowywał swoje stanowisko w poruszających słowach: „Życie monastyczne musi zatem utrzymać tę profetyczną powagę, tę perspektywę pustkowie, tę nieufność wobec płytkiego optymizmu, który nie zważa na dwoistość i potencjalną tragedię «świata» w jego odpowiedzi na Słowo. A mnich może to uczynić tylko w jeden sposób: żyjąc jako człowiek Boży, który został wyraźnie «odwołany ze świata» do egzystencji różniącej się radykalnie od życia innych ludzi – choćby i prawych, choćby chrześcijan, choćby świętych – którzy pozostali w świecie”³⁵.

Znakomite wprowadzenie do książki *Contemplation in a World of Action*, opublikowanej już po śmierci Mertona, napisał Dom Jean Leclercq. Zakończył je cytatem z listu od Mertona, który można śmiało powtórzyć i tutaj. W liście tym, informującym o przyjęciu zaproszenia do Bangkoku,

³³ Th. Merton, *Contemplation in a World of Action*, dz. cyt., s. 8.

³⁴ *Ibidem*, ss. 8–9.

³⁵ *Ibidem*, s. 9.

gdzie wkrótce miał się udać – na spotkanie śmierci, Merton pisał do Leclercqa: „Wielkim problemem monastycyzmu jest dziś «nie przetrwanie, lecz prorocтво»»³⁶. Słowa te są tak samo prawdziwe dzisiaj, jak wiele lat temu, gdy były pisane.

W późniejszych latach życia Merton często porównywał mnicha do krytyka życia społecznego, jako przykład zaś wskazywał fakt, że pierwsi mnisi uciekali od świeckiego społeczeństwa Rzymu i szukali odosobnienia i ciszy w sercu pustyni egipskiej. Merton uważał, iż odrzucali w ten sposób kulturę swoich czasów, a wycofanie się ze społeczeństwa stanowiło wyraz osobistej krytyki świata. W przemówieniu wygłoszonym w Bangkoku, zaledwie kilka godzin przed śmiercią, Merton nawiązał do zbuntowanych francuskich studentów, którzy parę tygodni wcześniej, podczas spotkania w Centrum Studiów Instytucji Demokratycznych w Santa Barbara, stwierdzili: „My także jesteśmy zakonnikami”. Merton był pod wielkim wrażeniem tych słów i wypowiedział teraz taką refleksję: „Zakonnik to przede wszystkim ktoś, kto przyjmuje postawę krytyczną względem świata i jego struktur – podobnie jak ci studenci, którzy uważają się przede wszystkim za ludzi o postawie krytycznej wobec współczesnego świata i jego struktur»³⁷. Wskazał, że krytyka ta jest dość odmienna, jednak powiedział coś, co powinien usłyszeć każdy mnich: „Mimo to tamten student chciał chyba dać do zrozumienia, że jeśli ktoś chce się – w taki czy inny sposób – nazywać zakonnikiem, musi przedtem – w taki czy inny sposób – dojść do takich czy innych krytycznych wniosków na temat słuszności pewnych twierdzeń, które świeckie społeczeństwo i jego struktury wysuwają na temat celu ludzkiej egzystencji. Innymi słowy, zakonnik to człowiek, który mówi – w taki czy inny sposób – że to, co głosi świat, jest oszustwem»³⁸.

Pod tym względem Mertonowi bliżej było do Karla Rahnera i jego „diaspory” niż do pustego optymizmu zwolenników Teilharda de Chardina. Myśl o okrucieństwach XX wieku – zwłaszcza o Holokauście, który pochłoniął sześć i pół miliona istnień, oraz o niesławnej akcji amerykańskiej w Wietnamie – uczyniła zeń bardzo trzeźwego realistę; pozostał wszakże osobą pełną chrześcijańskiej nadziei na ostateczne zwycięstwo Chrystusa, mimo ludzkich słabości.

³⁶ *Ibidem*, s. xx; por. *Thomas Merton/Monk*, dz. cyt., ss. 93–124.

³⁷ Th. Merton, *Dziennik azjatycki*, przeł. Elżbieta Tabakowska, Kraków 1993, s. 261.

³⁸ *Ibidem*, s. 262.

Podczas swej podróży po Azji Merton wygłosił sporo przemówień: w Świątyni Porozumienia w Kalkucie, w szkole jezuickiej koło Dardżiling, i oczywiście swój ostatni referat na spotkaniu przywódców zakonów azjatyckich w Bangkoku. Czytając ich teksty – niektóre włączono jako apendyksy do *Dziennika azjatyckiego* – widzimy znów tę samą zrównoważoną pozycję między skrajną prawicą a radykalną lewicą w sprawach odnowy. W nieoficjalnym wykładzie o życiu zakonnym wygłoszonym w Kalkucie Merton zadał retoryczne pytanie, zaraz na nie odpowiadając: „Czy zakonnicy, poeci i hippisi są ludźmi, którzy coś znaczą? Nie, my postanowiliśmy być ludźmi bez znaczenia. Żyjemy w poczuciu tego nieuchronnego braku znaczenia, jaki jest właściwy każdej ludzkiej istocie. Człowiek, który wybiera życie na marginesie, przyjmuje ten fundamentalny brak znaczenia jako cechę ludzkiej kondycji – ten brak znaczenia, który się przejawia najwyraźniej w fakcie ludzkiej śmierci»³⁹.

Jak na ironię, Merton mówił o śmierci i o człowieku żyjącym na marginesie – zakonnikowi, uchodźcy, więźniowi – jako świadkowi życia, w głęboko poruszających słowach: „...wszyscy oni żyją w obliczu ciągłej obecności śmierci, która podaje w wątpliwość sens życia. Taki człowiek walczy z faktem śmierci w samym sobie i stara się odnaleźć coś głębszego niż śmierć; ponieważ istnieje coś, co jest głębsze niż śmierć, a zadanie zakonnika, człowieka z marginesu, człowieka, który się poświęcił medytacji, poety, polega na tym, aby wyjść poza śmierć jeszcze w tym życiu, aby wyjść poza dychotomię życia i śmierci i w ten sposób dawać świadectwo życiu»⁴⁰.

Jeśli można powiedzieć o Mertonie coś podsumowującego i całościowego, to to, że był właśnie „świadkiem życia”. Oby jego wielki duch pozostał z nami, gdy będziemy prowadzić dalej naszą odnowę. W pewnym sensie życie monastyczne, jak sam Kościół, będzie zawsze się odnawiało, a mądrość i intuicje Thomasa Mertona mogą towarzyszyć nam nie tylko dziś, lecz przede wszystkim w nadchodzących dniach.

³⁹ *Ibidem*, s. 235.

⁴⁰ *Ibidem*.